

La Comp. de Jean Sogno

B. 3000

Tomus Nonus

D. THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

SVMAM CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES, COMPLECTENS.

CVM COMMENTARIIS

Fratri Francisci Ferrariensis, ordinis Prædicatorum
Generalis Magistri.



ROMAE

M. D. LXX.



La Compagnie de Jesus 55

13.3000

Tomus Nonus

D. THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

SVMMAM CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES, COMPLECTENS.

CVM COMMENTARIIS

Fratri Francisci Ferrariensis, ordinis Prædicatorum
Generalis Magistri.



. R O M A E

M. D. LXX.

SANCTISSIMO PATRI,

CLEMENTI SEPTIMO, PONTIFICI MAXIMO.

Frater Franciscus de Syluestris, Ferrariensis,
ordinis Prædicatorum. S. P. D.



NEMO (sanctissime Pater) tam sapiens est, quin alienæ operæ, alienique laboris indigeat. Beatissimus quippe is dicendus esset, qui solus sibi ipsi sufficeret, suoque sibi ingenio omnem posset scientiam comparare: sed humanæ vitæ imbecillitas tantam felicitatem non capit. Quare, amplissimæ iis habendæ sunt gratiæ, qui nostræ institutionis causa sese in rerum vestigatione exercuerunt, suaque inuenta in aliorum commodum litteris commendarunt. Nam dum sibi scribendi desumpserunt curâ, reliquos bonarum artium studiosos, improbo quodam & admodum graui labore, magnaque animi anxietate, leuarunt. Fuere autem hi profecto quàm plurimi. Sed ut Platonem, Aristotelem, Augustinum, Hieronymum, cæterosque antiquiores, qui famigeratissimi sunt, præteream, Thomas Aquinas diuino vir ingenio, atque (ut ita dixerim) omnium horum homo, tantum olei in nostram utilitatem consumpsit, ut parem illi in quouis scientiarum genere non facile alium reperias. Nam tam acutè de natura, tam diligenter de moribus, tam sapienter de rebus diuinis differuit, ut si eius libros (qui ferme innumeri sunt) familiares habeas, nihil sit ultra quod scire desideres. Adde quod ea omnia quæ diuinè tractauit, mira quadam dicendi facilitate perscripsit, tamque videre animo, quæ ea quæ oculis cernuntur, facit. Peream si vnquam vel neglectam ab eo schedulam legerim, quæ non me in eius admirationem pertraxerit. Nunquam enim Thomæ Aquinatem cõueni, quin abierim doctior, eiusue amantior. At quanquam multa solertissime disputauit, quibus (absit inuidia verbo) ipsi etiam scientiarum authoribus præstat, in istis ipsis tamen libris quos aduersus Gentium errores inscripsit, seipsum quoque visus est superasse. Proh Deum immortalem: quid Christianæ reipublicæ, quid nostræ fidei, quid humanæ diuinæque philosophiæ, splendidius, luculentius, vtiliusue afferri potuit? Ut enim suis eos coloribus pingam, sunt eruditi, sunt ingeniosissimi elaborati, & ita diuini, ut qui eos diligenti studio perlegerit, sibi ipsi constanter polliceri queat, se cum philosophorum, tum hæreticorum omnium, perditissimi præsertim hominibus, ne dicam immanissimæ beluæ, Martini Lutheri (qui sub hanc nostram ætatem Christianæ fidei nitorem sædius omnibus, qui vnquam ab orthodoxa reipublica desciverunt, commaculauit) & maledicta extinguere, & argumenta refellere quàm facillimè posset. Quo fit, ut in eam quam plerique probant, opinionem adducar, tunc huiusce operis anxiam curam tenuisse Thomam, quum ab Ludouico Francorum regè cõuio familiariter exceptus, quasi è profundo experrectus somno, esse contra Manichæos conclusum assere rauit. Tanto namque ardore animi in hostes fidei ferebatur ruebatque, ut in ea mentis cogitatione, qua pila, tela, ictus, quibus eos feriret, vestigabat, sibi ipsi sensus cõstare non possent. Hosce ego libros postea quàm sæpissimè legi, legendoque prope detriui, quum succi admodum plenos offendissem, explicare in animum induxi meum. Nam quum cætera diuini Thomæ opera plerique ætatis nostræ doctissimi viri, sed in primis Thomas Caletanus, omnium ingeniosissimus hominum, Cardineus confessus, nedum familiæ nostræ Prædicatoris insigne ornamentum, suis commentationibus illustrarit, vnus hic qui contra Gentes inscribitur liber, iacebat, nullusque ad eum illustrandum apponebat manum. Quare ne solus neglectus, incultus, desertusque esset, quod mihi virium fuit, id omne in eo exornando profudi. non eo sane consilio, quod tam excelso præclaroque operi parè me præstare diligentiam posse considerem, sed eo instituto, ut iis qui Thomæ doctrinam obseruant, & aliquo profecto qui desiderant officio, præmonstrarem, quæ ille nobis inuigilauit, tam excelsa esse quàm succulenta, ac planè talia, ut in illis suum quisque possit ingenium exercere. Cæterum, quum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos Cõmentarios nuncuparem, hucque atque illic traheretur animus, ipsa sese mihi tua Sanctitas obtulit, cui iure optimo deberi viderentur. Nam quum hunc ipsum librum ad expurgandam omni forde Christianam fidem diuus Thomas ediderit, cui honestè quàm Clementi septimo Pontifici Maximo, dicandi erant? Quum enim Pontificum Regumque omnium maximus sis, atque idcirco totius reipublicæ Christianæ moderator, tui muneris est, quid Christianæ fidei cõueniat, quidue illi repugnet obstetque decernere: quo sane efficitur ut mihi persuadere possim, nulla me ex parte à Christiana fide in hoc opere concidisse, si abs te fuerit comprobatum. Hoc ipsum quoque mihi certo polliceri possum, si quid errauero, te mihi errata omnia facile condonaturum, quippe quod non solum Clemens, verum etiam clementissimus sis. Sed & illud me magnopere recreat, quod cum acerrimo omnibus in rebus sis iudicio, hæc meas enarrationes probabunt multi, dum eas sub tuo nomine publicatas viderint, qui alioqui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici qui rerum omnium experientissimus sit, dicandum fuisse existimabunt, quod non sit omni cura, studio, diligentia exculum atque perfectum, sicque ego de tua maiestate, deque excelso ingenio tuo, maximam mihi laudè ac gloriam comparauero. Inuenietur fortè in hisce meis Cõmentariis quod non omnibus placeat (hæc est. n. humani ingenii conditio, ut quod vnus probat, alteri displiceat) sed tamen sum mihi ipse testis, nihil à me in hoc opere enarratum esse, quod non ex Thomæ sententia fuisse crediderim. Quod sanè si assecutus fuero, nunquam me laboris mei penitebit: sin minus, hoc mihi saltè consolationis loco ponam, quod hisce meis fortasse ineptiis, literarum studiosis cõquirendæ veritatis occasionè præstiterim. Accipito itaque (Pontifex Maxime) hæc mearum vigilarum partem, quosque nomini tuo Cõmentarios nuncupavi, eo animo suscipito, quo trado. Hoc. n. mihi in maximis lucris posuerim, si eos sanctitati tuæ vel mediocriter fuisse gratos intellexero. Vale perpetuo felix.

Bononiæ, Calendis Sextilibus, M.D.XXIII.

Tho. con. Gen.

† 3

IOANNIS BAPTISTAE EGNATII,
DE DIVO THOMA AQUINATE
ELOGIUM.



ANTA semper Aquinatis Thomae in omni scriptorum genere autoritas fuit iis tuenda augendaque Christiana pietatis ardor, ea vitae puritas ac sanctitas, ut a diuis Petro & Paulo, reliquisque nostrae religionis heroibus, aut primus, aut si quis non facile hoc concesserit ut non primus eum censeat, nulli saltem primi post Petrum ac Paulum, omnes cum Thomae secundi numerari debeant. Quo magis admirari saepe soleo nescio quos hodie, seu arrogantia, seu potius mentis infania laborantes, qui Diuo Thomae hanc palmam inuideant, quasi vero plus vni fraterculo terrae plane filio, quam nobilissimo Thomae credere par sit. aut eam ingenij felicitatem, eam indolem, id ab ineunte aetate studium, eam vitae integritatem, cum hominis hac infania, cum ea ignavia, cum ea bonarum omnium artium imperitia, cum ea denique vitae impuritate conferre habeas, & quod plus doleas, non solum ille sibi infans id persuasit, sed si diis etiam placet, habet etiam de nostris amatores, qui hanc tantam contumeliam, hanc tam grauem inultam notam viro sanctissimo aequo animo patientur. Quamquam quid dico patientur? immo potius approbent, Lutheri arrideant, & velut de caelo demissum tragicum quendam colant Deum. Caeterum, qui peruersitate ingenij transuersi abierint, & alias non desuere, & vtiam hac nostra tempestate non multo plures reperias qui hoc vitio insaniant. Ille igitur Aquinas cum infinita alia ingenij fecundissimi ac felicissimi monumenta reliquit, quae in vltimo Christianae pietatis elaborauit: tum hoc ipsum quod contra Gentes, seu maus contra Gentiles, inscripsit. Quod opus ad multorum veterum exemplum conscriptum, sic facile excellit, ut nec Graeci, nec nostri quicumque in hoc curriculo defudarint, conferri cum diuo Thoma possint. Scripsit contra Gentes egregium olim volumen Tatianus, scripsit Apollinaris Laodiceus, scripsit hoc penes argumentum Septimius Florens Tertullianus Apologeticum, scripsit denique suas Firmianus institutiones, ut omittam innumeros alios: qui omnes si cum diuo Thoma comparentur, oleum & operam perdidisse videri possint. Caeterum, seu quod obscurum hoc opus & arduum suo argumento erat, seu quod Christiana pietas intestinis magis vitiis quam externis laboret, ut non querenda sint amplius argumenta in fidei hostes, sed magis in nos ipsos remedia, vix vnum aut alterum inuenisses qui legendo huic operi studium curamque adhiberet. Alioqui praeter alia deesse quoque videbantur multis lenocinia, quae abhorrentes ab sacrarum literarum lectione doctos non paucos inuitaret, & si qua obscuriora essent, illustrarent: id ne desiderare amplius habeas, Franciscus Syluest. Ferr. ex Praedicatoria familia post Caietanum Cardinalem facile princeps, cum doctrina, tum vitae sanctimonia effecit, qui Commentarios in hoc opus tam cultos, tam eruditos, tam planos elucubravit, ut nullus esse excusationi locus possit etiam a sacris literis alienissimo, si non posthac & libenter hoc opus lectitarit, & in manibus frequenter habuerit. Tu igitur, lector, experire facile legendo, & probabis non solum Christianam pietatem debere Paulo, Augustino, Hieronymo, Thomae, sed nostrae quoque aetati plurimum, quae Ferrariensem in hac familia partum tam faustum ediderit, Bene vale.

INDEX CAPITVM QVATVOR LIBRORVM
CONTRA GENTILES.

Dini Thomae Aquinatis ordinis Praedicatorum: & primo capitulum primi libri.
apposito numero quaestionum, & foliorum.

LIBER PRIMVS.

1	Quod sit officium sapientis.	folio 1.
2	Quae sit in hoc opere auctoris intentio.	2
3	Quod in his quae de deo confitemur, duplex est veritatis modus.	Ibid.
4	Quod veritas diuinorum ad quam naturalis ratio pertinet, conuenienter hominibus credenda proponitur.	3
5	Quod ea quae ratione inuestigari non possunt, conuenienter fide tenenda hominibus proponuntur.	5
6	Quod assentire his quae sunt fidei, non est leuitatis, quamuis supra rationem sint.	6
7	Quod veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis.	6
8	Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.	7
9	Ordo & modus procedendi in hoc opere.	8
10	De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum.	8
11	Reprobatio praemissae opinionis, & solutio rationum praemissarum.	Ibid.
12	De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest: sed sola fide tenetur.	10
13	Rationes ad probandum deum esse.	11
14	Quod ad cognitionem dei oportet uti via remotiois.	15
15	Quod deus sit aeternus.	Ibid.
16	Quod in deo non est potentia passiva.	16
17	Quod deus non est materia.	17
18	Quod in deo nulla sit compositio.	18
19	Quod in deo nihil est volentium neque praeter naturam.	19
20	Quod deus non est corpus.	Ibid.
21	Quod deus est sua essentia.	24
22	Quod in deo idem est esse & essentia.	25
23	Quod in deo non est accidens.	27
24	Quod diuinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis.	28
25	Quod deus non sit in aliquo genere.	29
26	Quod deus non est esse formale omnium.	31
27	Quod deus non sit forma alicuius corporis.	33
28	Quod deus est vniuersaliter perfectus.	Ibid.
29	Quomodo in rebus similitudo ad deum inueniri potest.	34
30	Quae nomina in deo possunt predicari.	35
31	Quod diuina perfectio & pluralitas nominum diuinorum diuinae simplicitati non repugnant.	36
32	Quod nihil de deo & aliis rebus vniuerso predicatur.	37
33	Quod a quae de deo & aliis rebus predicantur, non dicuntur pure aequiuoce.	39
34	Quod quae dicuntur de deo & creaturis, dicuntur analogice.	40
35	Quod plura nomina dicta de deo non sunt synonyma.	42
36	Quod propositiones quas intellectus noster de deo format non sunt vanae.	43
37	Quod deus est bonus.	Ibid.
38	Quod deus est sua bonitas.	44
39	Quod in deo non potest esse malum.	Ibid.
40	Quod deus est omnis boni bonum.	45
41	Quod deus est summum bonum.	Ibid.
42	Quod deus est vnus.	Ibid.
43	Quod deus est infinitus.	48
44	Quod deus est intelligens.	50
45	Quod intelligere dei est sua essentia.	52
46	Quod deus per nihil aliud intelligit quam per essentiam suam.	53
47	Quod deus perfecte intelligit seipsum.	Ibid.
48	Quod deus primo & per se solum seipsum cognoscit.	54
49	Quod deus cognoscit alia a se.	55
50	Quod deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.	55
51	Rationes ad inquirendam qualiter multitudo intellectus sit in intellectu diuino.	57

52	Rationes, quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu diuino.	58
53	Quomodo multitudo intellectuum sit in deo.	Ibid.
54	Quomodo diuina essentia vna existens sit propria similitudo & ratio omnium intelligibilium.	60
55	Quod deus omnia simul intelligit.	61
56	Quod in deo non est habitualis cognitio.	62
57	Quod cognitio dei non est discursiva.	63
58	Quod deus non intelligit componendo & diuidendo.	64
59	Quod a deo non excluditur veritas enunciablem.	65
60	Quod deus est veritas.	67
61	Quod deus est purissima veritas.	Ibid.
62	Quod diuina veritas sit prima & summa veritas.	68
63	Rationes volentium subtrahere a deo cognitionem singularium.	69
64	Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem.	Ibid.
65	Quod deus cognoscit singularia.	Ibid.
66	Quod deus cognoscit ea quae non sunt.	71
67	Quod deus cognoscit singularia contingencia futura.	73
68	Quod deus cognoscit motus voluntatis.	77
69	Quod deus cognoscit infinita.	Ibid.
70	Quod deus cognoscit vilia.	79
71	Quod deus cognoscit mala.	80
72	Quod deus sit volens.	81
73	Quod voluntas dei sit eius essentia.	83
74	Quod principale volitum dei est diuina essentia.	Ibid.
75	Quod deus volendo, se, vult etiam alia.	Ibid.
76	Quod deus vno actu voluntatis se & alia vult.	84
77	Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati diuinae substantiae.	85
78	Quod voluntas diuina ad singularia honorat se extendit.	Ibid.
79	Quod deus vult etiam ea quae nondum sunt.	Ibid.
80	Quod deus de necessitate vult sui esse & sui bonitatem.	86
81	Quod deus non de necessitate vult alia a se.	87
82	Rationes contra praemissa, & earum solutiones.	88
83	Quod deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.	89
84	Quod voluntas dei non est impossibile secundum se.	90
85	Quod diuina voluntas non tollit contingentiam a rebus.	Ibid.
86	Quod diuinae voluntatis potest ratio assignari.	91
87	Quod diuinae voluntatis nihil potest esse causa.	92
88	Quod in deo est liberum arbitrium.	Ibid.
89	Quod in deo non sunt passionum affectuum.	93
90	Quod in deo sit delectatio & gaudium.	94
91	Quod in deo sit amor.	95
92	Quod in deo ponantur esse virtutes.	97
93	Quod in deo sunt virtutes quae sunt circa actiones.	98
94	Quod in deo sine virtutibus contemplantur.	99
95	Quod deus non potest velle malum.	100
96	Quod deus nihil odit.	Ibid.
97	Quod deus est viuens.	101
98	Quod deus est sua vita.	Ibid.
99	Quod vita dei est sempiterna.	102
100	Quod deus est beatus.	Ibid.
101	Quod deus sit sua beatitudo.	Ibid.
102	Quod diuina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.	103

LIBER SECVNDVS.

1	Continuatio sequentium ad praecedentia.	104
2	Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei institutionem.	106
3	Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt contra deum.	107
4	Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, & aliter Theologus.	Ibid.
5	Ordo dicendorum.	108
6	Quod deo competit esse alius principium essendi.	Ibid.
7	Quod potentia a se sit in deo.	109
8	Quod dei potentia sit eius substantia.	Ibidem

Tho. con. Gen. 1. 3. Quod

9 Quod dei potentia sit eius actio. Ibid. 110
10 Qualiter potentia in deo dicatur. Ibid. 111
11 Quod de deo dicatur aliquid relatiue ad creaturas. Ibid. 111
12 Quod relationes dista de deo ad creaturas, non sunt reali- ter in deo. Ibid. 111
13 Quod relationes quibus deus ad res alias refertur, no sunt res extra deum existentes. Ibid. 111
14 Quod multas relationes dici de deo, non derogat simplici- tati diuinae. Ibid. 113
15 Quod omnia quae sunt, a deo sunt. Ibid. 114
16 Quod deus ex nihilo produxit res in esse. Ibid. 114
17 Quod creatio non est motus neque mutatio. Ibid. 116
18 Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis. Ibid. 117
19 Quod creatio est absque successione. Ibid. 118
20 Quod nullum corpus potest creare. Ibid. 119
21 Quod solus dei est creare. Ibid. 120
22 Quod deus sit omnipotens. Ibid. 123
23 Quod deus non agit per necessitatem naturae. Ibid. 124
24 Quod deus per suam sapientiam agit. Ibid. 126
25 Qualiter deus omnipotens dicatur quaedam non posse. Ibid. 126
26 Quod diuinus intellectus non coartatur ad determinatos effectus. Ibid. 128
27 Quod diuina voluntas ad determinatos effectus non arta- tur. Ibid. 128
28 Qualiter in reru productione debitu iustitiae inuenit. Ibid. 129
29 Qualiter in productione alicuius creaturae potest debitu iusti- tiae inueniri in coparatione posterioris ad priora. Ibid. 129
30 Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. Ibid. 130
31 Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno. Ibid. 131
32 Rationes probare voluntariam veritatem mundi ex parte dei acceptae. Ibid. 133
33 Rationes ex parte creaturarum sumptae. Ibid. 133
34 Rationes sumptae ex parte factionis. Ibid. 133
35 Solutio rationum sumptarum ex parte dei. Ibid. 133
36 Solutio rationu sumptaru ex parte rerum factarum. Ibid. 135
37 Solutio rationu sumptarum ex parte factionis reru. Ibid. 135
38 Rationes quibus conatur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, & solutiones earum. Ibid. 136
39 Quod distinctio rerum non est casu. Ibid. 137
40 Quod materia non est prima causa distinctionis reru. Ibid. 138
41 Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem pri- morum agentium. Ibid. 139
42 Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agen- tium ordo. Ibid. 139
43 Quod distinctio rerum non est per aliquem angelum indu- centem in materiam diuersas formas. Ibid. 140
44 Quod distinctio rerum non processit ex meritorum vel de- meritorum diuersitate. Ibid. 141
45 Quae sit prima causa distinctionis reru secundu veritate. Ibid. 142
46 Quod oportuit ad perfectionem vniuersi esse aliquas natu- ras intellectuales. Ibid. 143
47 Quod substantiae intellectuales sunt volentes. Ibid. 144
48 Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii. Ibid. 145
49 Quod substantia intellectualis non sit corpus. Ibid. 146
50 Quod substantiae intellectuales sunt immateriales. Ibid. 147
51 Quod substantiae intellectuales non sunt formae materia- les, sed substantes. Ibid. 148
52 Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse & quod est. Ibid. 148
53 Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus & po- tentia. Ibid. 150
54 Quod non est idem compositio, ex materia, & forma, & ex substantia & esse. Ibid. 151
55 Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ibid. 151
56 Vtrum substantia intellectualis possit corpori vniri, & per quem modum. Ibid. 154
57 Positio Platonis de vnica aetate intellectualis ad corpus. Ibid. 155
58 Quod nutritiua & sensitiua & intellectiua non sunt in ho- mine tres animae. Ibid. 157
59 Quod intellectus possibilis hominis non est substantia se- parata. Ibid. 159
60 Quod homo non sortitur spem per intellectum passiuu sed intellectum possibilem. Ibid. 161
61 Quod praedicta positio est contra sententia Aristotelis. Ibid. 165
62 Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. Ibid. 167
63 Quod anima non sit complexio, vt posuit Galenus. Ibid. 167
64 Quod anima non sit harmonia. Ibid. 168
65 Quod anima non sit corpus. Ibid. 168
66 Contra ponentes intellectum & sensum esse idem. Ibid. 168
67 Contra ponentes intellectum possibile esse imaginatione. Ibid. 169
68 Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corpo-

ris. Ibid. 169
69 Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia in- tellectualis non potest vniri corpori vt forma. Ibid. 172
70 Quod secundum dicta Aristot. oportet ponere intellectum vniri corpori vt forma. Ibid. 173
71 Quod anima immediate vnitur corpori. Ibid. 175
72 Quod anima sit tota in toto, & tota in qualibet parte. Ibid. 176
73 Quod intellectus possibilis non est vnus in omnibus homi- nibus. Ibid. 177
74 De opinione Auicenne qui posuit formas intelligibiles non conferuari in intellectu possibili. Ibid. 181
75 Solutio rationu quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis. Ibid. 183
76 Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed ali- quid animae. Ibid. 185
77 Quod non est impossibile intellectum possibilem & agen- tem in vna substantia animae conuenire. Ibid. 189
78 Quod non fuit sententia Arist. de intellectu agente quod sit sub- stantia separata, sed magis quod sit aliquid animae. Ibid. 191
79 Quod anima humana corrupto corpore non corrumpit. Ibid. 193
80 Rationes probantes animam humanam corrupti corrupto corpore. Ibid. 195
81 Solutio praecedentium rationum. Ibid. 196
82 Quod aetate brutorum animalium non sunt immortales. Ibid. 201
83 Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab aeterno. Ibid. 202
84 Solutio rationum contra superiorem conclusionem. Ibid. 206
85 Quod anima non sit de substantia dei. Ibid. 207
86 Quod anima humana non traducatur cum semine. Ibid. 208
87 Quod aia humana producatur in esse a deo p creatioe. Ibid. 209
88 Rationes contra determinatam veritatem. Ibid. 210
89 Responiones ad praedicta. Ibid. 210
90 Quod nulli alii corpori nisi humano, vnitur substantia in- tellectualis vt forma. Ibid. 214
91 Quod sunt aliqua substantiae intellectuales corporibus non vnire. Ibid. 215
92 De multitudine substantiarum separatarum. Ibid. 217
93 Quod substantiae separatae non sunt multae vnus speciei. Ibid. 219
94 Quod substantia separata, & aia non sunt vnus speciei. Ibid. 221
95 Quomodo accipiat genus & species in substantiis sepa- ratas. Ibid. 222
96 Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus. Ibid. 223
97 Quod intellectus substantiae separatae se intelligit actu. Ibid. 226
98 Quomodo vna substantia separata intelligit aliam. Ibid. 227
99 Quod substantiae separatae cognoscunt materialia. Ibid. 232
100 Quod substantiae separatae cognoscunt singularia. Ibid. 233
101 Vtrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul. Ibid. 234

LIBERTERTIVS.

1 Procemium. Ibid. 236
2 Quod omne agens agit propter finem. Ibid. 236
3 Quod omne agens agit propter bonum. Ibid. 238
4 Quod malum est praeter intentionem in rebus. Ibid. 239
5 Rationes contra determinatam veritatem. Ibid. 240
6 Solutio rationum praemissarum. Ibid. 242
7 Quod malum non est aliqua natura. Ibid. 242
8 Rationes contra praemissam conclusionem. Ibid. 243
9 Responso ad praedictas obiectiones. Ibid. 243
10 Quod causa mali est bonum. Ibid. 244
11 Quod malum fundatur in aliquo bono. Ibid. 244
12 Quod malum non totaliter consumit bonum. Ibid. 248
13 Quod malum habet aliquo modo causam. Ibid. 248
14 Quod malum est causa per accidens. Ibid. 249
15 Quod non est summum malum, quod sit omnium maloru principium. Ibid. 251
16 Quod finis cuiuslibet rei est bonum. Ibid. 251
17 Quod omnia ordinantur in vnum finem, qui est deus. Ibid. 250
18 Quomodo deus sit finis omnium. Ibid. 251
19 Quod omnia intendunt assimilari deo. Ibid. 252
20 Quomodo res imitentur diuinam bonitatem. Ibid. 252
21 Quod res in edicte assimilantur deo in hoc, quod sunt causa. Ibid. 254
22 Quomodo diuersi modi res ordinantur ad suos fines. Ibid. 255
23 Quod casu mouetur ex aliqua intellectuali substantia. Ibid. 256
24 Quod oia appetunt bonu, etia quae cognitione carent. Ibid. 259
25 Quod intelligere deum est finis vis intellectualis substantiae. Ibid. 260
26 Quod felicitas in actu voluntatis non consistit. Ibid. 262
27 Quod felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus. Ibid. 267
28 Quod felicitas hominis non consistit in honoribus. Ibid. 268
29 Quod felicitas hois non consistit in gloria mundana. Ibid. 268

30 Quod felicitas hominis non consistit in diuitiis. Ibid. 269
31 Quod felicitas humana non consistit in potetia mundana. Ibid. 269
32 Quod felicitas non consistit in bonis corporis. Ibid. 270
33 Quod felicitas humana non consistit in parte sensitiua. Ibid. 270
34 Quod vltima hominis felicitas non consistit in actibus vir- tutum moralium. Ibid. 270
35 Quod vltima felicitas non sit in actu prudentiae. Ibid. 270
36 Quod felicitas non consistit in operatione artis. Ibid. 270
37 Quod vltima felicitas hois consistit in coeplauo dei. Ibid. 271
38 Quod humana felicitas non consistit in cognitione dei, quae communiter habetur a pluribus. Ibid. 271
39 Quod felicitas humana non consistit in cognitione dei quae habetur per demonstrationem. Ibid. 272
40 Quod felicitas humana non consistit in cognitione dei quae est per fidem. Ibid. 273
41 Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Anempace. Ibid. 274
42 Quod non possumus in hac vita intelligere substantias sepa- ratas: sicut posuit Alexander. Ibid. 276
43 Quod non possumus intelligere in hac vita substantias sepa- ratas: sicut posuit Auerrois. Ibid. 277
44 Quod vltima felicitas hominis non consistit in cognicio- ne substantiarum separatarum qualem praedicta opinio- nes fingunt. Ibid. 279
45 Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. Ibid. 280
46 Quod aia in hac vita non intelligit seipsa per seipsa. Ibid. 282
47 Quod non possumus in hac vita videre deum per essentia. Ibid. 284
48 Quod vltima felicitas hominis non sit in hac vita. Ibid. 285
49 Quod substantiae separatae non vident deum per essentia, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias. Ibid. 286
50 Quod in naturali cognitione non habent substantiae sepa- ratas de deo, non quiescit eoru naturale desiderium. Ibid. 288
51 Quomodo deus per essentiam videatur. Ibid. 289
52 Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum deum per essentiam. Ibid. 290
53 Quod intellectus creatus indiget aliqua influencia diuini luminis ad hoc quod deum per essentiam videat. Ibid. 291
54 Rationes contra praedictam determinationem: & earum solutiones. Ibid. 291
55 Quod intellectus creatus non comprehendit diuinam substantiam. Ibid. 294
56 Quod nullus intellectus creatus videndo deum, videt om- nia, quae in ipso videri possunt. Ibid. 295
57 Quod omnis intellectus cuiusunque gradus particeps effe- se potest diuinis visionis. Ibid. 299
58 Quod vnus alio perfectus deum videre potest. Ibid. 299
59 Quod videntes diuinam substantiam, oia vident aliquo modo. Ibid. 298
60 Quod videntes deum, omnia simul vident in ipso. Ibid. 299
61 Quod per visionem dei aliquis sit particeps vitae aeternae. Ibid. 300
62 Quod videntes deum, in perpetuum eum vident. Ibid. 301
63 Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium homi- nis compleatur. Ibid. 303
64 Quod deus sua prouidentia gubernat vniuersa. Ibid. 304
65 Quod deus conseruat res in esse. Ibid. 305
66 Quod nihil dat esse nisi iquatu agit in virtute diuina. Ibid. 307
67 Quod deus est causa operandi omnibus operantibus. Ibid. 308
68 Quod deus est vbique, & in omnibus rebus. Ibid. 309
69 De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtra- hunt actiones. Ibid. 312
70 Quomodo idem effectus sit a deo & a naturali agente. Ibid. 315
71 Quod diuina prouidentia non excludit totaliter malum a rebus. Ibid. 316
72 Quod diuina prouidentia non excludit contingentiam a rebus. Ibid. 316
73 Quod diuina prouidentia non excludit arbitrii libertate. Ibid. 316
74 Quod diuina prouidentia non excludit casu & fortunam. Ibid. 319
75 Quod prouidentia diuina sit singulariu contingentiu. Ibid. 320
76 Quod prouidentia dei sit singularium immediate. Ibid. 322
77 Quod executio diuinae prouidentiae fit mediatis causis secundis. Ibid. 323
78 Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creatu- raer reguntur a deo. Ibid. 324
79 Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per su- periores. Ibid. 325
80 De ordinatione angelorum ad inuicem. Ibid. 325
81 De ordinatione hominum ad inuicem & ad alia. Ibid. 328
82 Quod corpora inferiora reguntur a deo per superiora. Ibid. 329
83 Epilogus praedictorum. Ibid. 330
84 Quod corpora caelestia non imprimant intellectu nostro. Ibid. 331
85 Quod corpora caelestia non sunt cause voluntatum & ele- ctionum nostrarum. Ibid. 333

86 Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequun- tur ex necessitate a corporibus caelestibus. Ibid. 336
87 Quod corpus caelestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animae mouentis. Ibid. 338
88 Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa di- recte electionum & voluntatum nostrarum. Ibid. 339
89 Quod motus voluntatis causatur a deo, & non solum a vo- luntate. Ibid. 340
90 Quod electiones & voluntates humane subduntur diuinae prouidentiae. Ibid. 341
91 Quomodo res humanae ad superiores causas reducunt. Ibid. 342
92 Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis. Ibid. 343
93 De fato an sit; & quid sit. Ibid. 345
94 De certitudine diuinae prouidentiae. Ibid. 346
95 Quod immobilitas diuinae prouidentiae vtilitatem oratio- nis non excludit. Ibid. 349
96 Quod petitiones orantiu non semper admittuntur a deo. Ibid. 351
97 Quo dispositio diuinae prouidentiae habeat rationem. Ibid. 351
98 Quomodo deus possit, aut non possit facere praeor- dinem suae prouidentiae. Ibid. 352
99 Quod deus potest operari praeter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis propriis. Ibid. 353
100 Quod ea quae deus facit praeter naturae ordinem, non sunt contra naturam. Ibid. 355
101 De miraculis. Ibid. 356
102 Quod solus deus potest miracula facere. Ibid. 357
103 Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula. Ibid. 360
104 Quod opera magorum non sunt solum ex impressione ca- lestium corporum. Ibid. 361
105 Vnde magorum operationes efficaciam habent. Ibid. 363
106 Quod substantia intellectualis quae praestat efficaciam magi- cis operibus, non est bona. Ibid. 364
107 Quod substantia intellectualis cuius auxilio magiae artes vtuntur: non est mala secundum suam naturam. Ibid. 365
108 Rationes quae in demonibus non possit esse peccatum. Ibid. 366
109 Quod in demonibus possit esse peccatum, & qualiter. Ibid. 367
110 Solutio rationum praemissarum. Ibid. 370
111 Quod speciali quadam ratione creaturae rationales diuinae prouidentiae subduntur. Ibid. 372
112 Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas: a- lia vero in ordine ad eas. Ibid. 373
113 Quod rationalis creatura dirigitur a deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit indiuiduo. Ibid. 374
114 Quod diuinitus hominibus leges dantur. Ibid. 375
115 Quod lex diuina principaliter ordinat hominem in deum. Ibid. 376
116 Quod finis legis diuinae est dilectio dei. Ibid. 377
117 Quod lege diuina ordinatur ad dilectionem proximi. Ibid. 377
118 Quod per diuinam legem homines ad rectam fidem obligant. Ibid. 378
119 Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in deum. Ibid. 378
120 Quod latræ culus soli deo est exhibendus. Ibid. 379
121 Quod diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia. Ibid. 381
122 Quae ratione fornicatio simpliciter secundum legem diuinam sit peccatum: & quomodo matrimonium sit naturale. Ibid. 385
123 Quod matrimonium debeat esse indiuiduabile. Ibid. 385
124 Quod matrimonium debeat esse vnus ad vnam. Ibid. 384
125 Quod matrimoniu non debeat fieri inter propinquos. Ibid. 385
126 Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum. Ibid. 386
127 Quod nullus cibi vfus est peccatum secundum se. Ibid. 386
128 Quo em legem dei homo ordinatur ad proximum. Ibid. 387
129 Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum natu- ram & non solum quae lege posita. Ibid. 387
130 De consiliis quae dantur in lege diuina. Ibid. 388
231 Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. Ibid. 389
132 Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate. Ibid. 389
133 Quomodo paupertas sit bona. Ibid. 390
134 Solutio rationu supra inductaru contra paupertatem. Ibid. 391
135 Solutiones obiectionum contra particulares modos viuendi in paupertate. Ibid. 392
136 De errore eoru qui perpetua continentia impugnant. Ibid. 394
137 Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant. Ibid. 395
138 De errore eorum qui vota impugnant. Ibid. 395
139 Quod merita & peccata non sunt paria. Ibid. 396
140 Quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a deo. Ibid. 398
141 De differentia & ordine poenarum. Ibid. 399
142 Quod non omnia praemia & poenae sunt aequales. Ibid. 399
143 De poena quae debetur peccato mortali, & veniali per respe- ctum ad vltimum finem. Ibid. 400
144 Quod peccatu mortale vltimo fine aliquis aeternu priuatur. Ibid. 400

Differentia inter agens per necessitatem naturae, & agens per voluntatem. Ibidem.
Quomodo factum quod est compositum, ab agente composito fieri intelligatur. lib. 3. cap. 103. fol. 360. col. 3. H.
Agens educere materiam de potentia ad actum suae formae dupliciter contingit. lib. 2. cap. 75. fol. 185. col. 3. F.
Idem non potest esse operatum a diversis agentibus eodem modo. lib. 4. cap. 7. fol. 425. col. 3. G.
Quomodo omne agens agat sibi simile. lib. 4. c. 19. f. 448. col. 3. I.
Vtrum si agentia creata non haberent materiam sibi proportionatam, essent frustra. lib. 2. cap. 16. fol. 116. col. 2. E.
Ab agente voluntario non procedit aliquid necessarium, nisi ratione alicuius debiti. lib. 2. cap. 31. fol. 132. col. 1. A.
A G E R E.
Agere ad determinatam speciem dupliciter dicitur. lib. 2. cap. 16. fol. 115. col. 2. D.
Agere de necessitate naturae dupliciter contingit. lib. 2. cap. 23. fol. 124. col. 2. K.
Agere per se dupliciter contingit. lib. 1. cap. 72. f. 82. col. 3. G.
Quomodo Deus agat mediante mediatione suppositi. lib. 3. cap. 70. fol. 448. col. 3. I.
Quomodo Deus agat in omnibus immediate, & immediatione virtutis. Ibidem.
A L B E D O.
Albedo si esset separata a subiecto, esset perfectior albedine in subiecto existente. lib. 1. cap. 28. fol. 34. col. 2. D.
Albedo est mensura omnium colorum. Ibidem.
A L T E R A T I O.
Alteratio est animae passiones manet in homine quadu anima passibili corpori vnitur. lib. 4. cap. 70. fol. 505. col. 2. B.
A M A R E.
Quomodo res amata in amante esse dicitur. lib. 4. cap. 19. fol. 448. col. 2. B.
Vtrum Deus vere amet creaturas irrationales amore amicitiae, an tantum amore concupiscentiae. lib. 1. c. 91. f. 95. col. 3. E.
Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vni cum ipso. Ibidem. col. 3. K.
Quanto id vnde amans est vnum cum amato, est maius, tanto est amor intensior. Ibidem.
Amatur res magis quando habetur, quia fit nobis affinis & intimior. Ibidem. fol. 96. col. 2. B.
Quomodo enitit contrarium eius, quae Deus amat & approbat. Ibidem. col. 1. D.
Vnum quodque ceteris paribus magis amat se, quam aliud. lib. 1. cap. 102. fol. 103. col. 2. D.
A M O R.
Quomodo amor est vis vnitiva. lib. 1. cap. 91. fol. 95. col. 1. C.
Amor est omnis affectionis principium. Ibidem. F.
Solutus amor in duo obiecta fertur. lib. 1. cap. 91. fol. 97. col. 2. A.
Amor in quantum huiusmodi non procedit secundum rationem similitudinis. lib. 4. cap. 19. fol. 448. col. 2. E.
Quomodo amor est omnium actuum voluntatis initium & radix. lib. 4. cap. 19. fol. 447. col. 4. K.
A N A G O G E S.
Quid anagoges nomine significetur. lib. 3. c. 80. f. 327. col. 1. D.
A N A L O G I A.
Quomodo significatum analogi fit in vno, aut pluribus, & quomodo inter analogata sit vnum primum. lib. 1. cap. 34. fol. 40. col. 2. C.
De diversis modis analogiae. Ibidem.
Multipliciter accipit analogia vnius ad alterum. Ibid. col. 3. H.
Primum analogorum in distinctione aliorum ponitur. Ibid.
A N G E L V S.
Quomodo erroneum sit dicere angelos ante mundum corporeum esse productos. lib. 2. cap. 83. fol. 206. col. 1. C.
Angelus Deum per suam substantiam cognoscit. lib. 2. cap. 98. fol. 227. col. 3. H.
Differentia inter angelum & animam. lib. 2. c. 94. f. 221. col. 2. D.
Angeli cognoscunt singularia per species vniuersalium. lib. 2. cap. 96. fol. 225. col. 2. C.
Angelus intelligit se & Deum per essentiam suam. lib. 2. cap. 98. fol. 227. col. 3. H.
Angeli sunt in loco per operationem. lib. 3. c. 68. f. 370. col. 1. D.
Vtrum vnus angelus alium intelligere possit. lib. 2. cap. 98. fol. 230. col. 4. H.
In successione intellectuum intellectus angelicus succedit actui actui, non autem actus potentiae. lib. 2. c. 101. fol. 235. col. 2. E.
Vtrum angelus necessario simul consideret omnia quae per vnam speciem cognoscere potest. Ibid. col. 3. H.
Quomodo sit intelligendum quod natura vnus angeli non impedit aliorum angelorum cognitionem propter eorum affinitatem & propinquitatem. lib. 2. cap. 98. fol. 231. col. 2. E.

Angeli superiores per vniuersaliores species intelligunt. lib. 2. cap. 98. fol. 232. col. 2. C.
Angelus alia a se per species superadditas intelligit. Ibid.
Angeli quomodo plura simul intelligant. lib. 1. cap. 55. & lib. 2. cap. 101. fol. 235. col. 3. H.
Quomodo in angelis est intellectus agens & possibilis. lib. 2. cap. 96. fol. 224. col. 4. I.
Rationes quibus probatur vnum angelum non cognoscere aliud per eius substantiam, sunt solubiles. libro 2. cap. 98. fol. 230. col. 3. K.
Intellectus angeli totaliter per species intelligibiles est perfectior. Ibidem. fol. 230. col. 1. E.
Oportet in intellectu angelico plures species intellectuales esse. Ibidem. fol. 228. col. 3. I.
Nullus angelus per suam essentiam est sufficiens principium cognitionis omnium. Ibid. lib. 2. cap. 101. f. 235. col. 3. H.
Quomodo essentia angeli ad eius intellectum se habet. Ibid. fol. 227. col. 1. E.
Quomodo angeli indigerunt gratia ad hoc vt conuenterentur in Deum. lib. 3. cap. 51. fol. 289. col. 3. K.
Vtrum angeli inferiores singula ab ipsis exequenda in particulari per visionem diuinam essentiae cognoscant. lib. 3. cap. 80. fol. 326. col. 1. A.
Quomodo inferiores angeli ex virtute superiorum possunt id quod ad superiores spectat. Ibid. fol. 327. col. 2. E.
Quomodo diuersa S. Thomae sententiae de ordinatione angelorum conueniant quantum ad hierarchiarum ordinem. Ibid. fol. 327. col. 3. I.
Concordia S. Th. circa distinctionem ordinum. Ibid.
Angolorum cognitio est indefectibilis. lib. 3. cap. 91. fol. 343. col. 1. A.
Angolorum cognitio est immobilis. Ibid.
Angeli improprie localiter mouentur. libro 3. cap. 102. fol. 358. col. 1. A.
Vtrum motus angeli possit esse continuus. Ibidem.
Vtrum motus localis angeli tempore motum cali mensurante mensuretur. Ibidem. B.
Vtrum motus discretus angeli sit in instanti. Ibid. C.
Angelus non recedit a termino a quo, in instanti, in quo est in termino ad quem. Ibid. fol. 359. col. 3. D.
Vtrum vnus angelus possit simul in pluribus locis esse. lib. 3. cap. 68. fol. 310. col. 3. K.
Vtrum in vno & eodem loco possint plures angeli simul esse. Ibidem.
De modis quibus angeli aliquos mirabiles effectus operantur. lib. 3. cap. 103. fol. 361. col. 1. A.
Quomodo non est angelis naturaliter inditum, vt suam perfectionem in alium finem ordinem. libro 3. cap. 109. fol. 367. col. 3. F.
Vtrum angeli peccauerint, quia conuersi sunt in proprium bonum tamquam in vltimum finem. Ibid. col. 4. K.
Quomodo angelus voluit omnia a se regulari, & suam voluntatem non regulari a superiori. Ibid. fol. 368. col. 3. F.
Angelus non potuit aequalitatem Dei absolutam appetere. Ibidem.
Vtrum peccatum angeli fuerit superbia. Ibidem.
Vtrum supremus angelus peccauerit. Ibidem.
Differentia inter primum angelum peccantem & alios inferiores. Ibidem.
Vtrum inferiores angeli appetierint aequalitatem Dei. Ibid.
Quomodo in intellectu angeli cum peccauit fuit defectus. lib. 3. cap. 110. fol. 370. col. 3. H.
Quomodo inconsideratio ad peccatum angeli se habuit. Ibid. r. Quae fuit causa considerationis in angelo. Ibid. K.
Quomodo ab angelis peccantibus praetermissum est medium rationis. lib. 3. cap. 110. fol. 371. col. 1. C.
Quomodo in angelo peccante fuit iniustitia. Ibid.
Quot mox circa angelorum casum sint ponendae. Ibid. D.
Vtrum omnes angeli in primo instanti habuerint actum liberum & meritum. Ibid. E.
Aliiter conuenit angelo mereri in primo instanti, & aliter in secundo. Ibid. col. 4. G.
Angeli in secundo instanti non meruerunt. Ibid. H.
Quomodo angelus habuit libertatem ad bonum, & malum. Ibidem. fol. 372. col. 1. D.
Via omnium angelorum fuit aequalis. Ibid. col. 2. A.
Vtrum boni angeli simul fuerint viatores & comprehensores. Ibidem. C.
Demeritum potest in eodem instanti cum damnatione in angelis, non autem meritum cum beatitudine. Ibid. D.
Differentia inter instantis praemiationis angelorum & instantis mortis hominum. Ibid. col. 3. H.

Differentia

Differentia inter immobilitatem angelorum & hominum. lib. 4. cap. 95. fol. 533. col. 2. C.
Prima electio angeli primaque apprehensio immobilis est. Ibidem. E.
Quomodo prima apprehensio, & electio angeli fuerit libera. Ibidem.
Quomodo intelligatur angelum post electionem habere liberum arbitrium inflexibile. Ibidem. F.
A N I M A.
Anima intellectiua adueniens, omnes dispositiones praecedentes corrumpuntur. lib. 2. cap. 89. fol. 213. col. 3. H.
Anima intellectiua quomodo per vnionem ad materiam habeat esse. lib. 2. cap. 86. fol. 209. col. 1. A.
Anima intellectiua coniuncta non intelligit se per essentiam suam, sed bene separata. lib. 2. cap. 98. fol. 226. col. 4. F.
Anima intellectiua naturaliter est vni corpori. lib. 2. cap. 68. fol. 162. col. 1. E.
Anima intellectiua est incorruptibilis apud Aristoteli. lib. 2. cap. 79. fol. 193. col. 4. K.
Anima intellectiua multiplicatur secundum contenturam rationem ad corpora. lib. 2. cap. 81. fol. 196. col. 2. E.
Anima intellectiua indiuiduatur ex materia. lib. 2. cap. 75. fol. 183. col. 2. A.
Anima intellectiua quomodo est perfectior coniuncta corpori, quam separata. lib. 2. cap. 68. fol. 171. col. 1. B.
Anima intellectiua est forma naturalis aliquo modo. Ibidem. fol. 170. col. 4. I.
Anima intellectiua non educitur de potentia materiae. Ibidem.
Anima vnus hominis est nobilior anima alterius hominis indiuidualiter, non autem specificiter. lib. 1. cap. 3. col. 2. D.
Anima distinctio non dicitur aequiuoce secundum mentem Aristotelis de anima intellectiua & aliis animabus. lib. 2. cap. 61. fol. 165. col. 2. E.
Anima est mouens, non motum. lib. 2. cap. 65. fol. 168. col. 2. D.
Anima est pars mouens in animalibus. Ibidem.
Anima quanto magis a corpore sensibus retrahitur, tanto magis superiorum recipit impressionem. lib. 2. cap. 81. fol. 198. col. 1. D.
Anima fuisse ante corpora productas, quomodo sit erroneum. lib. 3. cap. 83. fol. 206. col. 2. C.
Anima intellectiua est subsistens. lib. 2. cap. 68. fol. 169. col. 4. K.
Quomodo anima sit tota in qualibet parte. lib. 4. cap. 67. fol. 503. col. 4. F.
Anima intellectiua quomodo ad alias formas materiales se habeat. Ibidem.
Anima intellectiua quomodo non est immersa materiae. lib. 2. cap. 68. fol. 171. col. 3. K.
Quomodo anima mouet corpus per medium. lib. 2. cap. 77. fol. 175. col. 2. C.
Quomodo anima habeat totalitatem essentiae. lib. 2. cap. 72. fol. 176. col. 2. G.
Quomodo anima per habitum ad corpora indiuiduatur. lib. 2. cap. 75. fol. 183. col. 4. I.
Anima intellectiua an perfectior in vnione ad corpus. lib. 2. cap. 83. fol. 203. col. 1. D.
Quomodo anima quantum ad indiuidua ad vniciam perfectionem pertinet. lib. 2. cap. 84. fol. 207. col. 3. F.
Aliiter comparatur anima coniuncta ad motum calis, & aliter separata. lib. 4. cap. 82. fol. 520. col. 4. K.
Anima intellectiua est pura potentia in genere intelligibili. lib. 2. cap. 98. fol. 226. col. 4. H.
Quomodo si anima videret se per seipsum, semper intelligeret de se quid est. lib. 3. cap. 46. fol. 282. col. 3. G.
Quomodo anima intellectiua sit factiua intelligibilium in actu, cum ipsa sit pura potentia in genere intelligibilium. lib. 3. cap. 46. fol. 283. col. 1. A.
Quomodo anima se esse per seipsum cognoscit. Ibid. f. 283. col. 1. A.
Quomodo anima humana ad aequalitatem superiorum possit peruenire. lib. 3. cap. 75. fol. 297. col. 2. E.
Vtrum anima post hanc vitam ordinetur ad vltimum finem priuatum si cum morali decedat. lib. 3. cap. 144. fol. 401. col. 1. B.
De anima passione ab igne cui allegatur proueniente. lib. 4. cap. 90. fol. 259. col. 3. I.
Duplex est animae capacitas ad visionem diuinam. lib. 4. cap. 91. fol. 259. col. 4. H.
Quomodo intelligatur animam beatam non posse mutari de bono in malum. lib. 4. cap. 92. fol. 540. col. 4. G.
Dispositio animae mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis. lib. 4. cap. 95. fol. 532. col. 3. J.
Anima in instanti separationis demereri non potest. lib. 4. cap. 95. fol. 533. col. 2. E.
Immobilitas animae separatae in bono, & malo remanebit in

ipsa corpori reunita. Ibidem.
A N I M A L.
In animalibus brutis forma mouens quomodo est ab extrinseco, vel intrinseco. lib. 2. cap. 47. fol. 145. col. 1. C.
Animalibus brutis quomodo conuenit ex seipsis moueri, & quomodo non. Ibidem.
Animalia irrationabilia sunt liberae actionis, non tamen mouentur libero arbitrio. lib. 2. cap. 48. fol. 145. col. 4. G.
Animalia bruta voluntario communicant. lib. 2. cap. 66. fol. 168. col. 4. H.
Animalia bruta non agunt se ad operationem. lib. 3. cap. 16. fol. 250. col. 1. C.
Animal rationale potest accipi, vt proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positiuas. lib. 3. cap. 54. fol. 60. col. 2. E.
A N I M A T I O.
Omne corporeum quod fit ante animationem, est informe. lib. 4. cap. 44. fol. 475. col. 4. K.
A N N I H I L A T I O.
Potest res annihilata eadem numero reparari. lib. 4. cap. 81. fol. 518. col. 2. B.
Quomodo in rei corruptione, corporeitas annihilari dicitur. Ibidem. col. 4. H.
A P P E T I B I L E.
Appetibile quomodo moueat appetitum. lib. 1. ca. 44. fol. 50. col. 2. B. & lib. 4. cap. 19. fol. 447. col. 4. K.
Non esse, quomodo est appetibile per accidens. lib. 3. cap. 19. fol. 251. col. 4. H.
Appetibile mouet voluntatem. lib. 1. ca. 74. fol. 83. col. 2. B.
A P P E T I T V S.
Appetitus quomodo ad motum animalis se habeat. lib. 2. cap. 82. fol. 201. col. 3. I.
Appetitus scientiae qualis sit. lib. 1. ca. 4. fol. 4. col. 1. A.
Appetitus scientiae quomodo possit esse frustratus. Ibid. col. 4. K.
Quomodo appetitus essendi sit naturalis. lib. 1. ca. 72. fol. 82. col. 3. H.
Appetitus obiectum est bonum vel malum. lib. 1. ca. 96. fol. 94. col. 2. F.
Appetitus non tendit ad infinitum. lib. 1. c. 101. fol. 102. col. 4. K.
Quomodo in appetitu inferiori est peccatum, quia non regulatur per superiores. lib. 3. cap. 109. fol. 370. col. 2. E.
Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum. lib. 3. cap. 16. fol. 249. col. 4. K.
A P V D.
Ista praepositio apud, substantiam importat & distinctionem. lib. 4. cap. 5. fol. 423. col. 1. E.
A Q V A.
Aqua quomodo frigiditas sit naturalis, & quomodo ab ea remoueri potest. libro 1. cap. 79. col. 3. K.
Vtrum motus naturalis aquae sit tantum ad medium, libro 3. ca. 100. folio 494. col. 2. K.
Aqua est materia sacramenti baptismi. lib. 4. cap. 59. fol. 494. col. 2. K.
Non oportet aquam quae est materia baptismi, esse omnino simplicem. Ibidem. folio 494. col. 4. K.
Aqua fuit per verbum Dei baptizatum a Ioanne, sanctificata, Ibidem. folio 495. col. 1. B.
A R G V M E N T V M.
In diuinis quantum ad absoluta videlicet, ista vni idem quod diuina essentia, ergo sunt idem inter se, non autem quantum ad relationa. libro 4. cap. 19. folio 448. col. 3. F.
A R S.
Formae artis non consequuntur artis actionem, libro 2. cap. 76. folio 188. col. 3. K.
Quomodo bonitas diuina arti comparatur. lib. 1. ca. 81. fol. 87. K.
Quomodo ars sit virtus, libro 1. cap. 93. folio 98. col. 4. K.
A R T I C V L V S.
De articulis Parisiensibus. libro 2. cap. 93. folio 221. col. 3. F.
A S S V M P T I O.
Vtrum sufficiens ratio sit quare Deus creaturam irrationalem in vnitate personae non assumpserit, quia ipsius non est per se agere. libro 4. cap. 55. folio 488. col. 1. B.
Vtrum indistinctio naturae suppositi sit sufficiens ratio quare non sit assumpta natura angelica a Deo. Ibid. fol. 488. col. 4. F.
A V E R R O I S.
Atraxit Auerroem intellectus nobiscum vniatur secundum esse. libro 2. cap. 59. folio 159. col. 2. E.
Quomodo apud Auerroem intellectus copulatur nobiscum per phantasmata, Ibidem. folio 160. col. 4. F.
Secundum Auerroem Deus de rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem. lib. 1. ca. 50. folio 57. col. 4. F.
A V T H O R I T A S.
Quid proprie uoce auctoritatis importet. lib. 4. cap. 23. fol. 444. col. 8. G.

AVXI

Cognoscens aliquam naturam perfecte, omnem modum eius quo haberi potest cognoscit. lib. 1. cap. 50. fol. 57. col. 1. B.
Quomodo cognitio an est, precedat cognitionem quid est. lib. 1. cap. 66. folio 71. col. 4. K.
Cognitio incompleta est imperfectior cognitione completa. lib. 1. cap. 59. fol. 67. col. 2. E.
Localis distantia non impedit cognitionem substantiae separatae. lib. 2. cap. 96. fol. 24. col. 4. K.
De cognitione intuitiva & abstractiva. libro secundo. ibidem, folio 225. col. 3. H.
Cognoscere aliquid in causa est illud vniuersaliter cognoscere. lib. 1. cap. 66. fol. 73. col. 4. I.
Magis & vicinius aliquid coniungitur Deo cognoscendo quam aliquam eius similitudinem participando. libro tertio. ca. 2. folio 260. col. 3. F.
Cognitio quae fit per aliquid nobis naturaliter inditum, est naturalis. lib. 3. cap. 46. fol. 282. col. 4. H.
Cognosci aliquid dupliciter potest, scilicet in seipso & in alio. lib. 4. cap. 1. folio 419. col. 3. D.
Ex sensibilibus in Dei cognitionem perfectam perueniri potest. ibidem. fol. eodem col. eadem. E.
Aliiter ordinantur cognitiones quid & quia circa habitus quam circa animam. lib. 3. cap. 46. fol. 284. col. 1. D.
Cognitio quam habet mens de Deo ex seipso, non excedit genus cognitionis ipsius ex sensibilibus. lib. 3. cap. 47. folio 285. col. 1. B.
Omnis cognitio à diuina cognitione regulatur. lib. 3. cap. 64. folio 304. col. 4. I.
Intellectus humanus potest ascendere in Dei cognitionem per processum creaturarum a Deo ordine quodam tamquam per quandam viam. lib. 4. cap. 1. fol. 419. col. 1. B.
Cognitio hominis de Deo in hac vita non est proprie intellectiva nisi intuitus. ibidem. fol. 420. col. 1. E.
Perfecta rei cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. lib. 2. cap. 1. fol. 104. col. 3. I.
Cognoscens perfecte aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi. lib. 1. ca. 50. fol. 57. col. 2. C.
Qui cognoscit rem in vniuersali tantum cognoscit eam in potentia. lib. 3. cap. 75. fol. 321. col. 2. E.
C O M P L E X V M.
In complexu importatur comparatio incomplexi ad rem. libro 1. cap. 59. fol. 65. col. 3. I.
C O M P O S I T I O.
De compositione & ordine quomodo se habeant adinuicem. lib. 4. cap. 35. folio 468. col. 3. F.
Compositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere compositionem ex parte rei. lib. 1. cap. 58. fol. 64. col. 2. A.
Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit. lib. 1. ca. 59. folio 65. col. 2. D.
C O N C I L I V M.
De conciliis & additione ad concilia. lib. 4. ca. 25. fol. 457. col. 4. F.
Romani pontificis auctoritas auctoritate concilii superior est. ibidem. littera. I.
C O N C V B I N A.
Quid nomen concubinae intelligitur in scriptura, quando plures habere concubinas permittitur. lib. 3. ca. 125. fol. 385. col. 3. H.
C O N F E S S I O.
De confessionis institutione & necessitate. lib. 4. cap. 72. fol. 506. col. 4. G.
Quomodo Papa in confessione potest dispensare. ibidem, folio 507. col. 4. I.
Per confessionem & baptismum aliquando confertur gratia secundum quod sunt in proposito tantum, aliquando secundum quod sunt in actu. ibidem. K.
C O N F I R M A T I O.
Quare confirmatis fit signum crucis in fronte. libro quarto, cap. 60. fol. 495. col. 3. H.
Apostoli in exhibitione sacramenti confirmationis quandoque Christum suum viderunt. lib. 4. cap. 60. fol. 495. I.
Sacramentum confirmationis a solis pontificibus ex officio confertur, licet etiam simplex sacerdos ex Papae commissione hoc possit. ibidem. K.
Quis fit minister necessarius in sacramento confirmationis, ibidem. col. 4. F.
Per sacramentum confirmationis constituitur quis in quadam status existentia. lib. 4. cap. 73. fol. 511. col. 1. A.
C O N I V G A T V S.
Quomodo aliqui coniugati sunt perfectiores aliquibus continentibus. lib. 3. cap. 137. fol. 395. col. 2. D.
C O N I V N C T I O.
Quare coniunctio mentis ad Christum in spiritali sanatione requiritur. lib. 4. cap. 72. fol. 507. col. 1. A.

C O N S C I E N T I A.
Liberari a conscientia offensa praeterita dupliciter potest intelligi. lib. 4. cap. 54. fol. 487. col. 1. B.
C O N S I L I V M.
Consilium est de meliori bono. libro 3. ca. 139. fol. 396. col. 4. K.
C O N T I N G E N S.
Contingens vt futurum cognoscitur, dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 67. fol. 74. col. 1. E.
C O N T R A R I V M.
Quae secundum naturam sunt contraria, in intellectu definiuntur contraria esse. lib. 2. cap. 55. fol. 152. col. 4. K.
Contrarias formas contrarietatem amittere in intellectu, est signum quod natura intellectualis neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita. lib. 2. cap. 55. ibidem.
Quomodo intelligatur contrarietas in intellectu. lib. 2. cap. 76. folio 118. col. 4. I.
Rationes contrariorum simul cognoscuntur. libro primo, cap. 71. folio 80. col. 1. E.
Quare species contrariorum in intellectu non sunt contrariae. libro 3. cap. 82. fol. 329. col. 3. K.
Vnum contrarium est causa cognoscendi alterum. libro 2. ca. 50. folio 148. col. 1. C.
C O N T R I T I O.
Quomodo ex contritione potest omnis obligatio ad penam remitti. lib. 3. cap. 158. fol. 414. col. 3. H.
Vehementia contritionis ex duobus attendi potest, lib. 4. cap. 72. fol. 506. col. 4. K.
Contritio non est pars integralis sacramenti poenitentiae nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur. ibidem fol. 509. col. 2. A.
Contritio est res & sacramentum poenitentiae exterioris secundum quod habet efficaciam sanandi peccatum. ibidem. E.
C O N V E R S I O.
Conuersio panis in corpus Christi est successio substantiarum, non autem substantialis. lib. 4. cap. 63. fol. 497. col. 4. G.
Quomodo conuersio panis in corpus Christi, est causa quod Christus sit in sacramento. lib. 63. fol. 497. col. 4. G.
Verum per solam conuersionem substantiae in substantiam absque motu locali possit corpus Christi in altari esse. ibidem. I.
Si substantia panis in conuersione resolueretur in materiam primam, materia prima esset sine forma. ibidem. fol. 502. col. 4. I.
Quomodo aliquid ex vi conuersionis dicatur esse in sacramento. lib. 4. cap. 64. fol. 499. col. 3. I.
Quomodo anima Christi sit in Eucharistia ex vi conuersionis. ibidem.
Verum in Eucharistia in die coenae consecrata fuisse corpus Christi constitutum per animam, si in triduo mortis fuisse consecratum. ibidem. K.
Quomodo se habeat conuersio praedicta ad dimensiones corporis Christi. ibidem.
Verum prius nos conuertamur ad Deum quam ipse ad nos. lib. 3. cap. 149. fol. 405. col. 2. A.
C O R P V S.
De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum. lib. 4. cap. 63. fol. 468. col. 2. B.
Nullum corpus agit nisi moueatur. lib. 2. cap. 20. & 65. folio 119. col. 1. D.
Corpora inferiora vt mota naturalibus motibus considerantur vt mota tantum, non autem vt mouentia. lib. 3. cap. 22. folio 255. col. 2. E.
Vtrum corpus possit agere in aliquod situatiter distans immediate. lib. 3. cap. 68. fol. 311. col. 4. H.
Corpus superius magis formale est quam inferius. lib. 3. cap. 82. folio 329. col. 1. E.
Corpora inferiora cum contrarietate perficiuntur. ibidem. folio 329. col. 2. C.
Triplex corpora inferiora ad superiora comparari possunt. lib. 336. col. 2. E.
Quomodo inferiora corpora aliquando propter indispotionem materiae resistentiam primae regulae non sequuntur. lib. 3. cap. 110. fol. 371. col. 1. E.
Corpus oportet animae proportionatum esse. lib. 4. cap. 33. folio 464. col. 3. F.
Corpus Christi sub sacramento duplicem habet praesentialem, quarum vna sibi conuenit mediante alia. libro 4. cap. 63. folio 497. col. 1. B.
Corpus Christi potest dici esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter & indiuisibiliter. lib. 4. cap. 64. fol. 500. col. 3. F.
Corpus Christi quomodo incipiat sub speciebus panis esse. lib. 4. cap. 63. fol. 497. col. 3. H.
Virtute diuina duo corpora simul esse possunt. lib. 4. cap. 87. folio 527. col. 1. A.
Duo corpora non naturaliter simul esse in eodem loco. ibidem. D.
C O R R V P T I O.

C O M M E N T A R I O R V M.
C O R R V P T I O.
Omnis corruptio fit per separationem formae a materia. lib. 2. cap. 55. fol. 150. col. 4. K.
Corruptibile secundum naturam quomodo potest incorruptibile fieri. lib. 2. cap. 89. fol. 211. col. 2. B.
Quomodo corruptio fit vel non fit praeter intentionem naturae. lib. 3. cap. 6. fol. 241. col. 4. I.
Quare virtute naturae non potest corruptum reparari. lib. 4. ca. 81. fol. 517. col. 3. I.
Per diuinam virtutem possunt corrupta in integrum reuocari. ibidem fol. 518. col. 1. D.
C R E A T I O.
Quomodo in creatione aliquid aliter se habet nunc & prius. lib. 2. cap. 16. fol. 117. col. 1. D.
Creatio alia creatione non creatur. lib. 2. cap. 18. fol. 117. col. 1. I.
Creare non est nisi potentia infinita. lib. 2. cap. 20. fol. 119. col. 4. I.
Quomodo creatio & conseruatio distinguantur. lib. 3. cap. 65. folio 305. col. 4. K.
Ideo creatio est res aliqua quia creatura realiter dependet a Deo. lib. 1. cap. 18. fol. 117. col. 4. G.
Quomodo in creatione non est successio. lib. secundo, capitulum 19. fol. 118. col. 3. F.
Quomodo ideo in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit. lib. 2. cap. 19. ibidem. K.
Quomodo in creatione fit terminus a quo & terminus ad quem. lib. 2. cap. 19. ibidem. I.
C R E A T V R A.
Creatura dicitur conuenienter similis Deo, non autem econuerter. libro primo, cap. 29. fol. 34. col. 4. K.
Creatura non potest esse sine relatione ad Deum. libro 2. ca. 93. fol. 210. col. 2. D.
Creatura quanto magis à diuina bonitate distat tanto eius perfecta bonitas maiorem multipliciter requirit. lib. 3. cap. 20. fol. 252. col. 3. K.
Creatura participatione ipsius esse dicitur ens. ibidem folio 253. col. 2. A.
Vtrum creaturarum multiplicatio sit de perfectione diuina. lib. 1. cap. 75. fol. 83. col. 4. I.
Procellus creaturarum à Deo, à nobis imperfecte cognoscitur. lib. 4. cap. 1. fol. 419. col. 4. K.
Procellus creaturarum à Deo ipsum Deum non includit tanquam intrinsecum principium, licet eius extrinsecum principium sit. ibidem. fol. 420. col. 1. D.
Quomodo omnis creatura substantiam Dei repraesentat. lib. 4. cap. 7. fol. 425. col. 1. C.
Sola creatura rationalis est capax directionis ad suos actus, etiam secundum individuum. lib. 3. cap. 113. fol. 375. col. 1. D.
Creatura rationalis rationem prouidentialem cognoscere potest. ibidem. col. 2. B.
C V L P A.
Quomodo defectus naturae possit dici habere rationem culpae. lib. 4. cap. 52. fol. 482. col. 3. I.
Quomodo defectus naturae sint culpabiles, quamuis sint naturales. lib. 4. cap. 52. fol. 483. col. 2. D.
Quomodo culpa originalis est in actu virtutis generatiuae. ibidem. fol. 483. col. 3. G.
Quomodo defectus naturae in prolem transfundatur sub ratione culpae, licet in parente rationem culpae non habeat. lib. 4. cap. 52. folio 484. col. 1. B.
D A M N A T V S.
De damnatorum verme, scilicet de remorsu conscientiae. lib. 4. cap. 90. fol. 528. col. 1. B.
Defectus naturales in corporibus damnatorum non reparantur. lib. 4. cap. 89. fol. 527. col. 3. I.
Quomodo corpora damnatorum à sensibilibus rebus laedi possunt. ibidem. fol. 527. col. 4. I.
Quomodo dolor ex intentionali forma possit in damnatis euari. ibidem. fol. 528. col. 1. C.
Quomodo spiritus damnati igni corporeo alligentur. lib. 4. cap. 90. fol. 528. col. 3. I.
Dolor spirituum damnatorum per alligationem, duplicem habet causam. ibidem. col. 4. F.
De steru damnatorum. lib. 4. cap. 90. fol. 528. col. 3. I.
Quomodo voluntas damnatorum est immutabilis in malo. lib. 4. cap. 93. fol. 531. col. 2. C.
Quid sit illa dispositio quae aliquid vt vltimus finis a damnata desideratur. lib. 4. cap. 95. fol. 528. col. 3. F.
Vtrum ex dispositione acquisita in vita voluntas damnati immobilis sit in malo. lib. 4. cap. 95. fol. 528. col. 3. F.
Vtrum voluntas damnatorum possit velle bonum. lib. 4. ca. 95. fol. 528. col. 3. F.
D E L E C T A T I O.
Delecatio quomodo est appetibilis & bona per se. lib. 3. ca. 26. folio 263. col. 4. K.

Delecatio quomodo se habeat ad vltimum finem, ibidem, folio 265. col. 1. E.
Delecatioes cibi & venereorum non sunt propter se. lib. 4. ca. 83. fol. 521. col. 2. A.
Delecatio est appetenda ex operationibus quas consequitur. lib. 3. cap. 26. fol. 263. col. 4. K.
Quomodo in naturalibus delecatio est propter operationem. lib. 3. cap. 26. fol. 264. col. 1. D.
Vtrum delecatio beati ordinetur ad aliquid aliud. lib. 3. cap. 26. folio 265. col. 1. E.
De spiritalibus delecatationibus. libro 1. cap. 5. fol. 5. col. 2. D.
Delecatationes spiritalis sunt corporalibus potiores. lib. 3. cap. 63. fol. 303. col. 2. A.
Vtrum gaudium & delecatio sint operationes. libro primo cap. 90. fol. 94. col. 3. I.
Quomodo delecatio rationem quietis habeat. libro primo, ca. 90. ibidem. col. 4. H.
Quomodo inter se se habeant gaudium & delecatio. ibidem, folio 95. col. 1. A.
De ordine delecatationis ad operationem. libro 4. capitulo 83. folio 522. col. 2. E.
D A E M O N.
Daemones dum aliqua praesentant, non illuminant mentem. lib. 3. cap. 154. fol. 410. col. 3. K.
D E S I D E R I V M.
Desiderium dupliciter accipitur. lib. 3. cap. 62. fol. 302. col. 2. D.
Omnia alia desideria à desiderio cognitionis in aliis rebus quiescere possunt. lib. 3. cap. 50. fol. 289. col. 1. E.
Quomodo naturale desiderium feruit in cognitum. libro 1. cap. 5. folio 5. col. 1. D.
Vtrum per diuinam visionem omne desiderium animae separatae impleatur. lib. 3. cap. 63. fol. 303. col. 3. G.
Motus desiderii ad bonum non potest esse nisi à Deo. lib. tertio cap. 95. fol. 349. col. 3. G.
Desiderans à desiderato spiritaliter mouetur. lib. 3. cap. 64. fol. 304. col. 3. G.
Cuiusque sufficit id quod habet, non querit aliud extra ipsum. lib. 4. cap. 92. fol. 536. col. 1. B.
D B T E R M I N A N S.
Quomodo determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliam quam eius speciem. libro 3. cap. 4. fol. 239. col. 4. H.
D E V S.
Dei nomine quomodo significatur id quo maius cogitari non potest. libro 1. cap. 11. fol. 12. col. 2. C.
Deus est infinita potentiae intensus secundum Arist. lib. 1. ca. 20. fol. 20. col. 4. H.
Quomodo de Deo fit aut non fit demonstratio. lib. 1. cap. 25. fol. 31. col. 1. E.
Deus non potest facere praeteritum non fuisse. lib. 2. cap. 25. fol. 12. col. 1. B.
Deus quomodo ad creaturam refertur. lib. 2. capitulo 11. fol. 11. col. 1. D.
Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam producat. lib. 2. cap. 26. fol. 128. col. 1. C.
In Deo suum agere est suum intelligere & suum velle, libro secundo, cap. 35. fol. 140. col. 3. E.
Deus alia intelligit in seipso. lib. 1. cap. 46. fol. 55. col. 3. K.
Diuina essentia ad res se habet non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognititas. libro 1. ca. 57. fol. 57. col. 1. A.
Deus operatur propter finem. lib. 3. ca. 17. fol. 251. col. 1. A.
Deum immediate mouet primum mobile. lib. 3. cap. 68. fol. 309. col. 2. C.
Deus in remotissima agit. lib. 3. cap. 77. fol. 323. col. 3. I.
Omnia sunt ab aeterno realiter praesentia Deo. libro primo, cap. 68. folio 75. col. 3. H.
Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt in potentia. lib. 2. cap. 12. folio 112. col. 1. D.
Deus nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundum rationem. lib. 1. cap. 32. fol. 38. col. 4. G.
Deum esse omnium boni bonum dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 40. fol. 45. col. 1. E.
Quomodo intelligitur quod intellectus Dei videret, si inteligeret alia à se. lib. 1. cap. 49. fol. 59. col. 4. E.
Deum intelligere aliquid extra se, dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 3. K.
Deus conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa. ibidem folio 55. col. 2. E.
Vtrum intellectus Dei à rebus intellectis dependeat. libro primo, cap. 51. fol. 57. col. 4. K.
Quid est Deum intelligere essentiam suam vt propriam alicuius rationem. lib. 1. cap. 54. fol. 60. col. 4. K.
Deus

Deus cognoscit alia in quantum est eis causa. lib. 1. cap. 65. fol. 70. col. 2. D
 Vtrum Adam & antichristus coexistant Deo. libro primo, capi. 66. fol. 72. col. 4. K
 Quomodo res temporales dicuntur Deo coexistere. Ibidem col. 3. K
 Deus sua actione nihil sibi acquirit. lib. 3. ca. 18. fol. 25. col. 3. F
 Deus quomodo agit propter suum bonum. libro tertio, capi. 24. folio 260. col. 1. E
 Magis & vicinius aliquid coniungitur Deo cognoscendo quam aliquam eius similitudinem, participando. libro tertio, capi. 25. folio 260. col. 3. F
 Quomodo videbimus Deum facie ad faciem. libro tertio, capi. 51. folio 390. col. 3. I
 Deus volendo se vult omnia quae in ipso sunt. libro primo, capi. 75. folio 84. col. 1. E
 Quomodo quaedam magis elongantur a Deo, & quaedam minus. lib. 3. cap. 72. folio 318. col. 2. E
 Deus est in omnibus rebus, quia omnibus dat esse, & illas conseruat. lib. 3. cap. 68. fol. 311. col. 2. E
 Quomodo intelligitur Deus esse vbique & in omnibus rebus. libro 3. cap. 68. fol. 309. col. 2. E
 Quomodo se habeat Deus ad contingentia & necessaria. lib. 1. cap. 85. folio 90. col. 3. I
 Quicquid Deus potuit potest. lib. 1. cap. 83. fol. 90. col. 1. D
 Deus non potest non velle quod vult. Ibidem col. 1. B
 Quomodo Deus non vult alia ex necessitate licet illa velit vt ad suam bonitatem ordinata tanquam ad finem. libro 1. capi. 81. folio 84. col. 1. B
 Vtrum possibile sit Deum nihil velle. lib. 1. cap. 80. fol. 86. col. 4. G
 Dupliciter dicuntur esse in Deo exemplariter. lib. 1. capi. 93. fol. 99. col. 2. E
 Deus vult alia a se in quantum volendo se & bonitatem suam vult eam in alia diffundi. lib. 1. cap. 96. fol. 100. col. 2. E
 Deus comparatur ad omnia sicut ad id quod est in potentia. lib. 3. cap. 100. fol. 355. col. 2. E
 Ex eo quod Deus noceat damnatis, non dicitur aliquo modo secundum suam naturam malus. lib. 3. cap. 107. fol. 366. col. 1. E
 Deus dispositionem naturalem in subiecto corporeo non requirit. lib. 3. cap. 156. fol. 433. col. 1. C
 Quomodo potest dici Deus nouiter vnitus humanae naturae. lib. 4. cap. 49. fol. 499. col. 2. A
 Quia Deus est totus actus, oportet vt totam substantiam rei producat. lib. 2. cap. 16. fol. 115. col. 4. F

D I F F E R E N S.
 Differens quomodo est relatiuum. lib. 1. cap. 17. fol. 18. col. 1. D
 Quomodo distinguuntur differens & diuersum. ibid. col. 2. E
 Quomodo differentia est extra essentiam generis. lib. 1. cap. 24. fol. 28. col. 4. I
 Quomodo differentia conducit ad esse. ibid. fol. 29. col. 1. E
 Differentia ex forma diuersitatem speciei inducit. lib. 2. cap. 93. fol. 220. col. 2. D

D I F F I N I T I O.
 Quomodo partes definitionis comparentur ad definitum, sicut formale ad materiale. lib. 2. cap. 58. fol. 159. col. 3. F

D I L E C T I O.
 Dilectionis differentia ab aliis gratiae donis. libro tertio, cap. 154. fol. 411. col. 3. G
 Dilectionis effectus est conformitas voluntatis. lib. 3. cap. 151. folio 406. col. 4. K
 Vtrum dilectio Dei sit melior eius cognitione. libro 3. capi. 26. folio 266. col. 1. A
 Quomodo dilectio secundum sanctum Thomam praeminet eius cognitioni. ibidem col. 2. A
 Vtrum dilectio magis Deo coniungat quam cognitio. ibidem. col. 4. K

D I M E N S I O.
 De dimensionibus interminatis. lib. 4. cap. 81. fol. 519. col. 1. B

D I S P O S I T I O.
 Dispositiones materiae ad formam quomodo sint priores in essendo. lib. 2. cap. 71. fol. 176. col. 3. I
 Dispositiones ad formam quomodo sint priores forma. lib. 2. cap. 71. libid. col. 4. H
 Quomodo generans hominem causat dispositiones pro forma. lib. 2. ca. 89. fol. 212. col. 4. F
 Nihil est susceptiuum formae sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illam eleuetur. lib. 3. cap. 53. fol. 291. col. 4. I
 Deus per se & per suam sapientiam ordinem etiam rerum minimarum disponit. lib. 3. cap. 77. fol. 323. col. 2. E

D I S T I N C T I O.
 Si diuersa agentia non ordinata, sint causa distinctionis rerum, erit ad casu. lib. 2. capi. 41. fol. 138. col. 4. F
 Quomodo possint aliqua esse causa distinctionis realis, & tamen ipsa sola ratione distingui. lib. 4. cap. 24. fol. 456. col. 3. K
 Distinctio non inuenitur inter aliqua nisi per aliquam oppositionem. lib. 4. libid. fol. 454. col. 3. F
 Per oppositionem affirmationis & negationis distinguuntur entia a non entibus. ibidem. col. 3. H
 Quid ad formalem distinctionem positiuam aliquorum requiratur. lib. 4. libid. fol. 454. col. 4. K
 Dupliciter potest intelligi in prima rerum productione distinctionem non fuisse. lib. 2. cap. 39. fol. 137. col. 4. F
 Diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam. lib. 2. ca. 44. fol. 142. col. 1. D

D I V I T I A E.
 Quomodo liceat habere diuitias. lib. 3. cap. 127. fol. 386. col. 3. K
 Conueniens est vt religiosi tantas in communi diuitias habeant quantum ad eorum sustentationem conuenientem. requiruntur. lib. 3. cap. 133. fol. 191. col. 2. A

D I V T V R N V M.
 Res tanto est diuertior, quanto eius causa est efficacior. lib. 1. cap. 43. fol. 50. col. 1. C

D O C E R E.
 Interius docere est proprium opus Dei. libro 4. capi. 17. fol. 445. col. 4. G

D O M I N I V M.
 Homini conuenit dominium per accidens, Deo vero per naturam. lib. 3. cap. 119. fol. 378. col. 4. K

D O N A T I O.
 Donatio qua pater donauit filio, nullam eius indigentiam ostendit. lib. 4. cap. 84. fol. 426. col. 3. F
 Quis proprie dicitur habere aliquod donum per modum habitus. lib. 4. cap. 70. fol. 505. col. 1. C

D V R A T I O.
 Vtrum res creata necessario per aliquod tempus duret. lib. 3. ca. 65. fol. 306. col. 2. D

E A D E M.
 Quae vni & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. lib. 2. cap. 9. fol. 109. col. 3. F

E F F E C T V S.
 Effectus per accidens quomodo in caelum referri possit. libro 3. cap. 86. fol. 337. col. 2. D
 Quid sit effectus esse adaequatum suae causae. libro 1. cap. 3. folio 2. col. 4. I
 Oportet effectus causas proportionari. libro 2. capi. 15. folio 114. col. 1. E
 Effectus vniuersalis causam vniuersalem requirit. lib. 2. cap. 21. fol. 120. col. 4. I
 Vnus effectus non potest simul a pluribus causis totalibus eiusdem generis esse. lib. 3. cap. 68. fol. 311. col. 1. D
 Effectus non potest esse immaterialior sua causa. lib. 2. capi. 62. fol. 166. col. 3. K
 Effectus Dei quomodo in diuina essentia cognoscantur. lib. 3. ca. 36. fol. 396. col. 2. D
 Non omnes effectus diuinae virtutis cognosci possunt. lib. eod. ibidem. col. 3. F
 Diuersitas effectuum corporalium etiam in corpora caelestia referretur, & non tantum in causas particulares. lib. 3. cap. 84. folio 332. col. 1. D
 Effectus nobiliores in illis inferioribus requirunt agentia sui generis. lib. 2. cap. 76. fol. 188. col. 1. D
 Prima causa existente necessaria, potest effectus esse contingens. lib. 1. cap. 67. fol. 75. col. 4. K
 Quomodo prima causa existente necessaria, non potest effectus non euenire. ibid. I
 De contingentia & necessitate effectus. ibid. fol. 74. col. 4. H
 Vtrum maius sit videre diuinam essentiam in se quam omnes eius effectus in ipsa. lib. 3. cap. 56. fol. 356. col. 2. D
 Vtrum omnes effectus a Deo producibiles cognosci possint, ibidem. col. 3. F
 Contingit malum in esse suo esse propter defectum causae secundae, dato quod in prima causa nullus sit defectus. lib. 3. cap. 71. fol. 316. col. 2. E
 Perfectio effectus determinat perfectionem causae. lib. 3. cap. 69. fol. 312. col. 3. H
 Sapientis voluntas ex hoc quod est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur. lib. 1. cap. 81. fol. 87. col. 4. I
 Effectus per accidens non habet causam per se. lib. 3. cap. 86. folio 337. col. 1. E
 Aliqui effectus per accidens sunt in ordine ad caelestia corpora. ibidem. col. 2. D
 Quomodo aliquis effectus per accidens possit in ordine ad virtutem caelestem esse per se. lib. 3. ca. 92. fol. 345. col. 1. B

Quomodo

Quomodo posita causa per se, qua posita necesse est effectum produci, non est necesse semper effectum euenire necellario absolute. lib. 3. cap. 94. fol. 348. col. 1. A
 Dupliciter inuenit ordo alicuius effectus esse certus. ibi. col. 2. D
 Dupliciter contingit effectum esse suae causae proportionatum. lib. 3. cap. 99. fol. 354. col. 1. D
 Quod sit virtute corporum caelestium, est effectus naturalis. lib. 3. cap. 104. fol. 362. col. 1. A
 Dupliciter potest intelligi effectum perfecte a causa procedere. lib. 4. cap. 25. fol. 458. col. 1. B

E L E C T I O.
 Vtrum electio semper per liberum arbitrium sit. lib. 1. ca. 88. folio 92. col. 4. G
 Optime inferitur caeli non esse causam electionis nostrae, quia intelligentia est eius causa immediata. lib. 3. cap. 85. fol. 333. col. 3. I
 Virtutes & vitia sunt electionum principia propria. ibidem. folio 334. col. 2. C
 Quomodo electiones humanae aliquo modo ex impressione corporum caelestium occasionantur. lib. 3. cap. 85. fol. 335. col. 3. H
 Quomodo corpora caelestia in nobis sine causa electionis per modum passionis. lib. 3. cap. 92. fol. 344. col. 1. D
 Vtrum electio humana in volitionem angelicam tanquam in suam regulam sit reducenda. lib. 3. cap. 91. fol. 342. col. 4. K
 Substantiae intellectuales suat secundum electionem mutabiles. lib. 3. cap. 112. fol. 374. col. 1. E

E L E M E N T V M.
 Elementa manent virtute in mixto. lib. 2. ca. 56. fol. 155. col. 1. B
 Elementa sunt incorruptibilia secundum totum, corruptibilia autem secundum partem. lib. 2. cap. 90. fol. 214. col. 4. H

E M A N A T I O.
 Quomodo emanatio sensibilis sit inter emanationes vitales connumeranda. lib. 4. cap. 11. fol. 430. col. 4. F

E N S.
 Ens nominaliter sumptum est quod diuiditur in decem genera rerum. lib. 1. cap. 25. fol. 30. col. 2. C
 Quomodo ens fiat ex non ente simpliciter. lib. 2. cap. 16. fol. 115. col. 3. H
 Ens non ponit in alicuius diffinitio. lib. 1. cap. 25. fol. 31. col. 1. D
 Si ens ponatur vniuocum, oportet poni ipsum esse genus. lib. 1. cap. 32. fol. 38. col. 2. D
 Vtrum ens & alia nomina analogice dicta de Deo & creatura, vniuocum conceptum dicantur. lib. 1. cap. 34. fol. 41. col. 3. H
 Nobiliora in entibus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere. lib. 2. cap. 92. fol. 219. col. 1. E
 Nobiliora in entibus quantum possibile est multiplicantur. ibid. B

E P I S C O P A T V S.
 Episcopalis potestas est alius ordinibus superior. libro 4. cap. 76. fol. 512. col. 4. H
 Vtrum episcopatus sit ordo. ibidem. K
 Quomodo epalis potestas sacerdotale excellat. fol. 513. col. 1. E
 Potestas episcopalis & iurisdictionis & ordinis. ibidem. col. 2. D

A E Q V A L I T A S.
 Aequalitas inter diuinas personas est relatio rationis. lib. 4. ca. 11. fol. 435. col. 4. K

E R R O R.
 Error non est in principiis, sed tantum in conclusionibus. lib. 1. cap. 61. fol. 68. col. 1. B
 In simplicibus error circa essentialia totaliter rei cognitionem excludit. lib. 3. cap. 118. fol. 368. col. 1. C
 Quicumque errat circa Deum, ipsum non cognoscit. ibid. col. 2. A

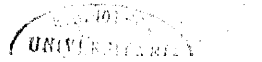
E S S E.
 Esse est primum causatum. lib. 2. cap. 21. fol. 120. col. 2. D
 Esse animae intellectus quomodo est variabile. lib. 4. cap. 82. folio 520. col. 2. B
 Esse Dei est intelligere. lib. 1. cap. 50. fol. 56. col. 1. E
 Esse animae intellectus sibi primo conuenit. libro 2. cap. 68. folio 170. col. 4. I
 Esse animae intellectus & hominis est idem. ibidem. col. 1. C
 Esse per se consequitur formam. lib. 2. cap. 55. fol. 151. col. 2. I
 Esse non conuenit rei in essentiam. lib. 2. cap. 52. fol. 149. col. 4. K
 Quomodo accipitur esse cum dicimus quod cognoscimus deum esse, & similiter in aliis. lib. 1. cap. 12. fol. 10. col. 4. H
 Quomodo in esse rei temporalis inueniatur successio. lib. 1. ca. 15. folio 16. col. 2. A
 Esse substantiale quomodo per accidens attingitur a tempore. lib. 1. cap. 20. fol. 22. col. 1. D
 Esse diuinum limitari non potest. lib. 1. cap. 24. fol. 29. col. 2. C
 Esse diuinum non potest esse terminus generationis. lib. 1. cap. 26. fol. 32. col. 1. C
 Esse diuinum non potest esse actus rei a se distinctae. lib. 1. cap. 27. fol. 33. col. 1. D

Esse simpliciter est proprius effectus Dei. libro 2. cap. 21. folio 120. col. 3. I
 Esse est prius generatione effectibus aliarum causarum. ibidem. folio 121. col. 3. H
 Esse substanti non conuenit nisi quod est entis in quantum ens. lib. 2. cap. 52. fol. 149. col. 1. A
 Secundum esse intellectuale magis est aliquid multiplicabile. quod secundum esse naturale. lib. 2. cap. 92. fol. 219. col. 3. I
 Impossibile est aliquid esse actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur. lib. 3. cap. 24. fol. 28. col. 3. K
 Quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, & est intrinsecum rei designatae. ibidem. fol. 29. col. 1. D
 Vnum esse vnam formam requirit. lib. 2. cap. 58. fol. 158. col. 1. E
 Comparatio esse diuini ad esse commune. lib. 1. cap. 26. fol. 32. col. 4. F
 Comparatio quidditatis ad esse. lib. 1. cap. 42. fol. 47. col. 3. F
 Duorum si substantialiter distinguantur, non est vnu esse. lib. 1. cap. 42. fol. 46. col. 4. K
 Esse est perfectius quam viuere. ibidem. cap. 28. fol. 33. col. 3. K
 Esse imaginabile est medium inter esse formae omnino materiale & esse intelligibile. lib. 2. cap. 96. folio 223. col. 2. C
 Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse. lib. 3. ca. 7. fol. 242. col. 1. E
 Vtrum omnia naturaliter appetant esse. libro 3. cap. 19. fol. 251. col. 4. G
 Substantia simplex participat esse secundum id quod est. libro 3. cap. 20. folio 252. col. 2. E
 Creatura participatione ipsius esse dicitur ens. ibidem. col. 2. A
 Quod potest esse, potest etiam non esse. libro 2. cap. 30. folio 130. col. 4. A
 Esse rerum intellectarum ad extra non est ipsum intelligi sicut accidit in intentione intellecta. lib. 4. cap. 11. fol. 432. col. 4. F
 Quomodo bene ostenditur quod idem est esse verbi diuini & diuini intellectus, quia intelligere est substantia diuini intellectus, intelligi vero est esse verbi intellectus. ibidem. col. 2. D

E S S E N T I A.
 Essentia quomodo significetur per modum partis. libro 1. ca. 21. folio 24. col. 3. K
 Esse tale per essentiam vel participationem multipliciter dicitur. libro 1. cap. 22. & libro 2. cap. 1. & 52. fol. 27. col. 1. A. folio 149. col. 3. H
 Essentia habet modum partis formalis, non autem materialis. lib. 1. cap. 21. fol. 24. col. 4. I
 Essentiam diuinam posse accipi vt propriam rationem, dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 54. fol. 60. col. 3. G
 Vtrum essentia conueniat rei per causam. lib. 2. cap. 52. fol. 149. col. 1. E
 Quomodo intelligitur quod homo in hac vita diuinam essentiam videre non potest. lib. 3. cap. 47. fol. 284. col. 2. D
 Quomodo essentia diuina vniatur intellectui beatorum. lib. 3. cap. 51. fol. 390. col. 1. D
 Diuinam essentiam intellectus creatus secundum totum suum posse non capit. lib. 3. cap. 55. fol. 294. col. 2. E
 Diuina essentia non videtur a beatis perfecte sicut cognoscibilis est. ibidem. col. 3. K
 Essentiam diuinam videntibus est quodammodo per se notum, quod hic per seidem tenemus. lib. 4. cap. 54. fol. 395. col. 1. C
 Per diuinam essentiam alia cognoscuntur sicut ex causa. libro 3. cap. 56. ibidem. col. 1. C
 Si cognoscerentur omnes effectus Dei in diuina essentia, ipsa infinite cognosceretur in se. ibidem. col. 2. C
 Dici per essentiam tale dupliciter contingit. libro primo. ca. 102. folio 103. col. 3. H

A E T E R N I T A S.
 Aeternitatis ratio explicatur. lib. 1. cap. 15. fol. 15. col. 4. H
 Si agens & recipiens sunt aeterna, oportet recepta esse aeterna. lib. 2. cap. 73. fol. 180. col. 1. A
 Omnia sunt in aeternitate praesentia. libro primo, cap. 66. folio 72. col. 2. C
 Dupliciter dicitur aliquid aeternitate participare. libro tertio, cap. 61. folio 300. col. 1. B
 Vtrum visio beata mensuretur aeternitate. libro tertio, ibidem. col. 2. C

E V C H A R I S T I A.
 In eucharistia alia accidentia panis sicut in quantitate. libro 4. cap. 63. folio 495. col. 3. F
 Corpus Christi non diuiditur ad diuisionem dimensionum substanti in eucharistia. lib. 4. cap. 67. fol. 503. col. 4. G
 Quomodo accidentia eucharistiae ad formam substantialem agere possint. lib. 4. cap. 66. folio 502. col. 2. D
 Quomodo dimensio sacramenti eucharistiae se habeat ad formam. Tho. cont. Gent. 11. mam



mam substantialem quando ex ipsa aliqua substantia generatur. lib. 4. cap. 66. fol. 502. col. 2. B
 Quomodo in sacramento eucharistiae sint anima ex vi conuersionis, & alia quaedam concomitantia. libro quarto, cap. 64. folio 499. col. 3. H
 Corpus Christi secundum esse quod habet in eucharistia, quomodo sit in loco. libro quarto, cap. 63. fol. 497. col. 3. I
 Corpus Christi incipit esse in eucharistia per conuersionem substantiae panis in ipsum. libro quarto, ibidem. K
 In consecratione corporis non annihilatur substantia panis. ibidem. fol. 498. col. 3. I
 Si maneret substantia panis in eucharistia, non vere diceretur, Hoc est corpus meum. ibidem. H
 De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum. ibidem. folio 499. col. 1. C
 Quantitas corporis Christi est in eucharistia indiuisibiliter. libro quarto, cap. 64. folio 500. col. 2. A
 Vtrum in eucharistia in die coenae conseruata, fuisse corpus Christi constitutum per animam si in triduo mortis fuisse conseruata. lib. 4. cap. 64. fol. 499. col. 4. F
 Quomodo contingat iractionem Eucharistiae fieri. libro 4. cap. 67. fol. 503. col. 3. I
 Quomodo ex accidentibus eucharistiae possit aliquid generari. lib. 4. cap. 66. fol. 502. col. 4. H
 Vtrum qualitates eucharistiae in aliquam substantiam agentibus simul agat & quantitas. ibidem. col. 3. I
 Quid nomine panis triticeae ad eucharistiam requisitae intelligatur. lib. 4. cap. 69. fol. 504. col. 1. E
 F A L S I T A S.
 Falsum est quod non ita est vt videtur. libro 4. cap. 29. fol. 462. col. 2. E
 F A N T A S M A.
 Fantasma quomodo sit actu intelligibile. lib. 2. cap. 73. fol. 179. col. 3. K
 Fantasmata indiuiduorum eiusdem speciei, quomodo in vno homine sint vnus vel diuersa species. ibidem. folio 180. col. 1. D
 Fantasmata quomodo illuminantur ab intellectu agente. lib. 2. cap. 77. fol. 189. col. 4. k
 Fantasmata causant speciem in intellectu quae est similitudo tantum naturae. lib. 1. cap. 65. fol. 70. col. 4. K
 Fantasma solum intelligibile actu est altius in genere obiectorum cognoscibilium. lib. 2. cap. 96. fol. 224. col. 1. E
 F A S C I N A T I O.
 De fascinatione & huiusmodi immutationibus. lib. 3. cap. 103. folio 360. col. 3. I
 F A T V M.
 Quomodo fatum secundum Boetij definitionem sit dispositio. lib. 3. cap. 93. fol. 346. col. 1. D
 Quomodo fatum sit mobile, aut immobile. ibidem. col. 2. A
 Multiplex fati acceptio. ibidem. col. 2. D
 F E L I C I T A S.
 Felicitas humana quomodo a pluribus habetur. libro 3. cap. 39. fol. 272. col. 3. F. cap. 44. folio 279. col. 4. K
 Quomodo secundum Aristotelem felicitas in cognitione diuinarum rerum per scientias speculatiuas consistit. libro 3. cap. 44. fol. 280. col. 1. A
 Felicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfecti. lib. 1. cap. 100. fol. 102. col. 3. K
 Duplex felicitas, scilicet contemplatiua & actiua. lib. 1. cap. 102. fol. 104. col. 2. B
 Quod a corporea influentia dependentiam habet, non est medium ad felicitatem proportionatum. lib. 3. ca. 85. fol. 335. col. 1. C
 F I D E S.
 Fides primorum quomodo est altior posteriorum fide. lib. 3. cap. 40. fol. 273. col. 4. I
 Quomodo actus fidei est imperfectus ex parte intellectus, ex parte vero obiecti est perfectus. lib. 3. cap. 40. fol. 273. col. 2. D
 De fidei certitudine. ibidem.
 Fides habet cognitionem magis similem auditui quam visioni. ibidem. fol. 273. col. 4. F
 Quomodo aliqua cognitio de Deo est altior cognitione fidei. ibidem. col. 4. I
 Quomodo Apostoli cognitionem fidei acceperunt. ibidem. folio 274. col. 2. B
 Quomodo fides ad gratiam gratis datam pertineat. libro 3. cap. 154. folio 410. col. 4. K
 Quod hic per fidem tenemus, videntibus diuinam essentiam, est quodammodo per se notum. lib. 4. cap. 54. fol. 486. col. 3. K
 F I G V R A.
 Figura nullius actionis aut passionis est principium. libro 3.

cap. 105. fol. 363. col. 3. I
 Vtrum figurae quae in imaginibus necromanticis aut astrologicis sunt, sint corporum caelestium effectus. libro 3. cap. 105. folio 363. col. 4. K
 An constitutionem figurae consequatur aliqua virtus ex influenza caelesti in quantum dat speciem imagini. libro 3. cap. 105. folio 364. col. 1. E
 F I L I V S.
 Filius Dei a patre naturaliter producitur. lib. 0. 4. cap. 11. folio 433. col. 4. k
 Quomodo filius sit in patre, & conuerso. libro 4. cap. 9. fol. 428. col. 4. I
 Improprie & secundum quid filius dei potest dici creatus. lib. 4. cap. 8. fol. 428. col. 3. F
 Quomodo intelligitur filium dei descendisse de caelo. libro 4. cap. 30. folio 463. col. 1. A
 Quomodo non est necesse si filius dei est incarnatus, quod aliae personae diuinae sint incarnatae. lib. 4. cap. 39. fol. 472. col. 2. B
 Filius de substantia patris generatur. lib. 4. cap. 47. fol. 472. col. 2. E
 F I N I S.
 Finis ad quem ordinatur humana natura, est supernaturalis. libro 1. cap. 5. folio 50. col. 3. K
 Quomodo habito sine cessat motus. libro 1. cap. 20. fol. 24. col. 2. B
 Finis diuinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas, in quantum per causam manifestatur. libro 2. cap. 38. folio 136. col. 3. H
 Vltimus finis cuiuslibet agentis in quantum huiusmodi, est ipsemet. libro 3. cap. 27. folio 205. col. 4. K
 Finis est melior in quo sunt ad finem. lib. 3. cap. 27. fol. 267. col. 3. G
 Vltimus finis vniuersi est veritas. libro 1. cap. 1. folio 1. col. 3. H
 Nec naturaba nec biuta praesentant sibi finem. libro 1. cap. 44. folio 52. col. 3. I
 Ordo finium proportionatur ordini agentium. libro 3. cap. 17. folio 250. col. 4. F
 Quomodo deus agit propter finem. ibidem. folio 251. col. 1. A
 Quomodo diuina assimilatio in causando est vltimus finis. lib. 3. cap. 22. fol. 256. col. 3. K
 Motus caeli duplex est vltimus finis. ibidem. col. 3. H
 Finis motus caeli est vt consequatur vbi ad quod est in potentia. ibidem. fol. 256. col. 1. A
 Vltimus finis dupliciter accipi potest. lib. 3. ca. 26. fol. 265. col. 1. C
 Ea quae sunt vnus speciei perueniunt ad finem eius vt in pluribus. libro 3. cap. 39. folio 272. col. 2. D
 Repugnat aliquid esse suam naturam, & naturam ad illud peruenire non posse. libro 3. cap. 44. folio 279. col. 3. I
 Quae sit causalitas finis. libro 1. cap. 75. folio 84. col. 2. C
 Vltimus finis & perfectio rei est operatio vel operationis terminus. libro 3. cap. 64. folio 305. col. 3. K
 Finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem. libro 1. cap. 86. folio 91. col. 4. K
 Quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem. libro 3. cap. 90. folio 342. col. 1. E
 Fini repugnat infinitum. libro 1. cap. 38. folio 44. col. 2. D
 Quomodo res ordinata ad agente ad finem ex eius motione finem consequatur. libro 3. cap. 1. folio 236. col. 3. H
 Deus est finis creaturae rationalis, & aliter aliarum creaturarum. lib. 3. cap. 111. folio 372. col. 4. H
 Intelligibilia suam finem non consequuntur a fortuna in quantum huiusmodi. libro 3. cap. 143. folio 400. col. 3. F
 An aliquis praeter intentionem vltimum finem assequi possit. libro 3. cap. 143. ibid. col. 3. I
 An frustra per aliquid medium finis quaeratur, si sine illo haberi potest. ibidem. col. 4. F
 Necessae est dari homini aliquid auxilium supernaturale ad finem supernaturalem consequendum. lib. 3. ca. 147. fol. 403. col. 2. D
 Dupliciter contingit rem in finem dirigi & ordinari. libro 3. ca. 150. folio 405. col. 3. K
 Vnus finis est alterius finis. libro 3. cap. 17. folio 250. col. 3. F
 Proportio inter prima principia in speculatiuis & finem in agibilibus. libro 4. cap. 92. folio 531. col. 2. D
 F L A G E L L A.
 Flagella quibus homo pro peccatis affligitur, quandoque ei in satisfactionem computantur. libro 4. cap. 73. folio 510. col. 1. B
 F O M E S.
 Fomes per baptismum non tollitur, sed mitigatur. libro 4. cap. 52. folio 483. col. 4. H
 F O R M A.
 Formae rerum sensibilibus perfectius esse habent in intellectu quam in rebus. libro 2. cap. 50. folio 147. col. 4. K
 Forma inferioris gradus non potest in gradum superiorem sui similitudinem producere. lib. 1. cap. 65. fol. 70. col. 3. I

Forma

Forma abstracta a materia est intellectiua. libro 2. cap. 82. fol. 200. col. 2. A
 Forma est id quo aliquid est, sed esse est id quo aliquid denominatur ens. lib. 2. cap. 54. fol. 150. col. 3. K
 Forma quae imperfecte est in aliquo, non facit ipsum esse tale. lib. 2. cap. 50. fol. 147. col. 4. I
 Formae non sequuntur dispositiones materiae, sed conuerso. lib. 2. cap. 40. fol. 137. col. 2. D
 Forma mixti quomodo habet actionem excedentem qualitates actiuae & passiuas. lib. 2. cap. 68. fol. 171. col. 4. K
 Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius aliis. lib. 2. ca. 92. fol. 219. col. 2. D
 Forma adueniens rei post esse completum est accidentalis. lib. 2. ca. 58. fol. 158. col. 3. K
 De vnione formae cum materia. lib. 2. cap. 86. fol. 103. col. 1. A
 Forma generata est finis generationis. lib. 3. ca. 19. fol. 251. col. 3. K
 Forma limitata non potest esse tiam forma illimitatae representare. lib. 3. cap. 49. fol. 287. col. 3. H
 Forma dat esse, sed non conducit ad esse. libro 2. cap. 6. folio 108. col. 2. E
 Si forma subsistens habeat esse non participabile ab alio, per esse suum determinatur in seipsa. lib. 3. cap. 51. fol. 390. col. 1. A
 Id quo aliquid operatur, est forma eius. ibid. col. 2. E
 Forma per quam res ordinatur in finem, assimilatur quodammodo reati illam fini. lib. 3. cap. 151. fol. 407. col. 1. D
 F O R T V N A T V S.
 Homini nihil potest euenire fortunatum in ordine ad deum, sed bene in ordine ad aliam causam. lib. 3. cap. 92. fol. 344. col. 2. B
 F O R T V N A T V S.
 Ex virtute caelesti non potest quis vniuersaliter esse fortunatus, sed bene ex vna diuina dispositione. ibid. fol. 145. col. 3. F
 Non est negandum hominem ex calorum impressione bene aut male fortunatum esse. ibid. I
 F R V T I T I O.
 Quomodo fructio vltimus finis hominis sit. libro 3. cap. 117. folio 377. col. 3. H
 F V T V R V M.
 De cognitione futurorum in formis & extrinsecis. libro 2. cap. 81. folio 198. col. 1. D
 Contingens vt futurum per certitudinem sciri non potest. lib. 1. ca. 67. folio 74. col. 1. E
 Quot modis praesignatio futurorum fiat. libro 3. cap. 104. folio 161. col. 4. F
 G E N E R A T I O.
 Formae generatio est praeter intentionem particularis agentis. lib. 3. cap. 94. fol. 147. col. 4. K
 In generatione hominis quomodo idem est terminus generationis & creationis. lib. 2. cap. 89. fol. 212. col. 3. I
 Quomodo generatio hominis est naturalis. lib. 2. ca. 68. folio 170. col. 4. G
 Accipere nouum modum essendi, non autem nouum esse, non facit generationem. lib. 1. cap. 26. fol. 32. col. 2. A
 De his quae ex putrefactione generantur. libro 3. cap. 69. fol. 313. col. 2. E
 Quomodo pater in diuinis genuit filium non voluntate, sed natura. libro 4. cap. 11. fol. 43. col. 1. C
 An voluntas concomitans generationem filii, secundum rationem praecedat. ibid. D
 Quomodo generatio hominis dicitur vniuersalis secundum totum. lib. 4. cap. 43. fol. 476.
 G E N I T V M.
 Omne genitum est corruptibile secundum Aristotelem. lib. 2. ca. 15. & 81. fol. 114. col. 3. H
 Genita ex putrefactione & genita ex semine, sunt aliquando eiusdem speciei. libro 3. cap. 69. fol. 313. col. 3. F
 G E N V S.
 Quod est in genere, conuenit cum aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secundum esse. lib. 1. cap. 25. fol. 29. col. 4. H
 Differentia quomodo ad genus se habeat. libro 1. cap. 42. folio 46. col. 3. k
 Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiae primae cognoscantur. lib. 1. cap. 65. fol. 69. col. 4. F
 Vnde sumitur genus & differentia tam in rebus materialibus quam immaterialibus. lib. 2. ca. 95. fol. 222. col. 2. D
 G R A T I A.
 Gratia gratum faciens quid sit. lib. 3. cap. 150. fol. 406. col. 2. E
 Quomodo in anima sit naturalis ordo ad gratiam. lib. 3. cap. 101. fol. 356. col. 4. I
 Vtrum ordo ad gratiam & gloriam amissus, post hanc vitam possit reparari. lib. 3. cap. 144. fol. 401. col. 2. D
 Non possumus diuinam gratiam nostris operibus promereri. lib.

3. ca. 149. fol. 404. col. 4. G
 Quare auxilium ad beatitudinem consequendam gratia nuncupatur. lib. 3. cap. 150. fol. 405. col. 3. H
 Proprius effectus gratiae est dilectio dei. libro 3. cap. 151. folio 406. col. 4. F
 Quomodo per gratiam perficiatur affectus. ibid. fol. 407. col. 1. B
 Per gratiam homo dei dilector efficitur. ibid. B
 De necessaria concomitantia fidei ad gratiam. libro 3. cap. 159. fol. 407. col. 2. E
 Vtrum gratia praecedat fidem, spem, & charitatem tanquam eius aliquo modo causa. lib. 3. cap. 153. fol. 408. col. 1. D
 Vtrum motus liberi arbitrii gratiae infusionem praecedat. ibidem. col. 2. B
 Differentia inter gratiam gratis datam & gratum facientem. lib. 3. cap. 145. fol. 408. col. 3. F
 De gratia virtutum & sanitarum. ibid. col. 4. K
 Quomodo sapientia & scientia inter gratias gratis datas computantur. ibid. fol. 411. col. 2. B
 Homini imputatur si gratiam non habeat quantum a solo deo eam habere possit. lib. 3. cap. 159. fol. 425. col. 1. A
 Gratia dat non solum efficaciam merendi, sed etiam alia. lib. 3. ca. 160. fol. 416. col. 3. G
 Vtrum ad primam gratiam aliqua dispositio requiratur, cuius meritum Christi non sit causa. lib. 4. ca. 55. fol. 489. col. 1. E
 Quomodo intelligitur hominem post peccatum posse ad gratiam redire. lib. 4. ca. 71. fol. 506. col. 2. B
 Vtrum quis per gratiam via possit in bono confirmari. lib. 4. cap. 70. fol. 405. col. 3. K
 G R A V E.
 Grania & leuia mouentur a generante. lib. 1. ca. 20. fol. 20. / ca. 97. fol. 101. col. 2. A / lib. 3. ca. 23. fol. 257. col. 1. D col. 2. C
 Quomodo grauitas & leuitas ad motum grauium & leuium se habeant. lib. 4. cap. 97. fol. 510
 G R A V I T A S.
 Grauitas & leuitas quomodo sint principium actiuum aut passiuum motus naturalis. lib. 4. cap. 97. fol. 510.
 G V B E R N A T I O.
 Dupliciter dicitur aliquid propter se gubernari. lib. 3. cap. 113. fol. 374. col. 3. k
 H A B I T V D O.
 Quomodo habitudo naturalis dicatur. libro 1. cap. 82. folio 89. col. 2. E
 H A B I T V S.
 Habitus primorum principiorum non est idem cum lumine intellectus agentis. lib. 2. ca. 75. fol. 185. col. 3. K / ca. 78. fol. 191. col. 3. k
 Quomodo habitus scientiae sit simplex qualitas. libro 1. cap. 56. fol. 63. col. 1. C
 H I E R A R C H I A.
 Distinctio hierarchiarum. lib. 3. cap. 80. fol. 326. col. 1. E
 Declaratio distinctionis hierarchiarum. ibid. col. 2. E
 Quomodo tertius ordo primae hierarchiae dispositionem diuinorum operum in seipsa considerat. ibid. col. 4. H
 H O M O.
 Homo generat hominem causando vnionem animae cum corpore. lib. 2. cap. 89. fol. 212. col. 3. I
 Quomodo homo generans sit causa dispositionum corporis. ibid. col. 4. F
 Quomodo virtus feminae animam intellectiuam attingat. ibid. col. 3. H
 Homo de necessitate vult suam beatitudinem. li. 1. ca. 80. fol. 87. col. 1. A
 Homines conuenienter sub caelestibus spiritibus collocantur. lib. 3. cap. 81. fol. 328. col. 4. H
 Homini natura in paucis sufficienter prouidit. lib. 3. cap. 85. folio 334. col. 3. k
 Quare deo gubernatio hominis ascribitur, angelis vero eius custodia. lib. 3. cap. 92. fol. 344. col. 3. H
 Quomodo homo dicitur bene aut male natus ex corporum caelestium dispositione, non autem ex angelis aut ex deo. ibid. fol. 343. col. 4. F
 Quomodo corruptibilia ad hominem ordinantur. lib. 3. cap. 112. fol. 374. col. 2. C
 Facultas agendi & non agendi est homini naturalis, non autem ipsa operatio. lib. 3. cap. 113. fol. 374. col. 4. I
 Quomodo plures hominum damnentur quam saluentur, non obstante quod per se sub diuina prouidentia cadant, ibidem. fol. 375. col. 3. I
 Quomodo partes hominis, vnus aut diuersarum specierum sint. lib. 4. cap. 3. fol. 463. col. 4. K
 Alii homines a Christo mouentur a deo, ad operationes tanquam communes. lib. 4. cap. 41. fol. 473. col. 4. I
 Tho. con. Gen. 11 2 Homo

Homo multis modis naturalis dici potest. libro 4. capit. 43. folio. 480. col. 1. A.
 Nihil est altius homine secundum ordinem suis nisi deus. libro 4. cap. 54. fol. 486. col. 3. G.
 Quomodo humanitas sola principia essentialia significet. libro 4. cap. 81. fol. 519. col. 2. C.
 In homine manent semper eadem partes secundum speciem, non secundum materiam. ibid. col. 3. G.
H O N O R.
 Verum honor sit bonum corporale an spirituale. libro 1. cap. 92. fol. 98. col. 1. D.
 Exhibito honoris deo per sensibilia, & etiam per interiorum venerationem conuenienter dei cultus nominatur. libro 3. ca. 119 fol. 378. col. 4. H.
I D E M N U M B E R O.
 Quod non est continuum, idem numero non est. libro 4. cap. 81. fol. 519. col. 2. E.
 Quomodo res annihilata possit eadem numero reparari. ibid. folio. 519. col. 2. B.
 Quomodo virtute naturae idem numero corruptum reparari non potest. ibid. fol. 517. col. 3. I.
 Quomodo remaneat idem numero indiuiduum a principio vitae usque ad finem. ibid. fol. 119. col. 3. K.
I G N E S.
 Quomodo ignis cui noua fit appositio combustibilis maneat vnus numero. ibid. col. 4. G.
 De igne per quem purgandum est vniuersum. libro 4. capit. 97. fol. 409. col. 1. A.
I M A G I N A B I L E.
 Esse imaginabile quomodo est medium inter esse sensibile & intellectuale. libro 2. cap. 96. fol. 223. col. 2. C.
I M A G I N A T I O.
 Ex imaginatione sequitur aliquando corporis immutatio ad sanitatem vel aegritudinem. libro 3. cap. 99. fol. 354. col. 4. k.
I M A G O.
 Vtrum imaginibus astrologicis, aut etiam necromanticis aliqua virtus ex corporibus caelestibus inesse possit. libro 3. cap. 104 fol. 362. col. 2. D.
 Dupliciter potest accipi imago. libro 4. capitulo 26. folio. 459. col. 1. E.
 Quaedam est imago perfecta, quaedam imperfecta, & quomodo in homine ponitur dei imago. ibid. col. 2. C.
 Quomodo imago ad vestigium se habeat. ibid. E.
I M M A T E R I A L E.
 Vnde sumatur genus & differentia in rebus immaterialibus. lib. 2. cap. 95. fol. 222. col. 2. D.
 Res immateriales seipsas sunt indiuiduae. lib. 1. cap. 21. fol. 24. col. 3. K. / lib. 2. cap. 93. fol. 220. col. 4. H.
 Multitudo rerum immaterialium, rerum materialium multitudinem excedit. lib. 2. cap. 92. fol. 219. col. 1. A.
I M M A T E R I A L I T A S.
 Immaterialitas est ratio quod aliqui sit de ordine intelligibiliu. libro 1. cap. 44. fol. 52. col. 1. B.
 Immaterialitas est ratio quod aliquid sit virtutis cognitio. lib. 2. cap. 62. fol. 166. col. 3. E. / 69. 82. fol. 200. col. 2. B. C.
I M M O R T A L E.
 Quomodo primus homo fuit inditatus immortalis. libro 4. cap. 81. folio. 517. col. 1. D.
I M M V T A B I L E.
 Vtrum ex immutabilitate diuina argui possit quod deus necessario ex suppositione velit quae modo vult. libro 1. cap. 83. folio. 90. col. 1. B.
I M P A S S I B I L I T A S.
 Impassibilitas corporum resurgentium erit firmiter impassibilitate corporum caelestium. lib. 4. cap. 86. fol. 526. col. 3. I.
 Decausa impassibilitatis corporum beatorum. ibi. fol. 525. col. 3. K.
 Vtrum impassibilitas beatorum sit aliqua qualitas permanens. ibi. col. 3. L.
 Duplex causa impassibilitatis, scilicet remota & propinqua. ibid. col. 3. k.
 Quomodo corpora cum originali tantum decedentia, erunt impassibilia. lib. 4. cap. 89. fol. 528. col. 2. C.
I M P O S S I B I L E.
 Quae sunt impossibilia, non cadunt in intellectu. libro 1. cap. 84. fol. 90. col. 3. F.
I N A L I Q V O.
 Quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. lib. 4. cap. 13. fol. 439. col. 4. F.
I N C A R N A T I O.
 Licet virtus incarnationis diuinae sit ad omnium hominum salutem sufficiens, non omnes tamen salutem consequuntur. libro

4. cap. 55. fol. 488. col. 1. I.
 Vtrum Christus per incarnationem meruerit nobis primam gratiam. ibid. k.
 Vtrum si homo non peccasset, filius dei fuisset incarnatus. lib. 4. ca. 55. fol. 491. col. 2. B.
I N C I P E R E.
 Quod non incipit esse, non desinet. libro 1. cap. 15. folio. 16. col. 2. D.
I N C O M P L E X V M.
 Quomodo incomplexum comparationem importat. libro 1. ca. 59. fol. 65. col. 3. G.
 In complexo importatur comparatio incomplexi ad rem. ibid. I.
I N C O R R V P T I B I L E.
 Est aliqua causa communis incorruptibilitatis in damnatis & in beatis, sed in beatis etiam aliqua particularis causa inuenitur. libro 4. cap. 86. fol. 526. col. 2. A.
I N D I V I D V A T I O.
 Dupliciter potest in deo assignari aliquid tanquam principium in diuinitationis. lib. 4. cap. 14. fol. 441. col. 2. A.
 Quomodo intelligitur, indiuidua vnus speciei per solam materiam multiplicari. lib. 4. ca. 26. fol. 458. col. 2. B.
 Vtrum multiplicatio indiuidualis fiat per materiam. ibidem. col. 3. F.
I N D I V I D V M.
 Quomodo accidentia indiuidui se habent ad essentiam. libro 1. cap. 21. fol. 24. col. 4. K.
 Res materiales per materiam signatae indiuiduantur. ibid. folio. 25. col. 1. E.
 Vtrum indiuiduum humanae naturae sit hypostasis vel persona. lib. 4. cap. 43. fol. 385.
I N F I N I T V M.
 Non potest dari infinitum in actu. libro 2. cap. 81. folio. 196. col. 4. F.
 Infinitas dei multipliciter cognosci potest. libro 3. cap. 56. folio. 395. col. 3. H.
 De infinito negatiue & priuatiue dicto. libro 1. cap. 43. folio. 48. col. 2. B.
 Infinitum repugnat fini. libro 1. cap. 38. fol. 44. col. 2. D.
 Quomodo deus si potest finita plura simul cognoscere, potest etiam cognoscere infinita. libro 1. cap. 69. fol. 78. col. 4. G.
 Quid est cognoscere infinitum per modum infiniti. ibid. folio. 79. col. 1. E.
 Quomodo infinitum a deo perfecte cognoscitur. ibidem col. 2. A.
 Intellectus in diuina essentia videtur aliquo modo infinita. libro 3. cap. 60. fol. 299. col. 3. k.
I N F I R M I T A S.
 Infirmitas corporalis aliquando ex peccato consequitur. libro 4. cap. 73. fol. 510. col. 1. A.
I N N A S C I B I L I T A S.
 Quid dicat innascibilitas in parte. libro 4. cap. 24. folio. 456. col. 1. B.
I N S T R V M E N T V M.
 Instrumentum non adhibetur ad aliquid causa dum nisi per viam motus. lib. 2. cap. 21. fol. 121. col. 1. B.
 Instrumentale agens exequitur actionem principalis agentis & etiam aliquam actionem mediam, & habet proprium effectum. ibid. col. 3. I.
 Instrumentum virtutis creatae oportet ut propria virtute attingat passum, non autem instrumentum virtutis diuinae. libro 3. cap. 87. fol. 338. col. 3. K.
 Quomodo omnia quae sub deo sunt, sunt tanquam eius instrumenta. lib. 3. cap. 100. fol. 355. col. 3. I.
 Vtrum, quia corpora naturaliter operantur, non possint esse instrumenta substantiae incorporeae ad miracula facienda. libro 3. ca. 102. fol. 359. col. 3. K.
 Dupliciter potest corpus esse instrumentum agentis incorporei. ibid. col. 4. I.
 Aliae creature sunt instrumenta dei, & aliquo modo substantiarum intellectualium. lib. 3. cap. 112. fol. 373. col. 2. D.
 Instrumentum non ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis operatur. lib. 4. cap. 56. fol. 493. col. 1. A.
 Duplex indispositio potest esse in instrumento. lib. 4. ca. 77. 514. col. 2. A.
I N T E L L E C T I O.
 Bene inferitur corpus non posse intellectionem in alio causare ex eo quod ipsam in se causare non potest. lib. 3. ca. 84. fol. 331. col. 3. K.
I N T E L L E C T V A L E.
 Intellectualis natura secundum suam cognitionem est sui actus domina. lib. 3. cap. 112. fol. 373. col. 1. E.
 Vnde sumuntur gradus intellectualis operationis. libro 2. ca. 97. folio 218. col. 3. I.
 Quomodo

Quomodo plures gradus intellectualis operationis vni possint, aut non possint conuenire. ibid. K.
 Intellectuales substantiae non dependent a mouendo. ibidem. col. 2. C.
 Aristoteles duos ordines substantiarum intellectualium posuit. ibid. fol. 217. col. 1. I.
 Cuiuslibet intellectuali naturae creatae, proprium est intelligere secundum modum suae substantiae. lib. 3. cap. 52. fol. 291. col. 1. D.
 Intellectuales substantiae superiores habent virtutes non explicabiles per virtutem corpoream, sed bene inferiores. libro 3. cap. 80. fol. 325. col. 1. D.
 Quomodo substantia intellectualis ab aliis naturis differt. lib. 3. cap. 112. fol. 373. col. 4. I.
I N T E L L E C T I V S.
 Intellectus agens intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, & similiter intellectus habitualis. libro 2. cap. 67. fol. 189. col. 4. K. / lib. 3. cap. 42. fol. 276. col. 3. E.
 Intellectus diuinus est primus auctor & motor vniuersi. lib. 1. ca. 1. fol. 1. col. 2. E.
 Virtus intellectus est quodammodo infinita. libro 2. cap. 55. folio 154. col. 1. C.
 Intellectus in actu est intelligibile in actu. libro 1. cap. 44. folio. 51. col. 4. K.
 Quae sit causa intellectui nostro, quod si naturam sensibilem determinatam haberet, prohiberetur ab aliarum naturarum receptione. libro 2. cap. 98. fol. 231. col. 1. A.
 Intellectus perfectus sedat animae passionibus. lib. 2. cap. 55. fol. 153. col. 4. I.
 Ex intellectu & intelligibili magis fit vnum quam ex materia & forma. lib. 1. cap. 44. fol. 52. col. 1. B.
 Intellectus incipit in materialia in aliquo materiali. lib. 2. ca. 72. fol. 180. col. 3. F.
 Intellectus cognoscit vniuersale per abstractionem a materia. ibidem.
 Intellectus intelligit secundum modum suae naturae. ibidem. col. 1. B.
 Intellectus agens assimilatur arti. libro 2. cap. 76. fol. 186. col. 2. D.
 Intellectus agens naturaliter operatur. fol. 187. col. 2. B.
 Intellectus noster est pura potentia in genere intelligibilium. lib. 2. cap. 82. fol. 199. col. 4. I.
 Intellectus noster non intelligit singularia. libro 1. cap. 65. fol. 71. col. 1. D.
 Illud primo & per se ab intellectu cognoscitur cuius similitudine informatur. lib. 1. cap. 48. fol. 34. col. 3. G.
 Intellectus multa successiue considerans, impossibile est vnam operationem esse. lib. 1. cap. 55. fol. 62. col. 3. F.
 Intellectus noster cognoscit priuationem & potentiam per priuationem, & potentiam in ipso existentem. libro 1. cap. 71. fol. 80. col. 4. K.
 Intellectus possibilis non est in angelis. libro 2. ca. 96. folio. 224. col. 4. K.
 Intellectus aliquam operationem habere cuius solus deus est causa tanquam agens quod. libro 3. ca. 89. fol. 340. col. 4. I.
 Intellectus noster intelligit prima principia. libro 4. cap. 11. folio 434. col. 1. D.
 Intellectus quomodo est simplicior & abstractior anima intellectiua. libro 2. cap. 69. fol. 172. col. 4. I.
 Quomodo proportionantur intellectus agens, intellectus possibilis, & species intelligibilis. libro 2. cap. 76. fol. 186. col. 2. D.
 Si intellectus agens esset substantia separata, homo non se ageret ad intelligendum. libro 2. cap. 76. fol. 184. col. 4. I.
 Intellectus agens illuminat phantasmatum. libro secundo, cap. 77. fol. 185. col. 2. E.
 Intellectus modum quo intelligit, rebus non attribuit. lib. 1. cap. 36. fol. 43. col. 1. D.
 Intellectus quomodo per diuersas conceptiones deo aequaliter affimilatur. lib. 1. cap. 35. fol. 49. col. 3. I.
 Intellectus quomodo se habeat ad conceptum suum. libro 1. cap. 53. fol. 58. col. 3. I.
 Quae sit necessitas ponendi conceptum in intellectu intelligente. ibid. col. 4. H.
 Quomodo intellectus intelligatur conuersi ad phantasmatum. libro 1. cap. 65. fol. 71. col. 2. E.
 Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit. lib. 1. cap. 59. fol. 65. col. 2. D.
 Quomodo intellectus in ratione motini est simpliciter nobilior voluntate. lib. 3. cap. 26. fol. 265. col. 3. H.
 Intellectus agens & intellectus in habitu se habent sicut forma & materia. lib. 3. cap. 43. ibid.
 De duplici facultate intellectus ad intelligendum. libro 3. ca. 104. fol. 361. col. 3. F.

Intellectui in habitu secundum Auerroem conuenit facere intelligibilia in actu & intelligere. libro 3. cap. 43. fol. 268. col. 1. D.
 Prima intellecta sunt initium intellectus in actu. ibid. col. 1. E.
 Intellectus possibilis secundum Auerroem est subiectum intellectus in habitu. ibid. fol. 268. col. 3. G.
 Secundum Auerroem in perfecta copulatione intellectus agens cum homine, homo erit sicut deus. ibid. fol. 268. col. 3. I.
 Intellectus videns deum non cognoscit quae ex simplici eius voluntate dependent. lib. 3. cap. 56. fol. 396. col. 1. D.
 De intellectu qui est virtus intellectualis. libro primo, cap. 94. fol. 100. col. 1. A.
 Quomodo intellectus dicitur naturaliter intelligere. lib. 4. ca. 11. fol. 434. col. 1. A.
 Intellectus dupliciter fit in actu. lib. 4. cap. 19. fol. 447. col. 2. E.
 Dupliciter potest intellectus hominis ab angelo illuminari. lib. 3. cap. 92. fol. 343. col. 2. E.
I N T E L L I G E R E.
 Cuiuslibet naturae intellectuali proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae. lib. 3. ca. 52. fol. 291. col. 1. D.
 Intellectuales operationes quomodo specie diuersificantur. libro 2. cap. 94. fol. 221. col. 4. H.
 Diuersus modus intelligendi, diuersitatem arguit naturarum. ibidem, folio.
 Quae vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. libro 1. cap. 55. folio.
 Intelligere conuenit animae intellectuali secundum quod materia excedit. lib. 2. cap. 68. fol. 417. col. 3. I.
 Possit intelligere esse posse pati. libro 2. cap. 60. fol. 162. col. 4. I.
 Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus. libro 2. cap. 76. fol. 187. col. 4. I.
 Vnum apud Aristotelem anima possit intelligere sine phantasmate. lib. 2. cap. 81. fol. 198. col. 3. E.
 In separatis a materia idem est intelligens & intellectum. lib. 2. ca. 81. fol. 200. col. 2. A.
 Intelligere distinguitur realiter a conceptu per ipsam productionem. lib. 1. cap. 53. fol. 59. col. 3. I.
 Intelligere comparatur ad intellectum sicut eius esse. libro 1. cap. 45. fol. 53. col. 1. C.
 Intelligere non ordinatur ad aliquod factum per ipsam. libro 3. cap. 2. fol. 237. col. 1. A.
 Quomodo intelligens & sentiens in quantum huiusmodi, habet habitudinem ad rem extra. lib. 1. cap. 72. fol. 81. col. 4. I.
 Vtrum intelligere nostrum sit successiuum. libro primo, cap. 102. fol. 14. col. 1. A.
 Intelligere diuinum non est per aliquam virtutem passiuam, sed bene intelligere humanum. libro 4. cap. 11. fol. 436. col. 2. E.
I N T E L L I G I B I L E.
 Facere intelligibilia in actu conuenit intellectui agenti, & intellectui in habitu. libro 3. cap. 42. fol. 276. col. 3. F.
 Facere intelligibilia in actu est prius quam intelligere. lib. 3. ca. 43 fol. 278. col. 2. B.
 Facere intelligibilia in actu est in nostra potestate. ibidem col. 4. I.
 Quomodo res est actu intellecta. lib. 4. cap. 11. fol. 432. col. 1. C.
 Intelligibile non mouet nisi sub ratione boni. libro 3. cap. 3. folio 238. col. 3. I.
I N T E N T I O.
 Vis cognoscitiua non cognoscit nisi addit intentionem. libro 1. cap. 35. fol. 61. col. 4. I.
 Quae oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. ibid. fol. 62. col. 1. C.
 Intentio effectus demonstrat agentem. libro 2. cap. 76. folio. 188. col. 2. B.
 Quomodo se habeat intellectus ad intentionem intellectam, libro 1. cap. 53. fol. 58. col. 3. I.
 Intentio agentis per intellectum & estimationem tendit in id quod apprehenditur ut finis. libro 3. cap. 4. fol. 240. col. 1. E.
 In idem fertur intentio principalis agentis & instrumenti. lib. 3. cap. 24. fol. 259. col. 2. E.
 Alquis effectus est praeter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agentis. libro 3. cap. 94. fol. 347. col. 4. F.
 Foeminae generatio est praeter intentionem particularis agentis. ibidem I.
 Vtrum sufficienter concludatur intentionem intellectam & intellectum esse idem in deo, quia habent idem esse. libro 4. ca. 11. fol. 432. col. 3. H.
 Esse intentionis intellectae, in ipso intelligi consistit. ibidem. fol. 431. col. 4. F.
 Intentio intellecta in angelis est omnino eis intrinseca. ibidem. col. 3. I.

I N V I S I B I L I A
 Verum sit res aliqua naturalis quae hominem reddere inuisibilem possit. lib. 3. cap. 104. fol. 362. col. 1. A
I V D I C I V M
 Per commune iudicium reddetur omnibus simul quod meruerunt. lib. 4. cap. 96. fol. 334. col. 1. E
 Post finale iudicium non erit amplius generationis & corruptionis status. lib. 4. cap. 97. fol. 334. col. 3. K
I V S T I T I A
 De iustitia quae est condecencia diuinae bonitatis. libro. 2. cap. 28. fol. 129. col. 1. B
 Vtrum iustitia commutatiua sit in deo. libro. 1. cap. 93. folio 98. col. 4. H
 Iustitia aliter dicitur de deo, & aliter de hominibus. ibidem. folio 99. col. 2. A
 Quomodo subtractio iustitiae originalis fuit voluntaria voluntate primi parentis. lib. 4. cap. 52. fol. 482. col. 4. F
 Quomodo iustitia originalis gratiam includebat. ibidem. fol. 482. col. 4. F
I V S T I V S
 Iusti ex seipis etiam sine lege cogente ad obseruandam iustitiam inclinantur. lib. 3. cap. 128. fol. 387. col. 2. B
L A T R I A
 De latrae nomine. libro tertio. capitul. 119. folio. 378. columna 1. D
 Latrae soli Deo prius & per se debetur, secundario vero etiam qui blasphemiam creaturis. lib. 3. cap. 120. fol. 380. col. 3. I
 Quomodo latrae cultus nulli alii a deo est exhibendus. ibidem. fol. 379. col. 4. D
L E G A L I A
 De obseruatione legalium. lib. 4. cap. 57. folio. 494. col. 1. D
L E X
 Lex vetus grauior erat lege noua. libro. 4. capitul. 55. folio. 489. col. 4. F
 Lex diuina non inducit ad credendum aliquid falsum. libro. 3. cap. 118. fol. 377. col. 4. K
 Lex vetus & noua quomodo differant. libro 1. capit. 5. folio. 5. col. 2. A
 Ad iuperionem pertinet suas leges interpretari. libro 3. cap. 76. fol. 323. col. 2. C
 Lex est ratio & regula operandi. libro tertio. cap. 114. folio. 376. col. 1. D
 Illis danda est lex in quibus est agere & non agere. ibid. E
 Ad legem requiritur promulgatio. libro tertio. cap. 115. folio. 376. col. 3. I
 Intentio legislatoris est eos quibus dat legem bonos efficere. ibidem. K
 Vtrum lex vetus debeat dici lex timoris, lex autem noua lex amoris. lib. 3. cap. 116. fol. 377. col. 2. E
 Quomodo qui spiritu dei aguntur, non suat sub lege. libro. 4. ca. 22. fol. 451. col. 4. G
L I B E R A L I T A S
 Vtrum liberalitas & magnificencia sint in appetitu sensitiuo an in voluntate. lib. 1. cap. 93. fol. 98. col. 2. D
L I B E R T A S
 Vtrum actus intellectus praeniciens actum voluntatis sit liber. lib. 3. cap. 73. fol. 319. col. 2. E
L I B E R V M A R B I T R I V M
 Liberum arbitrium idem est quod voluntas. libro. 2. cap. 48. folio 146. col. 1. D
 Sola habentia intellectum sunt liberi iudicii. ibidem. fol. 145. col. 4. K
 Quid sit de ratione liberi arbitrii. libro 1. cap. 88. fol. 92. col. 3. H
 Vtrum necessitas naturalis inclinationis sit cum arbitrii libertate. lib. 3. cap. 138. fol. 395. col. 4. F
 Dupliciter integritas liberi arbitrii consideratur. libro 3. cap. 160. folio 390.
 Cum libertate arbitrii stat immutabilitas de bono in malum, & e converso. lib. 4. cap. 95. fol. 532. col. 4. G
L O C V S
 Quomodo substantia immaterialis est in loco. per operationem. lib. 3. cap. 68. fol. 310. col. 1. D
 Comparatio loci ad formam. lib. 3. cap. 82. fol. 329. col. 1. D
L V D V S
 Ludus ad animae recreationem & quietem ordinatur. libro 3. cap. 25. fol. 261. col. 4. I
L V M E N
 Lumen gloriae propter quid requiratur. libro tertio. cap. 54. folio. 293. col. 4. F
 Lumen gloriae nulli intellectui creato potest esse naturale. ibidem. col. 1. C
 Quomodo lumen gloriae sit eiusdem ordinis cum diuina essentia.

ibidem. col. 2. D
 Quomodo in hac vita aliqui lumine gloriae sunt illustrati. ibid. fol. 294. col. 1. D
 Quomodo lumen gloriae sit diuinae visionis principium. libro 3. cap. 58. fol. 297. col. 3. H
 Propter quid requiratur lumen ad videndum. lib. 1. cap. 76. col. 2. E / 84. col. 3. / lib. 2. cap. 77. fol. 185.
 Alia auxilia ad diuinorum cognitionem data sine interiori lumine non sufficiunt. lib. 3. cap. 54. fol. 416. col. 3. F
 Differentia inter lucem & splendorem, tam in spiritalibus quam in corporalibus. lib. 4. cap. 12. fol. 436. col. 4. I
 In vna parte aeris non possunt esse plura luminia simul. lib. 4. ca. 26. fol. 458. col. 3. G
M A G I S T E R
 Magister quomodo causat scientiam in discipulo. lib. 2. cap. 75. folio. 185. col. 3. F
M A G V S
 Quomodo per Magorum opera aliqui supra facultatem intellectus sui eleuantur. lib. 3. cap. 104. fol. 361. col. 3. I
 Per magicas artes non adificuntur homines profectum in bonis rationis. lib. 3. cap. 106. fol. 364. col. 4. F
M A L V M
 Malum in quantum est non ens, est aliquod. libro 2. cap. 41. folio. 139. col. 3. H
 Malum quomodo habitatem ad bonum diminit. libro. 3. ca. 12. fol. 248. col. 1. B
 Quomodo malum est in bono. lib. 3. cap. 11. fol. 247. col. 2. E
 Malum quomodo est in pluribus aut paucioribus. libro. 3. cap. 6. fol. 241. col. 1. A
 Malum potest per accidens dupliciter intendi. ibidem. col. 3. I
 Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel priuationem ordinis. libro 3. cap. 9. fol. 243. col. 1. D
 Quomodo a malo specificatur actus vel habitus. ibidem. col. 2. B
 Malum habet causam deficientem, non autem efficientem. lib. 3. cap. 10. fol. 245. col. 1. E
 Quomodo aliquod malum est alicui violentum, & tamen est naturale. lib. 1. cap. 39. fol. 45. col. 1. A
 Quid dicat malum quod est differentia constitutiua in moralibus. lib. 3. cap. 9. fol. 243. col. 2. D
 Subiectum mali est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum. lib. 3. cap. 13. fol. 248. col. 4. H
 Quomodo malum est causa per accidens. libro 3. cap. 14. fol. 249. col. 1. C
 Nihil est primum principium mali per se. libro. 3. cap. 15. fol. 249. col. 3. I
 In deo est ratio qua malum cognoscitur. libro primo. cap. 71. fol. 80. col. 1. E
 Malum cognoscitur per bonum sicut per suam rationem. ibid. fol. 81. col. 1. D
 Vtrum de malo intellectus proprium conceptum formet. ibidem. E
 Vtrum deus habeat propriam ideam mali. ibidem. col. 2. D
 Vtrum malum culpa sit a deo. libro 3. capit. 71. folio. 317. columna 4. I
 Quod ex sua natura inclinatur ad malum, per se ad malum tendit. libro. 3. cap. 107. fol. 365. col. 2. C
 Nihil est simpliciter malum. lib. 3. cap. 107. ibidem. col. 4. H
 Quomodo quod tendit in bonum vniuersale secundum naturam nullo modo in malum tendit. ibidem. k
M A R E
 Maris fluxus & refluxus causa. libro 3. cap. 100. fol. 355. col. 4. H
 Vtrum diuisio maris rubri qualis fuit tempore egressionis populi Indaci de aegypto, possit virtute fieri angelica. libro 3. cap. 101. fol. 357. col. 1. A
M A T E R
 Quomodo mater ad generationem concurrat tam actiue quam passiue. lib. 4. ca. 11. fol. 436. col. 2. D / 40. fol. 1. 476. col. 4. k
 Quomodo beata virgo dicitur mater Christi hominis, mater filii dei, & mater dei. lib. 4. ca. 45. fol. 476. col. 4. I
 Vtrum ista sit propria, beata virgo est mater dei. lib. 4. fol. 477. col. 1. A
M A T E R I A
 Quomodo materia prima ad formas se habeat. libro. 2. cap. 76. fol. 187. col. 2. E / cap. 89. fol. 211. col. 3. K
 Materia non potest esse sine forma. libro. 3. cap. 4. fol. 239. col. 3. K
 Materia est bona in potentia. lib. 3. cap. 11. fol. 247. col. 3. k / 20. fol. 253. col. 4. K
 Materia est bona simpliciter. lib. 3. cap. 20. folio. 253. col. 4. K
 Materia signata est principii individuationis. lib. 1. c. 21. fol. 25. col. 1. E
 Quiditas materialis includit materiam in communi. lib. 4. col. 4. I
 Materia non est in potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit. lib. 2. cap. 60. fol. 164. col. 1. B
 Quomodo

Quomodo se habeat potentia materiae ad priuationem. lib. 3. cap. 4. folio. 239. col. 3. F
 Quomodo in caelo est materia, & tamen est incorruptibile. lib. 3. cap. 2. o. folio 253. col. 3. I
 Materia elementorum non fit susceptiua formae vnius elementi nisi per hoc quod subicitur alteri parti contrarietatis. libro 2. cap. 30. folio 131. col. 1. C
 Materia sub forma contraria existens non est generationis subiectum. ibidem. col. 3. H
 Res eiusdem naturae requirunt eandem materiam qua generentur. libro 4. cap. 45. folio 476. col. 3. k
 Vtrum in materia remaneat potentia ad formam quam amisit. lib. 4. cap. 82. fol. 517. col. 4. G
 Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter. libro 2. cap. 40. folio 138. col. 1. E
M A T R I M O N I V M
 Matrimonium gratiam confert. libro quarto. cap. 78. folio 515. col. 1. C
 Matrimonium aliquo modo per ministros ecclesiae dispensatur. ibidem. folio 514. col. 4. F
 Quomodo aliqua persona a matrimonio repelluntur. libro 3. cap. 125. fol. 385. col. 2. E
 Alicui melius est matrimonio uti, quamuis absolute melius sit continere. lib. 3. cap. 136. fol. 395. col. 1. A
 In sacramento matrimonij sunt tria sicut in aliis sacramentis. libro 4. cap. 78. fol. 514. col. 4. I
 Matrimonium vnionem Christi & ecclesiae causat. ibidem. folio 515. col. 1. A
 Quomodo sacramentum inter bona matrimonij computatur. ibidem. col. 2. B
M E D I C V S
 Medicus consequitur efficaciam in sanando ex corporibus caelestibus. lib. 3. cap. 92. fol. 344. col. 3. K
M E D I V M
 Duplex medium inter aliqua. libro 2. cap. 96. fol. 223. col. 2. E
 Ab extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium. ibidem. col. 3. F
 Quomodo medium virtutem agentis adaequet vt instrumentum. libro 3. cap. 68. fol. 309. col. 3. K
M E M O R I A
 Memoria quomodo est in parte intellectiua. libro 2. cap. 74. folio 182. col. 2. B
M E N S
 Quomodo Deus mentem hominis implere dicitur. lib. 4. ca. 18. folio 446. col. 5. k
 Vtrum substantia spiritalis creata possit in mentibus sanctorum esse. ibidem. fol. 447. col. 1. C
 Mens non potest debite conuerti ad Christum sine charitate. libro 4. cap. 72. fol. 506. col. 3. K
M E R I T V M
 Vtrum homo possit beatitudinem promereri. libro 3. cap. 149. folio 404. col. 3. F
 Mercedem oportet merito proportionari. ibidem. fol. 405. A
M E T A P H Y S I C A
 Metaphysica quomodo est alius scientiis prior. libro 1. cap. 4. folio 3. col. 4. k
 Metaphysica quomodo est post alias scientias addiscenda. ibid. folio 4. col. 3. F
 Subiectum Metaphysicae est ens reale.
M I R A C V L V M
 Miracula Christi & discipulorum eius sufficienter veritatem fidei Christianae confirmant. lib. 4. cap. 55. fol. 489. col. 2. E
 Quae sunt mediantibus corporibus naturaliter agentibus, non sunt miracula. lib. 3. cap. 102. folio 359. col. 3. K
 Quae ad miraculi rationem exigantur. libro tertio. cap. 101. folio 356. col. 1. E
 Creatio vniuersi, animarum creatio, iustificatio quoque impij, miracula non sunt. ibidem. col. 2. A
 De gradibus miraculorum. ibidem. E
 De magnitudine miraculorum. ibidem. col. 3. F
 Vtrum quae a natura nullo modo fieri possunt, sed tantum a Deo, miracula dici debeant. ibidem. K
 Quae sunt a virtute finita, simpliciter miracula non sunt. lib. 3. cap. 102. fol. 357. col. 2. C
 Sancti miracula faciunt autoritate & virtute diuina. libro 4. cap. 55. folio 489. col. 3. H
 Duobus modis sancti miracula faciunt. libro tertio. cap. 103. folio 360. col. 3. K
M I S S I O
 An de ratione missionis diuinae personae, sit quod persona missa a mittente procedat. lib. 4. cap. 23. fol. 452. col. 3. F

An mitti includat produci. ibidem. I
 Quomodo filius potest dici a spiritu sancto missus. libro 4. ca. 24. folio 454. col. 1. A
 Quomodo in mente intelligatur esse auctoritas. ibidem. B
M I X T I O
 Quae permiscetur, non manent integrae, sed partim vtrumque corrumpitur. libro 4. cap. 35. folio 468. col. 1. D
 Miscibilia in mixto non saluantur. ibidem. col. 3. I
 De forma mixti quae est qualitas ad substantialem formam disponens. lib. 4. cap. 81. fol. 518. col. 4. I
M O B I L I A
 Primum mobile a Deo immediate mouetur. libro 3. cap. 68. folio 309. col. 2. C
 Duplex ordo propinquitatis mobilium ad primum mouens. lib. 3. cap. 87. fol. 339. col. 1. C
 Incarnatio est omnium miraculorum maximum. libro 4. ca. 27. folio 461. col. 1. D
 De miraculis a Christo factis. ibidem. col. 2. C
M O R A L I S
 Quomodo aliquis actus dicatur moralis. libro 3. cap. 10. folio 245. col. 4. I
M O R S
 Mors quomodo adueniat homini per se, & quomodo per accidens. libro 4. cap. 81. fol. 517. col. 2. D
 Mors postquam ad felicitatem peruenitur, non naturaliter desideratur, licet naturaliter desideret felicitas. libro 3. cap. 48. folio 285. col. 4. K
 In homine inuenitur necessitas moriendi a sua natura. lib. 4. cap. 50. fol. 480. col. 2. A
 Dupliciter potest intelligi homini conuenire necessitatem moriendi ex sua institutione. ibidem.
 Quod necessitas moriendi est poena peccati originalis, & quod ubi inuenitur haec poena, oportet inueniri peccatum, nec oppositum potest absque errore teneri. ibidem. D
 Quomodo mors eligibilis rationem habere possit. libro 4. cap. 55. folio 490. col. 2. B
 Quomodo mors Christi fuit sufficiens pro peccato originali satisfactio, ratione personae patientis. ibidem. col. 4. K
 Motores corporum caelestium quomodo moueantur per accidens. lib. 1. cap. 13. folio. 13. col. 4. G. lib. 2. co. 91. fol. 217. co. 2. D
 Quomodo primus motor demonstratus duodecimo Metaphysicae, est primus motus octauo Physicorum demonstratus. libro 1. cap. 13. folio. 14. col. 1. E
 Vniuersalis motor per vniuersalem formam mouet. libro 1. cap. 44. folio 51. col. 4. F
 Intellectus est primus motor in homine. libro tertio. cap. 25. folio 261. col. 4. K
 Quid senserit Commentator de infinitate primi Motoris. lib. 1. cap. 20. folio. 23. col. 2. B
M O T V S
 Motus augmenti & decrementi est aliquo modo secundum locum. lib. 2. cap. 90. fol. 215. col. 1. B
 Motus perpetuitas quomodo arguit infinitatem mouetis. lib. 1. cap. 20. fol. 22. col. 3. I
 Motus qui est actus imperfecti, & qui est actus perfecti. libro 2. cap. 82. fol. 201. col. 2. E
 Motus grauium & leuium est a generante. libro 3. cap. 23. folio 257. col. 2. D
 Motus caeli quomodo est naturalis. ibidem. fol. 258. col. 2. E
 Motus dupliciter potest ex parte formae dici naturalis. libro 3. cap. 23. folio 258. col. 3. I
 Motus continuus non ordinatur ad quietem. ibidem. fol. 257. col. 3. F
 Motus naturalis velocior est in fine quam in principio. libro 3. cap. 50. fol. 289. col. 3. K
 Quomodo motus nutritionis & augmenti dicuntur naturales vt motus cordis. lib. 1. cap. 97. fol. 101. col. 3. I
 Vtrum motus corporis caelestis habeat contrarium. lib. 3. ca. 82. folio 329. col. 2. C
 Quomodo motus qui sunt in inferioribus ex impressione corporum superiorum non sunt violenti. libro 3. cap. 100. folio 355. col. 4. G
 Motus localis est prior aliis perfectione. libro 3. cap. 82. fol. 330. col. 1. C. lib. 2. cap. 43. fol. 141. col. 1. B
 Motus localis est naturaliter prior aliis motibus. ibidem. fol. 329. col. 4. k
 Quomodo motus circularis dicitur esse semper in fine. ibidem. fol. 330. col. 3. K
 Alteratio est aliis motibus prior in istis inferioribus. ibidem. col. 4. I

Vtrum postea tantum intelligentia aeterna finitae virtutis, motus possit esse aeternus. lib. 1. cap. 2. fol. 22. col. 4. H

M O V E N S .
Quia seipsa mouent, habent in seipsis moueri & non moueri. lib. 1. cap. 44. fol. 56. col. 2. C
Nihil mouet seipsum primo. lib. 1. cap. 13. fol. 11. col. 3. F
Nullum corpus mouet, nisi moueatur. libro primo, cap. 2. fol. 20. col. 4. F
Si virtus infinita esset in magnitudine, moueret in infinitum, lib. 1. cap. 20. fol. 23. col. 3. F
Mouens corporeum mouet attrahendo vel expellendo. ibidem, folio 24. col. 1. C
Vniuersale mouens mouet per vniuersalem formam. lib. 1. cap. 44. folio 51. col. 4. F
Mouens vt remouens prohibet magis vtrius motu quam illum causet. lib. 3. cap. 83. fol. 340. col. 3. G
Motio momentis praecedit motum mobilis ratione & causa. lib. 3. cap. 149. fol. 404. col. 2. C

M V L I E R .
Mulier nulla lege permissum est, vt vna plures habeat maritos. lib. 3. cap. 124. fol. 384. col. 1. D

M V T A R I .
Quomodo dicitur aliquid mutari per acceptionem formae. lib. 4. cap. 14. folio 442. col. 4. I
Mutatio durationis praecedit id quod fit. libro 2. cap. 17. folio 117. col. 1. A

N A T V R A .
Humana natura & diuina persona in vno esse vniuntur. libro 4. cap. 41. folio 474. col. 3. F
Quod conuenit alicui ex sua natura, & non ex aliqua communi causa, minoratum in eo & deficiens esse non potest. libro 2. cap. 15. fol. 113. col. 4. k
Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diuersitatem. lib. 3. cap. 57. fol. 297. col. 1. C
Quomodo nihil factum a Deo in rebus est contra naturam. lib. 3. cap. 100. fol. 355. col. 2. B
Quae naturae conueniunt, sunt ex seipsis bona. libro 3. cap. 129. folio 387. col. 4. H
Quomodo vnus naturae est tantum vnus communicationis modus. lib. 4. cap. 23. fol. 453. col. 3. I
Aliud est personam ex duabus naturis esse, & aliud ipsam in duabus naturis subsistere. lib. 4. cap. 35. fol. 467. col. 4. F
Quod est praeter naturam, non potest esse semper. lib. 4. cap. 37. folio 470. col. 4. F
Quare virtute naturae idem numero reparari non potest. lib. 4. cap. 81. fol. 517. col. 3. I
Intentio naturae semper est ad aliquid certum. libro 4. cap. 83. folio 521. col. 3. H

N A T V R A L E .
Dicitur res naturalis ex hoc quod habet formam. libro 4. cap. 35. fol. 468. col. 1. B
Ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales. ibidem, col. 2. E
Dupliciter potest dici aliquid naturale. libro 4. cap. 52. fol. 483. col. 2. B

N E C E S S A R I V M
Quomodo hoc antecedens, Deus sciuit hoc esse futurum, est necessarium absolute. libro 1. cap. 67. folio 75. col. 2. E
Si nihil eueniret in minori parte, omnia necessario euenirent. libro 3. cap. 74. folio 319. col. 3. I
Non si Deus vult aliquid euenire, illud necessario eueniret. lib. 1. cap. 85. fol. 91. col. 2. C
Necessitas ex suppositione non repugnat contingentiae. ibid. A
De necessario absolute & ex suppositione. libro primo, cap. 83. folio 89. col. 3. I
In id quod est necessarium vnicuique duplex est inclinatio. lib. 3. cap. 134. fol. 191. col. 2. E
Si aliquid natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse. libro 2. cap. 15. folio 114. col. 2. E

N E G A T I O .
Negatio quomodo per affirmationem cognoscitur. libro 1. cap. 14. folio 15. col. 2. D
Prima quae distinguuntur, negationem includunt. libro 1. cap. 71. folio 80. col. 2. C

N O M E N .
Nomine res exprimitur eo modo quo a nobis intellectu concipiuntur. libro 1. cap. 30. fol. 35. col. 4. k
Nomen abstractum significat vt quo aliquid est. ibidem, folio 36. col. 2. B
Nomina quae proprium modum creaturae important, non dicuntur proprie de deo. libro 1. cap. 31. folio 37. col. 1. A

Quomodo beati vnicuique nomen & proprium habebunt de deo. ibidem, col. 2. E
Rerum distinctarum, sunt distincta nomina. ibidem, col. 3. F
Pluralitas nominis substantiuum & adiectiuum vnde sumatur. lib. 4. cap. 11. fol. 433. col. 1. C
Nomen rei artificialis dicitur primo de materia, & secundo de aggregato. libro 1. cap. 30. folio 36. col. 3. K
In nominibus dictis de deo & creaturis consideratur ratio causae & causati. libro 1. cap. 33. folio 39. col. 3. I
Nomen vnum plura significat aliquando ratione affinitatis eorum. libro 4. cap. 42. folio 474. col. 4. F

N O N E N S .
Includere rationem non entis dupliciter contingit. libro 2. cap. 22. folio 123. col. 4. G
Quomodo implicans contradictionem est non ens. ibidem I
Non esse quomodo fit appetibile. libro 3. cap. 19. folio 351. col. 4. H
Quomodo non esse possit sub voluntate cadere. libro 1. cap. 81. folio 87. col. 3. H

N V M E R V S .
Millenarius est numerus cubicus. libro quarto, cap. 83. folio 523. col. 2. A
Numerus denarius solet perfectionem designare. ibidem. B

O B L I G A T I O .
Quomodo potest aliquid ad impossibile obligari. libro 3. cap. 160. folio 415.

O D I V M .
Quomodo Deus aliqua habere odio dicitur. libro 1. cap. 96. folio 100. col. 3. k
Vtrum odium feratur in malum sub ratione mali. ibidem, col. 4. H

O P E R A T I O .
Modus operationis correspondet modo naturae operantis. lib. 2. cap. 73. fol. 180. col. 4. H. cap. 96. fol. 24. col. 3. F
Impossibile est vt diuersorum secundum esse, vna sit operatio. lib. 2. cap. 57. fol. 156. col. 3. F
Operatio est motus qui est actus perfectus. libro 2. cap. 82. folio 201. col. 2. E
Vna operatio non potest diuersis terminis primo & per se terminari. libro 1. cap. 48. folio 54. col. 4. K
Quomodo operationes specificae distinguuntur. libro 2. cap. 94. folio 221. col. 4. H
Quomodo operationes ludicrae sunt finis. libro 3. cap. 2. folio 238. col. 1. D
Operatio diuiditur in actionem & passionem. libro 3. cap. 22. folio 255. col. 2. C
Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius. libro 3. cap. 25. folio 260. col. 4. F
Operationes ex obiectis specie recipiunt. ibidem fol. 261. col. 1. C
A diuersis substantiis secundum esse non potest esse vna operatio. libro 3. cap. 42. fol. 277. col. 2. A
Perfectum in vnoquoque est eius perfectissima operatio. lib. 1. cap. 100. folio 102. col. 2. E
Nullius operatio est perfectior sua substantia. lib. 1. cap. 102. folio 103. col. 4. F
Quod subditur corpori secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suae naturae. libro 3. cap. 84. folio 331. col. 2. E
Ex obiecto intellectus conuenienter arguitur operationem intellectuale in tempore non esse. ibidem, col. 3. I
Operationes attentium non sunt propriae humanae. libro 3. cap. 85. folio 335. col. 2. D
Ex modo & specie operationis mensura & qualitas eius praesatur. libro 2. cap. 1. fol. 104. col. 4. F
Operationem sumere speciem ab obiecto, & a forma agentis non opponuntur. ibidem. H
Id quo aliquid operatur, est forma eius. libro 2. cap. 59. folio 160. col. 3. K. lib. 3. cap. 51. fol. 290. col. 2. E
De necessitate operationis manualis. lib. 3. cap. 135. fol. 392. col. 4. K

O P P O S I T I O .
Oppositio contradictoria quomodo est maxima. libro 4. cap. 14. folio 444. col. 1. B
Oppositio relatiua contradictionem non includit. ibid. col. 2. B
Sola oppositio relatiua facit distinctionem realem inter relationes, & inter personas diuinas. lib. 4. cap. 24. fol. 455. col. 4. H

O R A T I O .
Quid sit oratio, & quomodo ad desiderium se habeat. libro 3. cap. 95. fol. 349. col. 2. C
Qui a Dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiat. libro 3. cap. 96. folio 249. col. 4. K
Condiciones ad orationem requisitae ad hoc vt exaudiat. ibidem, fol. 250. col. 1. D
Quomodo peccator quandoque peccat. ibidem, col. 2. B

O R D O .
Omnes septem ordines possunt dici vnum sacramentum, & dici septem. libro 4. cap. 75. folio 512. col. 3. K
Inferiores ordines sunt proprie sacramentum. ibidem. H
In ordinis sacramento & confertur gratia & praeparatur. lib. 4. cap. 74. fol. 511. col. 4. G
Episcopatus est ordo, non autem ordinis sacramentum. libro 4. cap. 76. fol. 512. col. 4. k
Ordo rerum est sicut melius esse potest. libro 1. cap. 42. folio 46. col. 1. B
Ordines corporaliu ad ordinem spiritualium comparatio. libro 3. cap. 58. fol. 298. col. 1. A
Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet ordinatorum. libro 2. cap. 45. fol. 143. col. 3. F
De modo, specie, & ordine. lib. 3. cap. 97. fol. 352. col. 1. E
Quomodo ordo plurium effectuum fit vnus. libro 3. cap. 98. folio 352. col. 4. K
Vnde ordo speciem & naturam accipiat. ibidem, fol. 353. col. 1. D
Dupliciter intelligi potest voluntatem diuinam ad hunc ordinem rerum determinatam non esse. libro 3. cap. 99. folio 354. col. 3. K
Quomodo Deus aliquando absque prouidentiae mutatione praeter ordinem rerum operatur. ibidem, folio 355. col. 1. E
Quod est sub aliquo ordine constitutum, non potest praeter illum ordinem operari. lib. 3. cap. 102. fol. 377. col. 1. E
Diuisio ordinis sacramenti est diuisio totius potestatiu. libro 4. cap. 75. fol. 512. col. 2. B
Ordo dupliciter potest dici fieri. ibidem. D
Inferiores ordines sunt sacramenta. ibidem, col. 3. F

O R I R I .
Vbi aliquid totaliter ab alio oritur, non est assignare recipiens & receptum. libro 4. cap. 14. fol. 441. col. 1. A

P A P A .
Papa habet in ecclesia excellentiam potestatis & spiritualis & secularis, & est supra Concilium. lib. 4. cap. 76. folio 513. col. 4. I
An papa aliquid possit circa sacramenta statuere. libro 4. cap. 60. folio 495. col. 1. 4. K

P A R T I C I P A T I O .
Quod dicitur per essentiam, verius dicitur quam quod dicitur per participationem. libro 1. cap. 41. folio 45. col. 1. E
Essentiale tale per participationem duobus modis contingit. libro 1. cap. 39. fol. 44. col. 4. H
Nulla creatura est participabilis, sed participans. libro 4. cap. 17. fol. 446. col. 2. A

P A S S I O .
Aliquae passiones dicuntur de Deo Metaphorice. libro 1. cap. 91. fol. 97. col. 1. D
Passio ad aliquid vnum impetum habet, & regulari ratione potest. libro 1. cap. 89. folio 93. col. 2. E
Passio non est in appetitu intellectu. ibidem, col. 1. D
Alteratio secundum animae passiones manet in homine quantum ad animam passibili corpori vnitur. libro 4. capitulo 70. folio 505. col. 2. B
Quomodo passio multiplicatur non multiplicata actione. lib. 2. cap. 73. fol. 178. col. 4. F
Patens quomodo extra suam essentialem dispositionem trahitur. libro 1. cap. 89. fol. 93. col. 1. E
Quomodo passiones appetitus sensitiui sunt eiusdem speciei cum operationibus voluntatis. lib. 1. cap. 90. fol. 94. col. 3. H
Vtrum propria passio possit per diuinam potentiam a suo subiecto separari. lib. 4. cap. 65. fol. 501. col. 1. A

P A T E R .
Pater in diuinis non potest intelligi sine verbo & amore, & eodem. lib. 4. cap. 23. folio 452. col. 4. K

P E C C A T O R .
Peccator non potest vitare peccatum potentia propinqua, sed bene potentia remota. lib. 3. cap. 160. folio 415. col. 3. F
Peccator potest vitare omnia peccata diuina, non autem contrarium. ibidem. H
Vnde peccatori prouenit impossibilitas omnia peccata vitandi. ibidem. K
Quomodo intelligitur quod quandoque peccatori aliquid occurrit conueniens, in ordinato fini illud eligitur. ibidem, folio 416. col. 1. B
Quare peccator diuino auxilio potest singula peccata vitare, non autem omnia. ibidem, col. 4. I
Peccator potest singula peccata contra praecipua iuris naturalis & Decalogi vitare, non autem contra praecipua iuris supernaturalis. ibidem, col. 3. K
Dupliciter potest dici aliquid peccare. libro 4. cap. 52. folio 483. col. 1. C

P E C C A T V M .
Nulla creatura est impeccabilis per naturam. lib. 4. cap. 95. fol. 533. col. 4. G
Peccatum secundum ordinem diuinae iustitiae sine satisfactione non remittitur. lib. 4. cap. 54. fol. 487. col. 2. C
Quomodo Deus per peccatum offenditur. ibidem, col. 1. C
Quid peccatum originale tam formaliter quam materialiter dicitur. libro 4. cap. 52. fol. 484. col. 2. D
Peccatum inuenitur in ijs quae sunt propter finem. lib. 3. cap. 2. folio 237. col. 4. H
Absolute loquendo Deus potest aliquos a peccato originali praeseruare. lib. 4. cap. 50. fol. 480. col. 3. k
In spirituali saluatione non semper remittitur peccatum totaliter quantum ad poenam. lib. 4. cap. 72. fol. 507. col. 1. C
Peccati originalis quid nominis. lib. 4. cap. 50. fol. 480. col. 1. D
Quomodo peccatum in causis naturalibus & voluntariis accidat. libro 3. cap. 109. folio 367. col. 1. k
In quo peccatum Angelorum fuerit. ibidem, col. 2. C
Duplex opinio de peccato angelorum. ibidem, col. 3. H
Vtrum peccatum originale a corpore ad animam deriuetur. lib. 3. cap. 127. folio 386. col. 2. E
Per peccatum mortale aueritur totaliter mens ab ordine ad Deum, non autem per veniale. libro tertio, cap. 143. folio 400. col. 2. E
Differentia inter peccatum veniale & mortale. libro 3. cap. 139. folio 398. col. 4. F
Stoici & Cicero existimauerunt virtutem in indiuisibili consistere, & omnia peccata esse paria. ibidem, col. 2. B
An absque gratia peccatum remitti possit. libro 3. cap. 157. folio 413. col. 3. I
Potest quis cauendo vnum peccatum, aliud committere. libro 3. cap. 160. folio 416. col. 3. H
Vtrum Deus sit inditrecte causa peccati. libro 3. cap. 162. folio 417. col. 4. k
Qui dicantur ad imitationem Adae peccare. libro 4. cap. 50. folio 480. col. 4. I
Peccata actualia & personalia adiungunt ordinem partium animae in peccante. libro 4. cap. 52. fol. 482. col. 2. D

P O E N A .
Poenae quomodo rationem satisfactionis habeat. lib. 3. cap. 158. folio 414. col. 2. A
Poenae non inferuntur nisi pro culpa. libro 3. cap. 141. folio 399. col. 4. F
Tribus modis ex rebus corporalibus & exterioribus poena homini aduenit. ibidem, col. 2. E
Quomodo poena debet culpa correspondere. ibidem, col. 3. G
Non omnes poenae sunt purgatoriae. ibidem, folio 402. col. 1. C
Conuenienter auersioni ab ultimo fine respondet pro poena caritatis diuinae visionis, conuersioni vero nocuumum ex creaturis. libro 3. cap. 145. folio 402. col. 1. E
De poena malorum post mortem secundum Auicennam. ibidem, col. 2. E
Quomodo licitum sit per poenas punire malos. libro 3. cap. 146. folio 402. col. 4. H
Vtrum de ratione poenae sit vt voluntati contrarietur. libro 3. cap. 158. folio 414. col. 1. A
De obligatione ad poenam post peccati remissionem. ibidem, col. 2. E

P O E N I T E N T I A .
Poenitentia quomodo fit sacramentum. libro 4. cap. 72. folio 508. col. 3. k
Poenitentiae & baptismi differentia quantum ad remotionem reatus. ibidem, col. 2. A
Quomodo interior poenitentia fit res & sacramentum. ibidem, folio 508. col. 4. F
Vtrum praeter interiorem poenitentiam oporteat ponere aliquid aliud quod sit res & sacramentum in poenitentiae sacramentum. ibidem, G
Differentia inter poenitentiam & alia sacramenta vt sunt in proposito tantum. ibidem, folio 509. col. 2. B
Quomodo differant poenitentia & alia sacramenta quantum ad materiam. ibidem, C
Quomodo contritio, confessio, & satisfactio sunt poenitentiae partes. ibidem, E

P E R A C C I D E N S .
Si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum inuenitur sine alio, probabile est quod alterum sine illo inueniri possit. lib. 1. cap. 13. fol. 13. col. 1. B

P E R F E C T I O .
Oportet perfectum & perfectibile esse vnus generis. libro 3. cap. 55. fol. 153. col. 3. H

Quicquid perfectionis est in natura inferiori, est etiam in superiori. lib. 2. cap. 96. folio 225. col. 4. H
Perfectiones quae sunt in creaturis diuisim, in Deo sunt unitae. libro 1. cap. 32. fol. 37. col. 3. K
Perfectiones creaturarum sunt in Deo eminenter. ibidem. col. 4. G
Perfectiones in creaturis sunt particulariter, in Deo vero vniuerſaliter. ibidem. col. 4. I
Vnumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem. lib. 1. cap. 37. fol. 43. col. 2. D
Esse causam aliorum, est perfectio nobilior rei. libro 3. cap. 21. folio 255. col. 1. A
Deum velle alia a se, non dicit aliquam perfectionem in Deo in quantum huiusmodi. libro 1. cap. 75. folio 83. col. 4. k
Summa rationalis creaturae perfectio est diligere Deum. libro 1. cap. 80. fol. 87. col. 1. r. D
Quomodo aliqua perfectio inexistens nunc diuinae volitioni, potest absolute illi non inesse. lib. 1. cap. 76. fol. 85. col. 1. A
Duplex est ratio descensus perfectionum a Deo. libro 4. cap. 1. folio 419. col. 3. k
Multiplicantur processus perfectionum a Deo secundum rerum infimarum multipliciter. ibidem. col. 4. H
P E R P E T V V M.
Quod ex se potest non esse, quomodo potest ab alio fieri perpetuum. lib. 1. cap. 20. fol. 21. col. 4. F
In peccatis non differt esse & posse. libro 2. cap. 91. folio 216. col. 3. H
Substantiae intellectuales naturaliter appetunt esse perpetuum, quia illud apprehendunt. lib. 2. cap. 55. fol. 154. col. 1. C
In vltimo rerum statu remanebunt secundum substantiam quae ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplete quod eis ex propria infirmitate deest. lib. 4. cap. 97. fol. 535. col. 2. B
P E R S E.
Videntibus diuinam essentiam est quodammodo per se notum quod hic per fidem tenemus. libro 4. cap. 54. fol. 486. col. 3. K
P E R S E V E R A N T I A.
Vtrum perseverantia possit sub electione cadere. libro 3. cap. 155. folio 412. col. 1. D
Tribus modis perseverantia accipi potest. ibidem. col. 3. G
Vtrum per donum gratiae aliquis perseverare possit in bono. ibidem. K
P E R S O N A.
Personae diuinae per relationes constituuntur & distinguuntur. libro 4. cap. 26. folio 406. col. 3. K
Modus essendi vnius personae diuinae in alia, quomodo ad modos essendi in ab Arist. positos reduci possit. libro 4. cap. 9. folio 429. col. 1. E
In humanis non attenditur personarum distinctio secundum essentiam speciei. libro 4. cap. 14. fol. 441. col. 1. E
Personae diuinae nullam imperfectionem habent, ex eo quod sunt relatiuae. ibidem. folio 443. col. 4. I
In diuinis personis oportet relationem inuestigare quibus ab invicem distinguantur. libro 4. cap. 24. folio 455. col. 1. D
Personae diuinae per solam oppositionem relatiuam distinguuntur. ibidem.
Persona diuina non est proprie productionis terminus, licet sit vere producta. ibidem. fol. 456. col. 2. A
Inter diuinas personas est solus ordo originis. ibidem. folio 457. col. 1. D
Vtrum personae diuinae per relationes originis distinguantur. libro 4. cap. 26. folio 459. col. 3. I
Personae secundum quod sunt in seipsis, non distinguuntur nisi seipsis. ibidem. K
Quomodo diuinarum personarum constitutio sit intelligenda. ibidem. col. 4. K
Quomodo relationes constituunt personas in quantum sunt ipsae personae. ibidem. folio 460. col. 1. C
Quomodo relatio constituit personam in quantum est diuina essentia. ibidem. col. 2. A
Relatio non est constitutiua personae in quantum relatio. ibidem. col. 3. G
Quomodo relatio personam diuinam constituat & distinguat. ibidem. k
Persona non est omnino idem quod substantia particularis. libro 4. cap. 39. fol. 472. col. 3. F
P H A N T A S M A.
Vide supra, fantasma.
P L A T O.
Plato posuit ideas tantum specierum specialissimarum. libro 1. cap. 24. folio 28. col. 3. I

P O S S I B I L E.
Possibile aequaliter se habet ad esse & non esse. libro 1. cap. 15. folio 16. col. 3. H
Omnes naturae possibiles in rerum ordine inveniuntur. libro 2. cap. 91. fol. 416. col. 3. F
Possibile duobus modis accipitur. libro 3. cap. 86. folio 336. col. 4. F
P O T E N T I A.
Quomodo potentia ad bonum supernaturale est naturalis, aut obedientialis. libro 3. ap. 156. folio 413. col. 2. D
Idem non potest simul esse in potentia formali & in actu virtuali. lib. 1. cap. 13. fol. 13. col. 1. A
Potentia non repugnantia quomodo Deo conueniat. libro 1. cap. 20. folio 19. col. 4. H
Quomodo si diuideretur corpus quod poneretur causare primum motum, pars eius esset minoris potentiae quam totum. ibidem. folio 20. col. 3. K
Duratio infinita requirit potentiam infinitam. ibidem. folio 21. col. 1. A
Potentia diuina habet vnum formale obiectum, sed aliter quam potentia creaturae. lib. 2. cap. 22. fol. 123. col. 2. B
Eadem est potentia contrariorum. libro 2. cap. 55. folio 152. col. 4. H
Potentia generandi quasi actiua, & potentia quasi passiuua in diuinis sunt idem. libro 4. cap. 13. fol. 438. col. 1. E
Nulla est potentia passiuua in natura cui non correspondeat aliqua potentia actiua naturalis. libro 2. cap. 60. folio 163. col. 4. I
lib. 3. cap. 45. fol. 280. col. 3. I. cap. 102. fol. 377. col. 3. H
Potentiae rationales se habent ad opposita. libro 2. cap. 66. folio 169. col. 4. F
Potentia quomodo patitur ab obiecto. libro 2. cap. 82. fol. 200. col. 4. k
Potentiae realiter distinguuntur ex obiectorum distinctione. libro 4. cap. 24. folio 456. col. 4. I
Potentia agens primi non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. libro 1. cap. 42. folio 46. col. 1. C
Potentia ad actum dupliciter potest dici maior. libro 1. cap. 43. folio 49. col. 4. K
Potentia non potest actum excedere. libro primo cap. 43. fol. 48. col. 4. H
Quomodo potentia est principium actionis in Deo. libro 2. cap. 10. fol. 110. col. 1. D
Voluntas & intellectus in Deo non sunt vt potentiae, sed vt actio nes. ibidem. col. 2. D
Potentia ad qua pertinet finis, habet omnes alias mouere. lib. 1. cap. 72. folio 82. col. 3. k
Quomodo potentia voluntatis respectu oppositorum sit in Deo. libro 1. cap. 82. folio 89. col. 1. C
Quae sit potentia passiuua naturalis, & ad quae se extendat. lib. 3. cap. 102. folio 357. col. 3. H
Quomodo omnis potentia, quae est in patre est etiam in filio, & tamen potentia generandi quae est in patre, non est in filio. libro 4. cap. 13. folio 437. col. 4. K
P O T E S T A S.
Potentiae episcopalis quomodo est superior sacerdotali. libro 4. cap. 76. folio 513. col. 1. B
De potestate clauium ecclesiae. libro 4. cap. 72. folio 507. col. 3. I
Quomodo sacerdos habet potestatem absoluendi a peccatis. ibidem. folio 508. col. 2. E
P R A E C E P T V M.
Omnia praecipua ad praecipua decalogi ordinantur. libro 3. cap. 128. folio 387. col. 1. D
De praecipio charitatis quomodo obliget in communi. libro 3. cap. 160. fol. 416. col. 2. E
P R A E D E S T I N A T I O.
Ea quae in praedestinato sunt, aliter inter se ordinantur quam ea quae sunt in reprobato. libro 3. cap. 161. fol. 417. col. 1. E
Aliter reluctance misericordiae est praedestinationis ratio, & aliter reluctance iustitiae est ratio reprobationis. ibidem. col. 2. C
Merita non sunt causa praedestinationis. libro 3. cap. 163. folio 418. col. 2. E
Vtrum aliquid sit causa totalis effectus praedestinationis. ibidem. col. 4. F
P R A E D I C A T I O.
Quae distinguuntur secundum supposita, non possunt de se invicem praedicari. lib. 4. cap. 34. fol. 465. col. 3. G
P R A E P O S I T I O.
De istis praepositionibus 2, & per. libro 4. cap. 8. folio 427. col. 4. F
Ista praepositio apud, substantiam importat & distinctionem. libro 4. cap. 5. folio 423. col. 1. E

Presens.

P R A E S E N S.
Rem cognosci vt praesentem multipliciter intelligi potest. lib. 1. cap. 67. folio 74. col. 4. F
Contingens vt praesens pro illo tempore non potest non esse. lib. 1. cap. 67. fol. 74. col. 2. C
P R I N C I P I V M.
Principium demonstrationis dupliciter cognosci potest. lib. 1. ca. 57. fol. 63. col. 3. I
Quid intelligit Philosophus cum dicit principia eorum quae sunt semper esse verissima. lib. 1. cap. 1. fol. 1. col. 2. C
Principium est necessarium in speculatiuis & practiceis differenter. lib. 3. cap. 97. fol. 352. col. 2. E
Primum principium cognitio ex sensibilibus causatur, & tamen est naturalis. lib. 2. cap. 83. fol. 205. col. 2. D
Quomodo principia simul cum conclusione cognoscantur. lib. 2. cap. 57. fol. 63. col. 1. I
P R I V A T I O.
Idem est subiectum priuationis & habitus. lib. 2. cap. 55. fol. 152. col. 3. K
Priuatio quomodo habet esse. lib. 3. cap. 9. fol. 244. col. 2. A
Quomodo priuatio sit malum simpliciter. lib. 3. cap. 6. fol. 240. col. 3. k
Priuatio est principium per accidens in rebus mobilibus. lib. 3. ca. 34. fol. 249. col. 4. B
Quomodo priuatio & forma possint esse simul. lib. 3. cap. 20. fol. 253. col. 4. I
Priuatio quomodo est rerum naturalium principium. lib. 3. cap. 20. fol. 253. col. 4. I
Priuatio cognoscitur ab intellectu per potentiam in ipso existentem. lib. 1. cap. 71. fol. 80. col. 3. K
Quia potentia est de ratione priuationis, ideo intellectui competit priuationem cognoscere. ibidem. col. 4. I
Priuari sensibilibus bonis est contra hominis voluntatem, ali quando vero secundum voluntatem. lib. 3. ca. 141. fol. 399. col. 3. F
P R I V S.
Prius natura dupliciter dicitur. lib. 1. cap. 38. fol. 136. col. 3. G
Prius habendo dicitur multipliciter. lib. 2. ca. 71. fol. 175. col. 4. H
Quomodo prius generatio est prius tempore. lib. 2. cap. 71. fol. 175. col. 4. H
Quomodo aliquando prius generatio est perfectius. lib. 3. cap. 26. fol. 264. col. 3. K
Ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris. lib. 4. ca. 61. fol. 498. col. 2. D
Dupliciter potest accipi aliquid non eadem modo se habere nunc & prius. lib. 2. cap. 37. fol. 136. col. 1. A
P R O C E S S I O.
Processio verbi diuini est in similitudinem naturae. libro 4. cap. 131. fol. 434. col. 3. I
An processio verbi diuini sit generatio. ibidem.
Quomodo intelligitur processioem verbi esse secundum rationem similitudinis, non autem processioem Spiritus sancti ibid. col. 4. F
Quomodo processioem verbi diuini conuenit, vt habeat esse naturale Dei intelligentis. ibidem. I
P R O D V C T I O.
Quomodo possint productiones diuinae ex principijs aut terminis distingui. lib. 4. cap. 24. fol. 456. col. 2. E
Quomodo, quia Deus est totus actu, oportet vt totam substantiam rei producat. lib. 2. cap. 16. fol. 115. col. 4. F
P R O P H E T I A.
Prophetica cognitio est certa. lib. 3. cap. 154. fol. 409. col. 1. B
Nihil prohibet prophetae praenuntiationem quandoque immunitatem. ibidem.
Maligni spiritus in futurorum praedictione non sunt vere prophetae. ibidem. col. 2. A
P R O P O S I T I O.
Propositio per se nota quae sit, & quomodo distinguatur. lib. 1. ca. 11. fol. 9. col. 1. E
Ista propositio, Sortes est homo; quomodo sit per se. lib. 2. cap. 96. folio 225. col. 3. A
Perseitas & proprietates propositionis aliter accipitur a Philosopho, & aliter a Theologo considerante vnum esse suppositum duarum naturarum in Christo. lib. cap. 45. fol. 477. col. 1. C
Quomodo aliqua propositio dicatur propria & per se, ibidem.
Quomodo ista propositio, Deus est homo, est propria & per se. ibidem. col. 2.
Vtrum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria. ibidem. col. 3. I
Quod propter de quaeritur, semper quaeritur. libro 3. cap. 112. fol. 374. col. 1. C

Quod propter se est, semper est, ibidem. D
P R O V I D E N T I A.
Quomodo prouidentia & gubernatio distinguantur. lib. 3. ca. 64. fol. 304. col. 1. C
Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quae conferunt ad finem, aut ipsum impediunt. ibidem. D
Quomodo diuina dispositio a diuina prouidentia distinguatur. ibidem. col. 4. I
Opinio Commentatoris Auerois de prouidentia. lib. 3. cap. 7. fol. 321. col. 4. G
Quomodo Deus de creaturis immediatam habeat prouidentiam. lib. 3. cap. 76. fol. 325. col. 1. E
Substantiae intellectuales aliter sub diuina prouidentia cadunt quam ceterae creaturae. lib. 3. cap. 90. fol. 342. col. 2. B
Vtrum prouidentia euentum ordinis respiciat. lib. 3. cap. 94. fol. 346. col. 4. K
Quomodo diuinae prouidentiae ordo infallibilis est, & cassari non potest. lib. 3. cap. 94. fol. 347. col. 1. C
Modus conueniens saluandi contingentiam & libertatem arbitrii cum diuinae prouidentiae certitudine. lib. 3. cap. 94. folio 348. col. 2. D
Instantia contra modum saluandi contingentiam cum certitudine prouidentiae, & eius solutio. ibidem. col. 4. F
De opinione Stoicorum circa immobilitatem diuinae prouidentiae. lib. 3. cap. 96. fol. 350. col. 4. K
Quomodo diuina prouidentia habeat rationem. lib. 3. cap. 97. fol. 352. col. 1. E
Dupliciter potest intelligi Deum praeter ordinem suae prouidentiae agere. lib. 3. ca. 98. fol. 353. col. 2. D
Quomodo Deus potest agere praeter ea quae eius prouidentiae & actioni subduntur. ibidem. col. 3. H
Quomodo in Deo sunt plures prouidentiae rationes. lib. 3. ca. 15. fol. 376. col. 3. F
P V R G A T O R I V M.
Quod purgatorium catholice ponendum sit. lib. 4. cap. 97. fol. 530. col. 2. A
Anima a praemij confessione retardatur quousque poenas purgatorias sustineat. ibidem. col. 1. E
P V R V M.
Purum est nobilitas permixto. lib. 2. ca. 92. fol. 190. col. 3. H
Q V A L I T A S.
Dupliciter dicitur aliqua qualitas actioni alterius repugnare. lib. 4. ca. 86. fol. 526. col. 2. A
Vtrum quando qualitates sacramenti in aliquam substantiam agunt, simul agat quantitas. lib. 4. ca. 66. fol. 502. col. 2. E
Q V A N T I T A S.
Cuiuslibet naturae est determinata quantitas. lib. 4. ca. 1. fol. 435. col. 3. I
Quantitas corporis Christi est in sacramento modo indiuisibili. lib. 4. ca. 64. fol. 500. col. 2. A
Quantitas discreta est prior formaliter quantitate continua. lib. 1. ca. 69. fol. 78. col. 3. K
Quomodo situs ad quantitate se habeat. lib. 4. ca. 87. fol. 526. col. 4. K
Q V I D D I T A S.
Quidditas materialis inducit materiam in comuni. lib. 1. ca. 21. fol. 25. col. 4. I
Quomodo intelligitur quidditas in comparatione ad rem. lib. 1. ca. 59. fol. 65. col. 4. K
Quidditas dicitur essentia substantiae. lib. 3. ca. 41. fol. 275. col. 3. K
Nulla scientia speculatiua potest nos ducere in cognitionem quidditatum abstractarum. ibidem. fol. 276. col. 1. B
Q V I E S C E N S.
Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius. lib. 3. ca. 23. fol. 257. col. 3. I
Aliud est quiescere sub vna forma & aliud esse aliquo tempore sub illa. ibidem. K
R A T I O.
Vnumquodque intra terminos suae rationis concluditur. lib. 1. cap. 39. fol. 44. col. 3. I
Aliud est aliquid esse rationem diuinam voluntatis, & aliud esse eius causam. lib. 1. cap. 87. fol. 92. col. 1. E
Quid sit ratio voluntatis. lib. 1. cap. 86. fol. 91. col. 4. H
Differentia inter speculatiuam & operatiuam rationem quantum ad necessitatem principiorum. lib. 3. cap. 97. folio 352. col. 2. A
R E A T V S.
De causa reatus remanentis post deletionem culpae. lib. 4. cap. 72. fol. 507. col. 2. D
R E C I P E R E.
Recipiens debet esse denudatum a natura recepti. lib. 2. cap. 98. fol. 371. col. 1. C
Vnum-

Vnumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis. lib. 4. cap. 13. fol. 439. col. 4. F
RELATIO.
Vtrum in termino relatiui oporteat relationem poni ad hoc vt terminet. lib. 2. cap. 11. fol. 110. col. 3. I
Relatio creaturæ ad Deum est accidentis. lib. 2. capitulo. 18. fol. 118. col. 1. A
In relatiuis tertij modi quomodo vterque terminus dicitur relatiue. lib. 2. cap. 9. fol. 111. col. 2. B
Entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis. lib. 2. cap. 12. fol. 111. col. 4. K
Relatio vna quomodo vnum terminum requirat. ibidem. fol. 112. col. 1. B
A relatione extrinseca nihil denominatur relatiue. lib. 2. cap. 11. folio. 111. col. 1. B / c. 13. fol. 112. col. 4. H
Relatiua sunt simul natura. lib. 1. ca. 79. fol. 86. col. 2. B
Idem subiectum non potest in se habere oppositas relationes. lib. 4. cap. 14. fol. 441. col. 2. E
Relatio verbi ad dicentem est realis, non autem scibilis ad scientiam, quamuis vtraque actum intelligendi consequatur. ibidem. col. 3. I
Quomodo intelligitur relationem quæ propriam rei operationem consequitur, esse realem. ibidem. K
Esse relationis dependet ab esse substantiæ & ab esse termini, sed diuersimode. ibidem. fol. 442. col. 1. A
Relatio aliqua immediate fundatur in substantia. ibidem. C
Relatio distinguitur a fundamento. ibidem. E
Relatio tripliciter potest habere esse. ibidem. col. 4. H
Relatio secundum propriam rationem relationis nõ dicitur aliquid inherens. ibidem. fol. 443. col. 3. I
Quomodo relatio diuina a suo correlatiuo dependeat. ibidem. col. 4. H
Alique relationes super vnitatem fundatæ distinctionem præsupponunt. lib. 4. cap. 24. fol. 454. col. 3. K
Differentia inter diuinas relationes & relationes creatas. lib. 4. ca. 26. fol. 460. col. 1. D
RELIGIO.
Religio quomodo dicitur pietas. lib. 1. cap. 1. fol. 2. col. 1. D
RELIGIOSVS.
Qui conuenienter religiosi dicuntur. libro 3. cap. 130. folio. 388. col. 4. G
Quomodo religiosi in statu perfectionis sint. ibidem. F
REMINSCENTIA.
Non reminiscimur post mortem. lib. 2. cap. 81. fol. 198. col. 3. H
REPROBATIO.
Reprobatio in communi est per se intentata. lib. 3. ca. 161. fol. 417. col. 2. E
Quomodo se habeat reprobatio ad ea, quæ in reprobato sunt, & prædestinatio ad ea quæ sunt in prædestinato. ibidem. col. 1. D
Quomodo intelligitur solam diuinam voluntatem esse rationem reprobationis huius hominis in particulari. ibidem. col. 3. I
RESURRECTIO.
In resurrectione duplex erit dominium animæ super corpus. lib. 4. cap. 86. fol. 525. col. 1. D
Omnes in ætate iuuenili resurgent. libro. 4. capitulo. 88. fol. 527. col. 3. F
Resurrectio Christi nostræ resurrectionis est causa. lib. 4. cap. 79. fol. 515. col. 3. k / cap. 82. fol. 520. col. 2. D
Ratio resurrectionis ex appetitu animæ ad vniõnem corporis nõ est necessaria. ibidem. fol. 516. col. 1. A
Nec ratio ex appetitu felicitatis. ibidem. E
Nec ratio præmiationis & punitionis. ibidem. col. 2. E
Resurrectio erit naturalis quantum ad finem, supernaturalis vero ex parte agentis. lib. 4. ca. 81. fol. 519. col. 4. K
Defectus naturæ in resurrectione reparabitur in omnibus. ibidem. fol. 520. col. 1. D
Conuenienter datum est homini in resurrectione corpus incorruptibile, in creaturae vero aliquo modo corruptibile. lib. 4. ca. 85. fol. 524. col. 2. C
De incorruptibilitate corporum resurgentium. ibidem. col. 3. K
In resurrectione corpora secundum exigentiam animæ disponuntur. lib. 4. cap. 86. fol. 525. col. 2. B
REVELATIO.
Reuelationis diuinæ gradus quidam & ordo. lib. 3. capitulo. 154. fol. 408. col. 3. K
Deus ex superabundanti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit. lib. 4. cap. 1. fol. 420. col. 2. B
SACERDOS.
De potestate sacerdotis lib. 4. cap. 72. fol. 508. col. 2. E
Simplex sacerdos potest ex commissione Papæ confirmationis sacramentum conferre. lib. 4. cap. 60. fol. 495. col. 3. k

SACRAMENTA.
Ea que populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur. lib. 4. cap. 78. fol. 514. col. 3. k
Sacramenti dispensatio non congruit angelis. lib. 4. ca. 74. fol. 511. col. 3. I
In sacramentis solus Christus potest dispensare. lib. 4. cap. 72. fol. 507. col. 4. F
Vtrum Papa possit aliquid circa sacramenta statueret tamquam necessarium. lib. 4. cap. 60. fol. 495. col. 4. K
Quare quædam rei sacra signa in noua lege non dicuntur sacramenta. lib. 4. cap. 58. fol. 494. col. 3. H
Sacramenta sunt quorundam effectuum gratiæ causa. lib. 4. ca. 77. fol. 494. col. 1. G
Quæ sint de ratione sacramenti. lib. 4. cap. 56. fol. 492. col. 4. H
Sacramenta sunt remedia quædam. ibidem. col. 3. K
Sacramenta etiam per malos ministros collata gratiam conferunt. lib. 4. cap. 77. fol. 514. col. 1. D
Sacramentum extraneæ vniõnis remouet culpam, & liberat a peccato temporalis reatu. lib. 4. ca. 73. fol. 510. col. 3. G. I
Sacramentum Eucharistiæ quomodo celebrari possit in azymo, & in fermentato pane. lib. 4. cap. 69. fol. 504. col. 4. F
Distinctio sacramentorum veteris & nouæ legis. lib. 4. cap. 57. fol. 493. col. 3. G
Mali ministri sunt idonei ad sacramentorum dispensationem. lib. 4. cap. 77. fol. 514. col. 1. D
In sacramentis est virtus supernaturalis. lib. 4. capitulo. 56. fol. 493. col. 1. C
Quomodo per sacramenta homo ab originali peccato mündetur. lib. 4. cap. 52. fol. 483. col. 3. k
Quomodo sacramenta nobis necessaria sint. lib. 4. cap. 56. fol. 492. col. 3. I
Quomodo sacramenta nouæ legis a sacramentis veteris legis differant quantum ad causationem gratiæ. lib. 4. cap. 57. fol. 493. col. 3. G
Quomodo sacramenta nouæ legis sint causa gratiæ. ibidem. I
SAPIENTIA.
Sapientia in deo non est habitus, sed bene in nobis. libro 4. cap. 18. fol. 436. col. 3. k
Quomodo per sapientiam homo ad Deum se habeat. lib. 1. cap. 2. fol. 2. col. 2. D
Per sapientiam ad immortalitatem peruenitur. ibid. K
Sapientiæ studium est cæteris hominum studijs iucundius. ibid. col. 3. F
Quomodo donum sapientiæ ad donum fidei se habeat. lib. 3. cap. 154. fol. 411. col. 1. B
SATISFACTIO.
Quomodo vnus homo pro alio Deo satisfacere possit. lib. 3. cap. 158. fol. 414. col. 4. F / lib. 4. cap. 55. fol. 492. col. 3. H
Purus homo non potest pro peccato naturæ satisfacere, quia est aliquid minus generis humani vniuersitate. lib. 4. ca. 54. fol. 487. col. 2. E
Flagella quibus homo pro peccatis affligitur, quandoque ei in satisfactionem computantur. lib. 4. cap. 73. fol. 510. col. 1. B
Secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur a deo. lib. 4. cap. 54. fol. 487. col. 2. C
SCIENTIA.
Scientia docentis scientiam discipuli continet. lib. 1. cap. 7. folio. 7. col. 2. A
Scientiæ distinguuntur secundum diuersa genera rerum. lib. 2. cap. 4. fol. 107. col. 3. k
Scientia quomodo est habitus aut collectio specierum. lib. 1. cap. 56. fol. 63. col. 1. C
Scientia eadem numero ex parte sciti est in magistro & discipulo. lib. 2. cap. 75. fol. 186. col. 4. G
Scientiæ speculatiuæ & practicæ distinctio. lib. 3. cap. 25. fol. 261. col. 3. H
Scientiam Dei vt causam, esse necessariam, dupliciter potest intelligi. lib. 1. cap. 67. fol. 75. col. 4. F
Quomodo scientia Dei in quantum scientia est necessaria. ibidem. col. 2. D
De scientia simplicis intelligentiæ & visionis. lib. 1. cap. 66. fol. 73. col. 4. G
Quomodo ad rei variationem scientia Dei non variatur. lib. 1. cap. 67. fol. 76. col. 2. E
Quomodo scientia visionis Deus infinita cognoscit. lib. 1. cap. 69. fol. 79. col. 2. D
Quomodo eadem proprietates rei ad diuersas scientias pertinet. lib. 2. cap. 4. fol. 108. col. 1. A
Quo scientiæ appetitus potest esse frustra. lib. 1. cap. 4. fol. 4. col. 4. I
Diuersimode in nobis scientia causatur a Deo & ab hominibus. lib. 4. cap. 13. fol. 439. col. 4. I

SECVNDVM QVOD IPSVM.
Quod conuenit alicui in genere cause materialis aut efficientis. lib. 2. cap. 57. fol. 156. col. 4. k & lib. 4. cap. 45. fol. 476. col. 2. D
Secundum quod ipsum dupliciter se habet ad per se. ibidem. col. 4.
Quod de aliquo, secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit. ibidem. col. 3. k.
SEMEN.
Semen quomodo sit in genere cause materialis aut efficientis. lib. 2. cap. 57. fol. 156. col. 4. k & lib. 4. cap. 45. fol. 476. col. 2. D
Semen quomodo ad generationem hominis se habeat. lib. 2. ca. 89. fol. 212. col. 4. F
Semen quomodo animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis habet. ibidem. fol. 213. col. 3. H
Quomodo in femine est immunditia ex qua peccati immunditia peruenit in hominem. lib. 4. ca. 50. fol. 481. col. 1. C
Quomodo peccatum originale sit in femine virtualiter. ibidem. Immunditia quæ est in femine, non habet rationem culpæ. ibid. col. 2. A
Quomodo potest dici anima a femine propagari. lib. 4. cap. 52. fol. 483. col. 1. D
Semen ex substantia corporis decidi non potest. lib. 4. cap. 83. fol. 521. col. 3. F
SENSIBILE.
Sensibile potest suam similitudinem causare in sensu, quamuis sit alterius gradus. lib. 1. cap. 65. fol. 70. col. 4. F
SENSVS.
Sensus est potentia passiuæ, & sentire in moueri consistit. lib. 2. cap. 57. fol. 156. col. 2. B
Sensus corrumpitur & ab excellenti sensibili, & ex corruptione subiecti. lib. 2. cap. 55. fol. 153. col. 2. A
Sensus est cognoscitiuus tantum singularium. lib. 2. ca. 66. fol. 168. col. 2. k
Sensus non cognoscit se sentire. ibidem. fol. 169. col. 1. C
Cognitionem originariam sensu dupliciter intelligitur. lib. 1. cap. 12. fol. 1. col. 1. E
Sensus cognoscit corporalia. lib. 2. cap. 66. fol. 169. B
Sensus patitur a rebus, secundum quod sunt in materia, nõ autem intellectus. lib. 2. ca. 82. fol. 200. col. 4. k
De sensu composito & diuiso. lib. 1. cap. 67. fol. 77. col. 2. A
SIMILITUDO.
Quomodo dicitur aliquid simile Deo secundum speciem. lib. 4. cap. 26. fol. 454. col. 2. B
Eiusdem rationis est, quod effectus tendat in similitudinem agentis, & quod agens assimilet sibi passum. libro 3. cap. 21. fol. 254. col. 3. k
Similitudo ad Deum in natura intellectualem omnes alias includit similitudines. lib. 3. cap. 25. fol. 261. col. 1. A
SIMPLEX.
Tanto aliquid est nobilius quanto est simplicius. lib. 1. cap. 18. fol. 18. col. 4. I
Quanto aliquid est simplicius, tanto est maioris virtutis & plurius principium contentiuum. lib. 2. cap. 14. fol. 113.
SINGVLARE.
Singularis quomodo cognoscatur. libro 1. capitulo. 65. folio. 71. col. 1. D
Singularis in causa vniuersali cognoscitur vniuersaliter. lib. 1. ca. 66. col. 4. I
Singularia sunt magis entia quam vniuersalia. lib. 3. ca. 75. fol. 321. col. 3. k
SOLVS.
Quod dicitur de patre in diuinis, intelligitur dictum de filio, etiam cum ista dictione solus, & e conuerso. libro 4. cap. 8. folio. 426. col. 3. G.
SPE.
Vtrum Deus aliquid speret creaturæ. lib. 1. cap. 89. fol. 93. col. 4. I
Ex spe paratur via ad dilectionem charitatis. libro 3. cap. 153. fol. 407. col. 4. I
Afficiat aliquem finem tãquam possibilem haberi, est effectus spei. lib. 3. cap. 153. fol. 408. col. 1. C
SPECIES.
Species est prædicabilis de pluribus. lib. 4. cap. 35. fol. 468. col. 4. H
Species intelligibilis est eiusdem rationis cum re representata, inuicem etiam eius ratio & quidditas. lib. 2. cap. 98. fol. 331. col. 3. k / lib. 3. cap. 49. fol. 287. col. 2. B
Determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam eius speciem. lib. 3. cap. 4. fol. 239. col. 4. H
Species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo singularis. lib. 1. cap. 65. fol. 71. col. 2. B

Species rerum sunt sicut numeri. lib. 1. ca. 54. fol. 60. col. 2. D / lib. 2. fol. 142. col. 2. A
Species intelligibilis quomodo est vniuersalis. lib. 2. ca. 49. fol. 116. col. 3. K
Plures species intelligibiles quomodo possunt simul esse in intellectu. lib. 1. cap. 55. fol. 61. col. 2. C
Species intelligibilis est in potentia in phantasmate. lib. 2. cap. 60. cap. 162. col. 4. G
Species intelligibilis non est id quod intelligitur. lib. 2. cap. 75. fol. 184. col. 1. B
Species intelligibilis fundatur in phantasmate. lib. 2. cap. 96. folio. 224. col. 2. E
Species intelligibilis intellectus angelici, vtrum representet conuersionis contingentis durationem. lib. 2. capitulo. 100. fol. 234. col. 2. D.
Species intelligibilis quomodo potest plures quidditates repræsentare. lib. 2. cap. 98. fol. 231. col. 4. K
Vtrum conueniat speciei in quantum huiusmodi de pluribus prædicari. lib. 4. ca. 35. fol. 465. col. 4. H
Duplex est integritas speciei. lib. 4. cap. 41. fol. 473. col. 2. B
De rarefactione & condensatione specierum Eucharistiæ. lib. 4. cap. 65. fol. 502. col. 1. A
SPECVLATIO.
Omnis humana operatio ad speculationem ordinatur. lib. 3. cap. 25. fol. 261. col. 1. K
Speculationi esset semper insistendum per se loquendo. ibidem. col. 4. A
SPIRITVS SANCTVS.
Quomodo formatio corporis Christi particulariter Spiritu sancto attribuitur. lib. 4. cap. 46. fol. 477. col. 4. I
Vtrum Spiritus sanctum tam pater quàm filius perfecte producat. lib. 4. cap. 24. fol. 457. col. 4. k
Vtrum si Spiritus sanctus a filio non procederet, distingueretur personaliter ab ipso. lib. 4. ca. 24. fol. 454. col. 4. H
Quomodo per Spiritum sanctum agitur ad mandata Dei implenda. lib. 4. cap. 22. fol. 451. col. 2. E
Spiritus sanctus aliquando intelligitur nobis dari secundum suam similitudinem. lib. 4. cap. 21. fol. 450. col. 1. D
Quomodo aliqui effectus Spiritu sancto attribuntur. lib. 4. cap. 20. fol. 449. col. 4. I
An Spiritus sanctus sit ipse aqua amandi, vel potius aliquid per actum amoris productum. lib. 4. ca. 19. fol. 448. col. 4. I
Quomodo sequitur Spiritum sanctum a filio procedere, quia per modum voluntatis procedit vt amor, filius autem per modum intellectus vt verbum. lib. 4. cap. 24. fol. 456. col. 4. K
Vtrum veritas essentia in patre & filio sit sufficiens ratio, vt filius sit Spiritu sancti principium sicut & pater. lib. 4. cap. 25. fol. 457. col. 2. E
Quomodo si Spiritus sanctus esset pater Christi, diceretur Christus duo filij, non autem si beata Virgo mater eius dicitur. lib. 4. cap. 27. fol. 478. col. 1. D
Christus non potest dici filius Spiritu sancti nec naturalis, nec per gratiam aut creationem. ibidem. col. 2.
STELLÆ.
Stellæ præter lucem, particulares etiam virtutes habent quibus in hac inferiora agunt. lib. 3. cap. 84. fol. 332. col. 4. f
STVDIUM.
De studio & exercitio ad rerum immaterialium cognitionem requisito. lib. 1. cap. 2. fol. 2. col. 2. E
SVBIECTIO.
Duplex subiectio voluntatis ad Deum. libro 4. cap. 52. folio. 483. col. 1. A
SVBIECTIVM.
Proprium susceptiuum alicuius actus non est in potentia ad oppositum. lib. 2. cap. 55. fol. 152. col. 3. K
Quomodo subiectum in potentia ad plures actus illos ordine quodam respicit. lib. 3. cap. 102. fol. 357. col. 4. G.
Quomodo inherere subiecto conuenit accidenti ratione sui quidditatis. lib. 4. cap. 65. fol. 500. col. 4. I
SVBSTANTIÆ.
Substantia est prior accidente tempore. lib. 2. ca. 18. & 91. fol. 118. col. 2. D. 215. col. 4. H
Substantiæ intellectuales apprehendunt & appetunt esse perpetuum. lib. 2. cap. 55. fol. 154. col. 1. C
Aristoteles duplicem ordinem substantiarum separatarum ponit, scilicet agentium & finium. lib. 2. cap. 92. & lib. 1. cap. 13. fol. 13. fol. 217. col. 3. I lib. 1. fo. 14. col. 1. A
Substantiarum intellectualium gradus accipiendi sunt secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. lib. 2. cap. 92. fol. 218. col. 3. H
Substantiæ

Substantia separata non essent frustra, etiam si non intelligerentur a nobis. lib. 3. cap. 45. fol. 280. co. 1. H.
Quomodo habere esse diuersarum rationum, est differentia inter substantiam immaterialem & animam. libro. 2. cap. 94. folio. 221. col. 2. D
Substantia immaterialis quomodo potest apprehendi vt inuerialis & vt particularis. lib. 2. cap. 93. fol. 220. co. 4. G
An implicet contradictionem esse plures intelligentias in eadem specie. ibidem. col. 3. H
Substantia simplex participat esse secundum id quod est. libro 3. cap. 20. fol. 253. col. 2. D
Substantia separata semper sunt in virtute essendi. lib. 2. cap. 30. fol. 131. col. 1. A
Substantia separata differenter cognoscit intellectus separatus & coniunctus. lib. 3. cap. 45. fol. 281. col. 2. B
Substantia separata anima separata per lumen intellectus agentis cognoscit. ibidem. col. 4. I
Vtrum per vnionem ad corpus impediatur anima a cognitione substantiarum separatarum. ibidem. fol. 282. col. 1. C
Modi quibus substantia separata naturaliter Deum cognoscit. libro 3. cap. 49. fol. 287. col. 1. C
Substantia separata non intelligit Deum quidditatiue per speciem creatam. lib. 3. cap. 49. fol. 288. co. 1. B
Quomodo substantia separata naturaliter desiderat essentiam Dei videre. lib. 3. cap. 51. fol. 289. col. 1. B
Cuius omnia cognoscibilia cognosci naturaliter possunt, eius quoque substantia potest comprehendi. lib. 1. cap. 3. fol. 2. col. 4. G
Substantia separata potest esse forma intellectus sui, non alieni. lib. 3. cap. 51. fol. 290. col. 3. H
Ex duabus substantijs spiritualibus non potest fieri vnum in natura. lib. 4. cap. 84. fol. 524. col. 1. A
S V B T I L I T A S.
De dote subtilitatis beatorum. lib. 4. cap. 86. fol. 526. col. 2. D
Quomodo perspicuitas sensu, & inferioris appetitus ordinatio ad subtilitatis dotem pertinet. ibidem.
S V P E R I V S.
Nobiliora in entibus debent ignobiliora excedere. libro 2. cap. 92. fol. 219. col. 1. E
Inferiora in superioribus aequaliter continentur. libro 2. cap. 99. fol. 232. col. 3. K
S V P E R L A T I V M.
Superlatiue aliquid dicitur dupliciter. lib. 1. cap. 42. fol. 45. co. 4. H
S V P P O S I T V M.
Quid dicat suppositi nomen & nomen hypostasis. libro. 4. cap. 38. folio. 471. col. 3. K
Quid adat suppositum supra hanc humanitatem singularem. lib. 4. cap. 43. fol. 475. col. 1. D
S Y L L O G I S M V S.
Non est inconueniens aliquando ex puris affirmatiuis in secunda figura syllogizare.
T E M P E R A N T I A.
Quomodo temperantia hominem secundum politicam vitam perficiat. lib. 1. ca. 92. fol. 97. co. 3. F
T E M P V S.
Quomodo operationi intellectus adiacet tempus. lib. 2. ca. 96. fol. 226. co. 1. B
Quod est quandoque in potentia, quandoque in actu, mensuratur tempore. ibidem. co. 2. C
Ratio temporis in numeratione consistit. libro. 1. cap. 15. fol. 15. col. 4. K.
T E R M I N V S.
Terminus relatiui quomodo requirit relationem in se ad hoc vt terminet. lib. 2. ca. 11. fol. 110. co. 3. I
T H E S A V R V S.
Vtrum homini dari possit virtus ad inueniendum thesaurum. lib. 3. ca. 92. fol. 344. co. 4. F
T I M O R.
Quomodo timor seruilis a Spiritu sancto fit. libro 4. cap. 22. folio. 451. col. 4. K
T O T V M.
In toto homogeneo totum & pars sunt eiusdem speciei. lib. 2. ca. 90. fol. 214. co. 2. D
Quando aliquid natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quod conuenit parti. libro 4. cap. 48. fol. 479. col. 1. B
De distinctione totius a suis partibus. libro. 4. cap. 81. folio. 519. col. 1. B
V E R B V M.
Verbum Dei mediante anima corpus assumpsit. lib. 4. cap. 44. fol. 475. co. 3. K

Verbum distinguitur realiter ab actu intelligendi. lib. 1. cap. 53. fol. 59. col. 3. K.
Verbum diuinum prius intelligitur produci quam res intelligatur. lib. 4. cap. 13. fol. 438. co. 4. K
Vtrum beati videndo Deum forment verbum. lib. 1. ca. 53. fol. 59. co. 4. I
Quomodo intelligere possit absque verbo esse. libro. 1. ibidem. col. 1.
Deus cognoscendo se producit verbum. ibidem. co. 3. F
Angelus cognoscendo se format verbum. ibidem. col. 2. A
Angelus cognoscendo alia a se verbum format. ibidem. B
Intellectus noster nihil intelligit naturaliter sine verbo. ibidem. col. 1. E
Verbum diuinum dicitur vere genitum dupliciter. lib. 4. ca. 11. fol. 434. col. 3. H
Quomodo verbum diuinum aequale Deo dicatur. ibidem. fol. 435. col. 3. G.
Vtrum in diuinis sit tantum vnum verbum propter actus intelligendi vnitatem. lib. 4. cap. 13. fol. 437. co. 2. A
Vnum & idem in Deo est verbum sui & omnium rerum. ibidem. fol. 438. col. 2. E
Verbum diuinum omnium quae facta sunt, est perfecta ratio. ibidem. col. 3. F
Vtrum nomen verbi personaliter dicatur in diuinis. ibidem. I
Verbum in diuinis dicitur habitudinem ad dicentem, & etiam ad creaturam. ibidem. k
Verbum diuinum de scientia diuinae essentiae de qua scientia quam habet Deus de creaturis procedit. ibidem. co. 4. H
Verbum in diuinis dicitur absolutum cum respectu. ibidem. fo. 439. col. 1. E
Verbum diuinum quomodo semper respectum ad creaturam importet. ibidem. co. 3. F.
Vtrum productio verbi in intellectu sit mutatio. lib. 4. cap. 14. fol. 440. col. 1. C
Quomodo verbum intellectus etiam nostri non exit proprie de potentia in actum. lib. 4. ibidem. co. 2. E
Licet in verbo diuino tota substantia parris contineatur, non tamen propter hoc definit esse in patre. ibidem. col. 4. F.
Quomodo verbum intellectus intelligibiliter eandem numero naturam contineat quam habet res intellecta. ibidem. H
Verbum nostrum esse causam volitionis effectiuae non potest haberi ex eo quod verbum diuinum est amoris principium quasi effectiuum. lib. 4. ca. 19. fol. 448. co. 2. D
Quomodo intelligitur, quod verbum caro factum est. lib. 4. ca. 31. fol. 463. col. 3. G.
Quomodo esset similitudo vnionis verbi diuini ad humanam naturam si poneretur vnus omnium hominum intellectus. lib. 4. ca. 4. fol. 473. co. 3. K
Verbum Dei toti naturae humanae mediante intellectu est coniunctum. ibidem. fol. 474. co. 1. A
Verbum diuinum est humanae naturae vnium sicut instrumento coniuncto. ibidem. co. 2. A
Per humanam naturam non datur verbo diuino quod sit simpliciter, sed quod sit hic homo. lib. 4. ca. 49. fol. 479. co. 3. G
Quomodo humana natura dat verbo diuino esse substantiale. ibidem. co. 4. k
V E R E C V N D I A.
Quare de actu carnali est verecundia. libro. 3. capit. 126. folio. 386. col. 1. A
V E R I T A S.
Veritas est finis vltimus vniuersi. lib. 1. ca. 1. fo. 1. co. 3. H
Multiplicitas veritatis diuinorum dupliciter accipitur. lib. 1. ca. 9. fol. 8. co. 1. E
Vnum verum altero verius dicitur. lib. 1. ca. 13. fo. 14. co. 3. G
Omnis veritas est aliquo modo aeterna. lib. 2. capit. 84. fol. 207. col. 1. D
Quid sit veritas. lib. 1. ca. 60. fol. 67. col. 3. I
Quomodo veritas sit in intellectu. ibid. co. 4. G
Veritates intellectae in prima veritate fundantur. lib. 2. ca. 84. fol. 207. col. 1. E
Veritas est adaequatio intellectus & rei. libro 1. capit. 59. folio. 65. col. 1. C
Cognitio esset veritatis effectus. ibidem. E
Veritas intellectus nostri mensuratur a re. lib. 1. cap. 62. folio. 68. col. 4. I
Veritas dicit absolute cum respectu. libro. 1. capitulo 60. fol. 67. col. 4. G
Vtrum veritas sit in intellectu incompleto. lib. 1. capit. 59. fol. 66. col. 3. I
Non est concedendum contradictoria simul esse vera. lib. 1. ca. 66. fol. 73. col. 2. B

V I O L E N T I A.
Quomodo per violentiam aliquando agimus contra voluntatem. lib. 4. cap. 22. fol. 445. col. 2. A
Quomodo aliquis motus dicatur violentus. libro 3. cap. 88. folio. 40. col. 1. B
Quomodo violentum & naturale diuersimode considerantur in motu & in operatione. ibidem. col. 2. C
De violentia voluntariis mixta. lib. 4. cap. 22. fol. 445. col. 2. C.
V I R G I N I T A S.
Vtrum fuerit licitum tempore legis Moyse virginitatem seruare. lib. 3. cap. 135. fol. 395. col. 1. B
V I R T V S.
Vtrum virtutes aliquae sint in appetitu sensitiuo. libro. 3. cap. 92. folio. 97. col. 3. k
Virtus infinita existens in magnitudine moueret in infinitum. lib. 1. cap. 20. fol. 223. col. 3. F
Virtus formatiua in semine quomodo remanet. libro 2. cap. 89. folio. 111. col. 3. H
Si virtus per media produceret, posset diuersitas prouenire ex parte mediarum causarum. lib. 2. cap. 22. fol. 123. col. 2. E
Virtus quae agit per voluntatem, est superior ea quae agit per naturam, & virtus ipsa sicut instrumentum. libro 2. cap. 23. folio. 135. col. 4. I
Virtus producendi non respicit praeteritum. libro 2. cap. 36. folio 137. col. 3. F
Virtus motiua in animalibus est appetitus & sensus. libro 2. cap. 82. folio. 201. col. 3. I
Virtus ad essendum tempore infinito est infinita. libro 2. ca. 84. folio 207. col. 4. H
Nulla virtus actiua agit ultra suum genus. libro 2. cap. 86. folio 209. col. 1. E
Virtus superior potest in omnia in quae potest virtus inferior. lib. 1. cap. 65. fol. 69. col. 4. K. lib. 2. cap. 100. fol. 233. co. 2. E
Omnis virtus ad suum obiectum secundum aequalitatem proportionatur. lib. 1. cap. 74. fol. 83. col. 3. G
Virtus diuina ad remotissima se extendit. lib. 3. cap. 77. fol. 323. col. 3. I
Differentia inter virtutem operatiuam & intellectiuam. libro 3. cap. 78. fol. 324. col. 3. F
Quomodo in Deo sint virtutes. libro primo cap. 92. folio. 97. col. 2. D
Quomodo virtutes actiuae vitae sunt, quibus bonis corporalibus recte vtimur. ibidem. fol. 98. col. 1. A
Virtutes politicae & vitia non sunt nobis a natura. lib. 3. cap. 85. folio. 334. col. 2. E
Differentia inter virtutem caelestem & virtutem diuinam. lib. 3. cap. 94. fol. 346. col. 4. H
Quomodo virtutes innaturales sint diuturnae. libro. 3. cap. 104. folio 362. col. 4. G
Vtrum virtus aliquid faciendi per disciplinam acquiri possit. libro. 3. cap. 105. fol. 363. col. 2. A
Medium virtutis accipitur non secundum quantitatem, sed secundum regulam rationis. lib. 3. cap. 134. fol. 392. col. 1. C
Vtrum possit quis in opere virtutis non delectari. libro 3. cap. 138. fol. 396. col. 1. B
Diuina virtus potest producere effectus quarumcumque causarum. lib. 4. cap. 65. fol. 500. col. 3. I
V I T A.
Quomodo se habeant vita & viuere. libro primo cap. 98. folio. 101. col. 4. G
In quo perfectio Christianae vitae consistat. libro tertio cap. 130 folio 388. col. 3. I
Actiua vita diuitiis indiget etiam ad subueniendum alijs. lib. 3. cap. 133. fol. 391. col. 1. C
Quare vita contemplatiua in vsu exteriorum rerum, est vita actiua perfectior. ibidem. A
Vita contemplatiua incipit in hac vita, & consummatur in futura. lib. 3. cap. 63. fol. 363. col. 2. E
Omne quod est in verbo diuino, est vita. libro 4. cap. 13. folio. 439. col. 4. H
Alternatio perpetua vitae & mortis non est intenta a Deo. lib. 4. cap. 82. fol. 520. col. 2. E
V I V E N S.
Viuens est nobilior non viuente. libro primo cap. 20. folio. 20. col. 2. B
Viuentia quomodo componantur ex anima & corpore. libro 2. cap. 65. fol. 167. col. 4. G
V N C I O.
Extrema vnctio quomodo ad salutem corporis ordinatur. lib. 4. cap. 73. fol. 510. col. 1. B
De effectibus extremae vnctionis. ibidem. col. 2. B

Quomodo per extremam vnctionem culpa remittatur. ibidem. col. 3. G
Quomodo per extremam vnctionem remittatur reatus. ibid. H
Extrema vnctio non est quibuscumque aegrotantibus exhibenda. ibidem. k
Quare exhibeatur tantum appropinquantibus ad mortem ex infirmitate. ibidem. col. 4. H
Quibus partibus sit extrema vnctio exhibenda. ibidem. I
V N I T V M.
Si duorum vnctorum minus perfectum inuenitur per se, & maius per se inuenitur. lib. 2. cap. 91. fol. 216. col. 4. G
V N I V E R S V M.
Primus auctor vniuersi est intellectus. libro primo cap. 1. fol. 1. col. 2. B
Quomodo vniuersum est perfectius si mala sunt aut imperfectius. lib. 3. cap. 71. fol. 317. col. 2. B
In vniuerso sunt omnes gradus possibilitatis bonitatis. ibidem. col. 3. I
Ad perfectionem vniuersi requiritur vt in ipso omnes gradus entis contineantur. lib. 1. cap. 85. fol. 90. col. 4. F
Ordo partium vniuersi & earum distinctio est finis productionis vniuersi. lib. 2. cap. 39. fol. 138. col. 1. A
V N I V O C V M.
De ratione vniuersorum ratio. lib. 1. cap. 32. fol. 38. col. 2. B
Effectus qui non assimilatur secundum speciem formae agentis, vniuersam praedicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit. ibidem. col. 1. B
Vniuersum culibet inferiorum secundum participationem coeuenit. ibidem. col. 4. I
Quod dicitur secundum prius & posterius, non vniuerso praedicatur. ibidem. fol. 39. col. 1. B
V N V M.
Ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter & in concreto, duo requiruntur. lib. 4. cap. 14. fol. 443. col. 4. k
V O L I T V M.
Primum volitum est vltimus finis. libro tertio cap. 26. folio 262. col. 3. K
Primum volitum non potest esse actus voluntatis. ibid. col. 4. H
V O L V N T A R I V M.
Dupliciter dicitur aliquid esse per accidens voluntarium. lib. 3. cap. 6. fol. 241. col. 3. I
Quomodo in naturalibus & voluntariis malum sit in pluribus aut paucioribus. ibidem. col. 1. B
V O L V N T A S.
Voluntas est inclinatio naturae intellectualis. libro 3. cap. 88. folio. 340. col. 1. C
Voluntas est finis. lib. 1. cap. 88. fol. 92. col. 3. K
Voluntatis ordo ad diuinam essentiam ordinat intellectus ad ipsam proportionatur. lib. 1. cap. 73. fol. 83. col. 1. A
Quomodo voluntatis obiectum est bonum intellectum. libro 1. cap. 72. fol. 81. col. 3. H
Defectus voluntatis est sibi ratio peccandi. libro 3. cap. 10. folio 246. col. 3. K
Voluntas non intendit in sua volita omnino naturaliter. libro 3. cap. 56. fol. 396. col. 2. B
Quod voluntas sit contingens ex eius perfectione prouenit. libro 3. cap. 73. fol. 319. col. 4. H
Voluntas est libera in quocumque statu respectu cuiuscumque obiecti quo ad exercitium actus. lib. 3. cap. 62. fol. 302. col. 4. G
Voluntas habet aliquem actum quem oportet in Deum tanquam in causam referre immediate. lib. 3. cap. 89. fol. 340. col. 4. H
Voluntas quomodo se habet agendo aut patiendo ad volitionem finis. lib. 1. cap. 23. fol. 27. col. 4. K
Quomodo voluntas ad intellectionem se habeat. lib. 2. cap. 101. folio 234. col. 4. F
Quomodo defectus voluntatis sit voluntarius. libro 3. cap. 10. folio. 246. col. 4. I
Quomodo defectus voluntatis sit malum morale. ibidem. K
Quomodo voluntas est proprietas intellectualis naturae. lib. 3. cap. 26. fol. 262. col. 3. H
Quomodo voluntas formaliter fertur in vltimum finem, intellectus vero immediatus. ibidem. fol. 264. col. 4. H
Repugnans enti non potest sub voluntate cadere. libro 1. cap. 84. folio 90. col. 2. B
Aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet, & aliter voluntas diuina. lib. 1. cap. 82. fol. 88. col. 3. I
Vtrum diuina voluntas ab aliquo determinetur. ibidem. co. 4. G
Voluntas diuina quomodo ad vtrumlibet se habet. ibidem. col. 2. B
Quomodo ad rationem voluntatis pertinet communicare bonum quod quis habet. lib. 1. cap. 81. fol. 88. col. 2. B
Differentia

Differentia inter voluntatem & intellectum. ibidem. col. 1. D
Ex hoc dicitur velle aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad velle. lib. 1. cap. 79. fol. 86. col. 1. D
Voluntatis obiectum est bonum simpliciter, appetitus autem sensuati bonum sensibile. lib. 1. cap. 90. fol. 94. col. 2. D
Voluntatis immutatio potest intelligi vel ex parte voluntatis, vel ex parte voltri. lib. 3. cap. 88. fol. 339. col. 2. C
Super ea quae voluntati nostrae subduntur, dominamur. libro. 3. ca. 1. fol. 236. col. 1. E
Quomodo Deus voluntatem mouet. libro 3. cap. 140. folio. 398. col. 4. F
Voluntas est particularis potentia naturae intellectualis. libro 4. cap. 19. fol. 447. col. 3. K
Quomodo voluntas potest & libere & seruiliter operari. lib. 4. cap. 22. fol. 451. col. 3. F
An secundum S. Tho. per actum voluntatis aliquid intra voluntatem producat. lib. 4. cap. 19. fol. 449. col. 1. C
Quomodo effectus diuinae voluntatis non retardatur. lib. 2. cap. 35. folio 134. co. 3. I
Impeccabilitas in homine sine immutabilitate voluntatis esse non potest. lib. 4. cap. 70. fol. 505. co. 2. E
Deus rectitudinem voluntatis facit. libro 4. capitulo 92. folio 531. co. 3. G
Quomodo mutari potest voluntas de volitione in nolitionem, & similiter intellectus de assensu in dissensum. libro 4. ca. 95. folio, 532. co. 3. E.

Quaecunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult. ibidem. col. 4. F
Velle humanum Christi quomodo fuit infinitum. lib. 4. cap. 55. folio. 491. col. 1. D
V O T V M.
Vouere actus religionis est. lib. 3. cap. 138. fol. 396. col. 1. A
Quomodo vouentes tria vota, in statu perfectionis sunt. lib. 3. cap. 130. fol. 387. col. 4. F
Laudabilis est aliquid facere ex voto quam sine voto. libro 3. cap. 138. fol. 396. col. 4. F
Nobiliorem finem intendit qui aliquid agit ex voto, quam qui agit absque voto. ibidem. col. 2. D
Vouens non solum actum, sed etiam potestiam Deo offert. ibidem. col. 1. E
De voti dispensatione & praecipis iuris naturalis. libro 3. cap. 124. fol. 384. col. 4. k
V O X.
Vox in quantum significatiua nullam virtutem habet. libro 3. cap. 105. fol. 363. col. 1. E
V X O R.
Vtrum possit quis ex dispensatione aut quavis alia causa habere plures vxores. lib. 3. cap. 124. fol. 384. col. 4. I
Vtrum Plato voluerit vxores esse communes. ibidem. H

F I N I S.



D I V I
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI
CONTRA GENTILES LIBRI QVATVOR.

Cum commentarijs.

F. FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIEN.
ARTIVM ET SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORIS
celeberrimi, Ordinis praedicatorum quondam Generalis Magistri.

LIBER PRIMVS.



Super Cap. 1.
GITVR aduersus Gentes uolens tractatum adere S. Thomas, praemittit prooemium noue capitibus distinctu in quo tria principaliter facit. Primo n. suum propositu manifestat. Secundo, modum manifestandae uentatis quam intendit, ostendit cap. 3. Tertio ordinem procedendi in hoc opere tradit. cap. 9. Circa primu deo facit. Primo, pmitit qle sit sapientis officiu. Secundo, quid in hoc libro intelat, deducit ex pmissis cap. 2.

PROOEMIUM.

Quod sit officium Sapientis.
Cap. 1.



ERITATEM meditari bitur gurtur meum, & labia mea detestabuntur impium: Prouerb 8) Multitudinis usus que in rebus nominandis sequendum philosophus censet: communiter obtinuit ut sapientes dicatur, qui res directe ordinant, & eas

2. Topic. ap. 1.

Cap. 2.

Proc. Met. Cap. 8.

& eas bene gubernant: sed oium ordinandoru ad finem gubernationis & ordinis regula, ex fine sumi necesse est. ergo sapientis est considerare sine. Maior probat. Tum ex usu multitudinis que in rebus nominandis sequendum Philosoph. ceter. 1. Topic. 1. obtinuit. n. ut tales sapientes dicant. Tum auctoritate Arist. 1. Metaph. ponentis q sapientis est ordinare. Minor uero probat dupliciter, primo. Tum unaquaq; res optime disponit, cum ad finem suu conuenienter ordinat, cum finis uniuersiuusq; sic bonum, supple: Vnumquodq; aut optime disponit, quum conuenienter ordinatur ad bonu, qd est sua ultima pfectio: ergo &c. ¶ Secundo, in artibus uidemus una esse alterius gubernatiua, & quasi principalis, ad quam pertinet eius finis: patet in medicinali, q arti pignetariae principalis: sanitas. n. circa qua uersat, est finis oium pignetariu: patet et in arte gubernatoria nauis respectu nauifactorum, & in militari respectu equestris, & ois bellici apparatus, q oes architectonicae nominant quasi principales artes: & caru artifices, q architect. uocant, nome sibi uendicat sapientiu. ¶ Circa primam probationem maioris, aduertendum q sapientis proprie dicitur, qui de difficillimis, & altissimis causis per certitudinem consideratur patet ex Arist. 1. Metaph. & 6. Ethic. Sicque philosophi utuntur nomine sapientis. At quia ex hac rone aliae conditiones sapientis consequuntur, de quibus 1. Metaph. Arist. facit mentionem, inter quas una e recte ordinare, & bene gubernare, ideo hanc multitudinem intuitu in sapiente esse, nomen transtulit sapientis ad unumquemq; recte res ordinantem, quem et prudentem dicere possumus, iuxta illud Prouerb. 10. Sapientia est viro prudentia. Propter hoc dixit S. Tho. q usus multitudinis obtinuit, ut tales sapientes dicant: quasi dicat, ista non est apud philosoph. completa sapientis acceptio, sed apud multitudinem & vulgum. S E C V N D A conclusio est, Ad sapientem simpliciter pertinet considerare sine uniuersi. Probat dupliciter. Primo, p dicitur artifices singulariu quarundam rerum fines pertractantes, quia ad finem uniuersalem non pertingunt, non dicitur simpliciter sapientes, sed sapientes huius, uel illius rei: iuxta illud 1. Cor. 3. Vt iam

A pres architector fundamentu posuit: ergo illi soli nome simpliciter sapientis reseruat, cuius consideratio circa sine uniuersi uersat. ¶ Secundo, Sapientis simpliciter, secundu Philosoph. 1. Metaph. & 6. Ethic. est altissimas causas considerare, sed finis uniuersi est causa altissima, quae est etia uniuersitatis principiu. ergo &c.

vbi supra.

¶ In ptem. Metaph. ca.

c. 72. & 74.

tex. co. n. 4.

c. 23. & 24.

bene gubernant. Vn inter alia quae hoies de sapiente concipiunt Ta philosopho ponit q sapientis est ordinare. Omnium aut gubernandoru & ordinandoru ad sine, gubernationis, & ordinis regula, ex fine sumi necesse est. Tunc n. unaquaq; res optime disponit, cum ad suu sine conuenienter ordinat. Finis n. uniuersiuusq; est bonu. Vnde uideamus in artibus vnam alterius esse gubernatiua, & quasi principem, ad qua ptnet eius finis.

C primum agens & ultimus finis, realiter sunt idem. Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligenda sunt uerba philosophi 2. Metaph. ait, q principia eorum quae sunt semper, necesse est esse uerissima. Non enim sic accipienda sunt, quasi uelut plura esse principia realiter distincta eorum, quae semper sunt: sed quia plura sunt sempiternorum principia sola ratione distincta, scilicet licet primum efficiens, & ultimus finis, quas Philosophus iuxta interpretationem S. Thom. hoc loco altissimas causas uocat.

T E R T I A conclusio est, Ad sapientiam simpliciter pertinet circa considerationem ueritatis principaliter insistere. Probat, Ad sapientiam simpliciter pertinet consideratio finis uniuersi per praecedentem conclusionem: sed finis uniuersi est ueritas, ergo, &c. Probat minor, Finem uniuersi oportet esse bonu intellectu: sed haec est ueritas, ergo, &c. Probat maior, Finis uniuersiuusque rei est qui intendit a primo auctore, uel motore ipsius, sed primus auctor & motor uniuersi est intellectus (ut infra ostendet). Lib. 2. ergo oportet ueritatem sine uniuersi esse bonu intellectu.

D Cōfirmat primo hoc signo, q sapientia diuina ad ueritatis manifestationem uenit in mundu, ut ipsa testatur cu ait Io. 18. Ego in hoc natus sum, ut testimoniu phibeam ueritati. Cōfirmat 2. auctoritate Arist. dicitur 2. Met. primam philosophiam esse scientiam ueritatis.

¶ Circa illationem rationis principalis, aduertit q supponit ro primum agens cuiusq; rei intendere primo bonu suu: secundario autem bonum sui effectus, idcirco cu debuisset inferre S. Tho. ergo finis ultimus uniuersi est, quem intendit intellectus, intulit, ergo est bonum intellectus, ut daret intelligere, idem esse quod intenditur primo a tali agente, & quod est eius bonum.

¶ Circa propositionem hanc assumptam in prima eadem ratione: Intellectus est primus auctor, & motor uniuersi. Aduertendum est, quod dupliciter exponi potest. Primo, ut dicatur intellectus auctor & motor, tanquam uirtus qua deus produxit uniuersum, sicut dicimus q artifex producit artificiatam per intellectum, & sic artificiatoru prima causa est intellectus artificis. Hoc modo utiq; uerum est, intellectum diuinum esse auctorem &

Tho. cont. Gent. A mo.

motorē uniuersū. Nam quū deus sit agens per uoluntatē, & uoluntatis ad agendū ex aliqua apprehensione moueatur, oportet ut primum principium agendi ex parte dei, sit eius intellectus: Et hac ratione uicetur S. Thom. inferius lib. 2. cap. 2. ad ostendendum quod deus suos effectus per suā sapientiam producit.

Secundū, potest exponi quod intellectus est primus auctor & motor uniuersū, nō solum sicut principium quod, sed etiam sicut suppositū agens. Pro quo attendendum est, quod licet deus sit substantia intellectualis, sicut & hinc intelligentia & homo: est tamen differentia inter ipsum & alia intellectualia, quia intellectualia creata nō sunt ipse intellectus: sed intellectus in ipsis, est accidens additum eorum substantiæ, & propterea nō dicitur proprie intellectus, sed tantum substantiæ intellectuales, siue habentes intellectū. Deus autem nō solum habet intellectū, sed est suus intellectus, sicut & omnia alia quæ sunt in deo sunt ipsa diuina substantia. Et ideo sicut potest dici quod deus agit, ita potest dici quod intellectus diuinus agit, & est auctor uniuersū sicut suppositum agens. Licet autē uterque sensus habeat ueritatē: secundus tamen ex modo loquendi, litera magis uidetur intentus.

¶ Circa istam propositionem in eadem ratione assumptā, finis ultimus uniuersū est ueritas, considerandum est, quod agens aliquando agit propter finem aut producendum, aut acquirendum sibi, ut patet in sanante, aut in eo quod localiter mouetur. Aliquando uero agit propter finem præexistentem multiplicandum, aut communicandum, uel manifestandum, sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo ueritas dicitur hic esse finis uniuersū, & bonum intellectus diuini quasi deus producendo uniuersum, ueritatē & intellectus perfectionem acquirat, aut producat in esse, sed quia in productione uniuersū intendit suam ueritatē, & manifestare, & communicare. Cum enim intellectus diuini ueritas, quæ est uniuersū finis, nihil aliud sit quam diuini intellectus conceptio, quæ nate sunt res imitari & adæquare, dum producuntur res in esse, & communicatur eis ueritas diuina, in quantum formas accipiunt conceptioni diuini intellectus similes ac conformes.

¶ Q V A R T A conclusio est, Ad sapientia pertinet considerare primam ueritatē. Probatur auctoritate Arist. loco supra prægallato, dicentis primam philosophiam esse scientiam eius ueritatis, quæ est omnis ueritatis origo. Quæ pertinet ad primū principium efficiendi omnibus. Nam ueritas talis principii, est omnis ueritatis principium, cum ita sit dispositio rerum in ueritate sicut in esse. Aduerte ex doctrina S. Tho. uer. q. 21. art. 1. quod cū uerum dicat ens perfectiū alterius secundum rationem speciei, uerum ut se tenet ex parte rei, & conuertitur cum ente, in cludit in sua ratione ens, & addit illum respectum perfectiui. Ideo bene ait Philosophus, quod ita est dispositio rerum in ueritate, sicut in esse: quia uidelicet uerum in ente fundatur, & ratio ueritatis rationem entis concomitatur. Confirmatur tertia & quarta conclusio simul auctoritate proverborum 8. ubi dicitur. Veritatem meditabitur guttur meum. Veritas enim diuina autonomatice dicitur ueritas.

¶ Circa prædicta in 3. & quarta conclusione duo occurrunt dubia. Primum est, licet uoluntate intellectus sit simpliciter prior, tamen uoluntas in ratione motiui prior est intellectu iuxta doctrinam S. Tho. prima. p. q. 82. ar. 4. Producere autem res, est mouere quoddam, uel quasi mouere, ergo in rerum productione uoluntas diuina primum locum tenet & nō intellectus: male ergo dicitur quod primus auctor, & motor uniuersū est intellectus. ¶ Secundum dubium est, ultimus finis rerum omnium creatura-

rum inferius lib. 3. ponitur diuina bonitas, ergo ueritas nō est ultimus finis uniuersū, ut hic dicitur. Ad has difficultates respondendum est, incipiendo a secunda: quæ ex ipsius solutione, manifestior erit ad primam solutionem. Sciendum itaque primo, quod sicut agentium inferiorum duplex est finis, ut dicitur secundo d. 2. q. 12. ar. 7. scilicet proximus, & remotus, & proximus est ut similitudine suæ forme in alterū inducat, ut timus autem est quodcumque bonū ex hoc sequens si sit intentus: ita diuini intellectus duplex est finis: proximus quidem est, ut suam formam creaturis inducat: ultimus uero est bonū, quod ex hoc ultimate in creaturis intendit. Et quia forma diuini intellectus quæ agit, est conceptio, ad cuius similitudinem res producuntur, quod conceptio est ipsi intellectus ueritas, ideo creatura, ex eo quod diuina conceptione imitatur, ueritatē diuini intellectus pro fine proximo agentis habet, quæ uero in hoc quod suam ueritatem deus creaturæ communicat, intendit etiam ut ipsa diuinae bonitatis particeps efficiatur, ideo & diuina etiam bonitas eius est ultimus finis. Sciendum secundo, quod alius effectus finis, potest dupliciter dici ultimus. Uno modo, quia est ultimate a suis causis efficientibus secundum ordinem executionis intentus. Alio modo, quia causæ eius ultimæ in uia resolutionis & suprema, est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa ultima plures fines intendat, quilibet illorum potest dici ultimus in ordine ad inferiorum causarum fines: In quantum uero 3. fines aliarum causarum in finem superioris causæ ordinantur. Finis autem supremae causæ quicumque sit ille, non ordinatur in aliquæ superioris causæ finem, cum ipsa, nulla superior causa sit. Ad dubium ergo dicitur, quod ueritas dicitur finis uniuersū, hoc secundo modo, quia 3. est proprius finis supremae ipsius causæ, non autem primo modo, tanquam uero ultimate intentus. Vnde non dixit S. Tho. quod finis ultimus uniuersū, sed finis, qui ultimare ab eis primo auctore intendit, sed absolute & indistincte qui ab eis primo auctore intendit, ut daret intelligere, quod omnis finis causæ supremae proprius, hęc ratione ultimi finis in cōparatione ad aliarum causarum fines, et si sit proximus eius finis. Bonitas autem diuina dicitur finis uniuersū, nō tantum secundo modo, sed et primo, eo quod uoluntate a suprema causa sit intentus. Nā propter hoc diuinus intellectus, similitudine suæ ueritatis in uniuersū inducit, ut diuinā bonitatē assequatur. Attendendum autem, quod licet ueritas sit finis ultimus uniuersū secundo modo, tanquam uidelicet a suprema eius causa intentus, cōuenit tamen ipsi ut et sit uniuersū finis proximus, in quantum uniuersū nullā habet aliam causam efficientē præter suprema, sed ipse intellectus diuinus est eius, & prima, & proxima causa. Vnde ueritas dicitur finis uniuersū, in quantum intellectus est eius prima & suprema causa: in quantum uero idem intellectus eius, est et proxima causa, proximus quoque finis dici potest. Secundo et responderi ad hoc dubium potest, quod ex eo quod ponitur ueritas esse uniuersū ultimus finis, non excludit diuina bonitas, sed potius includit. Bonitas enim diuina, ut dicitur 2. sent. d. 1. q. 2. ar. 2. ad 3. est in ordine & modum quod est a deo uolita, creaturam est finis. Cum autem modus uolitus diuinæ bonitatis sit in modum cōceptionis diuini intellectus, sequitur quod diuina bonitas sub tali modo cōceptionis concepta, sit finis ultimus uniuersū. Sed bonitas ut sic concepta, habet rationem ueritatis. Ideo dum dicitur quod ueritas est finis uniuersū, non excludit bonitas: & dum dicitur quod bonitas est finis, non excludit ueritas, sed mutuo se includunt. Vnde iuxta hac re nulla in doctrina S. Tho. est cōtradictio. Ex his facilliter.

Ad primum dubium respondetur. Dicitur enim, quod per hoc quod dicitur intellectus esse primus auctorem uniuersū, nō excluditur diuina uoluntas, sed includitur quia diuina scientia non est causa rerum, nisi adiuncta uoluntate, (ut inferius ostendetur.)

¶ Ad primum dubium respondetur. Dicitur enim, quod per hoc quod dicitur intellectus esse primus auctorem uniuersū, nō excluditur diuina uoluntas, sed includitur quia diuina scientia non est causa rerum, nisi adiuncta uoluntate, (ut inferius ostendetur.)

cap. 17. Cap. 1. 2. lib. c. 4. & 24. 2. Mech. 1. Et 1. p. q. 1. ar. 2. ad 3. cap. 67. Veru-

Verumtamen quia forma quam diuinus effectus proxime imitatur, est in intellectu, ideo diuini intellectus dicitur primus uniuersū auctor, pro quod & in sacra scriptura ponitur sapientia rerum creatrix: huius exemplum in artificialibus uideri potest. Nam licet artifex per uoluntatē operetur, dicitur tamen absolute agens per intellectū propter dictā rationem. Est et huius & alia ratio: licet enim intellectus moueat uoluntatem & uoluntas intellectum: cum non sit, æstus in infinitum, & ipse est simpliciter primus mouens in ordine ad uoluntatem. Ipse enim aliquid apprehendere potest absque hoc quod a uoluntate moueatur: sed uoluntas nihil uelle potest, nisi moueat ab intellectu. Vnde falsum est, quod uoluntas in mouendo, primum locum absolute teneat, quod non feratur in cognitionem: patet hoc ex doctrina S. Tho. in multis locis, præsertim 1. q. 82. ar. 4. Et est doctrina Arist. 6. Ethic. c. 3. Primus ergo auctor uniuersū, tanquam eius formam in se continens, est intellectus, sed uoluntas huic adiungitur, tanquam hanc causam ad agendum applicans.

¶ Q V I N T A conclusio est. Ad sapientia pertinet falsitatem contrariam ueritati de primo principio impugnare. Probatur primo. Eiusdem est unum contrarium profectui, & aliud refutare: patet exemplo medici nri, quæ sanitatē operatur, & ægritudine expellit: sed sapientis est ueritatē præcipue de primo principio meditari, & aliis differere, ergo eius est & falsitatem contrariam impugnare. ¶ Secundo, probatur auctoritate Proverb. in qua dicitur, Et labia mea detestabuntur impiū. Falsitas enim contra diuinā ueritatē, impiiæ dicitur, quia religioni contrariatur, quæ pietas nominatur. ¶ Circa id quod dicitur est, per impium designari falsitatem contrariam ueritatē, quia contrariatur religioni quæ dicitur pietas. Attendendum primo, ex doctrina S. Tho. secunda secundæ. q. 101. ar. 1. quod nomen pietatis proprie sumptum uirtutē quandā importat, quæ honorem & cultum parentibus exhibet, ac patriæ: sed quia per quandam excellentiam dicitur deus pater noster, ideo ut ibidem dicitur, art. 3. ad 2. pietas etiam ad diuinum cultum extenditur, & transferatur, propter quod ut dicitur 3. d. 9. q. 1. art. 1. quæstio. 1. eadem uirtus uocatur. Græcè eusebia, uel theosebia, Latine uero pietas, laetia, religio. Dicitur ergo religio pietas, non secundum primum & proprium huius nominis significationem, sed secundum quandam nominis translationem. Attendendum secundo, quod cum ad laetiam pertineat, reuerentiam sacra scriptura, alii quoque diuinis rebus exhibere, ut habet S. Thom. 3. dist. 34. q. 3. ar. 2. quæstio. 2. ad primū. sitque religio eadem uirtus quæ laetia, ut dicitur est merito, inquit S. Thomas, falsitatem contra diuinam ueritatē religioni contrariam esse: pertinet enim ad deum irreuerentiam, diuinam ueritatē impugnare, falsitatemque oppositam edocere, quod manifeste religioni aduersatur, quæ deo cultum reuerentiamque exhibet.

1. Metaph. tex. cōm. 4.

2. lib. c. 4. & 24.

2. Mech. 1.

Super Cap. 2. Vppositis iis quæ in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositū S. Tho. exponit in quibus, quod intentionis suæ est ueritatē fidei Christianæ manifestare, errores contra rarios eliminando. Ratio huius propositi est, quia confusio de diuina pietate, of ficiū sapientis, quibus proprias uires excedat, assumere intendit, cuius est ueritatē docere, & excludere falsitatem, ut superius patuit.

¶ D V P L I C I T A T E autē causam assignat, quæ est officium sapientis ad sumptū. Prima est, quæ inter omnia studia hominum, sapientia studium est perfectius, sublimius, utilius, & iucundius. Perfectius quidem, quia per illud homo iam uerā beatitudinis aliquā partē habet, iuxta illud Eccle. 14. Beatus uir qui in sapientia morabitur. Sublimius autē, quia ex hoc homo ad diuinam similitudinem præcipue deo per amicitia coniungitur: pro quod Sap. 7. dicitur quod sapientia est infinitus thesaurus hoibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitie dei.

¶ U T I L I U S autē est, quia per ipsam sapientia ad immortalitatis regnum puenitur. Concupiscentia autē sapientia deducit ad regnum perpetuum. Sapientia 6. Iucundius autē est quia non habet amaritudinem cōuersatio illius: nec tedium conuictus illius, sed lætitiā, & gaudium. Sap. 8. Assumpta igitur ex diuina pietate fiducia, sapientis officium prosequedi, quibus proprias uires excedat, propositū nostræ intentionis est ueritatē (quæ fides catholica profitetur) pro nostro modulo manifesta re, errores eliminando contrarios. (Ut enim uerbis Hilarij utar, Ego hoc uel præcipuum uitæ meæ officium debere me deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus & sensus loquat.) Contra singulorum autē errores difficile est procedere propter duo.

¶ C O N T E M P L A T I O D I U I N A ueritatis, & diuine essentie, ut in seipso est, consistit, cum aliquis sapientia studio incumbit, aliqua summa illius beatitudinis similitudine participat. Ideo bene hic dicitur, quod uere beatitudinis aliquam iam partem habet. Notandum secundo ex doctrina S. Tho. secunda secundæ. q. 19. ar. 7. quod 13 sapientia apud philosophos sit ratio cognoscitiua altissimarum causarum, & in sola speculatione absolute consistat, apud theologos tamen non solum est cognoscitiua, sed et directiua humanæ uitæ, quæ non solum per humanas rationes, sed et per rationes & regulas diuinas, ut est apud Aug. 12. de Tri. dirigitur. Ideo qui studio hominum sapientia dat operam, deo dupliciter assimilatur: primo quantum ad cognitionem quæ deus de seipso habet: secundo, quantum ad operationem: sicut enim deus seipsum cognoscit, ita in sapientia facit: ita sapiens homo, & deum cognoscit, & non tantum humanis, sed et diuinis regulis in suis dirigunt operibus, propterea bene hic dicitur, quod homo per sapientia studio ad diuinam similitudinem accedit.

¶ A D U E R T E N D U M tertio, quod eius, quod inquit S. Tho. per sapientiam ad immortalitatis regnum perueniri, duplex potest esse ratio. Prima, quia ut dixit sapientia amicitia ad deum causat, per quam ad æternam promouetur beatitudinem. Secunda, quia sapiens per studiū sapientia in rebus operibus dirigunt, quibus ad uitam immortalē preparatur. Licet enim humanæ sapientia incubentes, sæpe numero a uirtute deficiant: tamen qui tamen diuinæ sapientia de qua loquimur dant operam, in quantum homo ad immortalitatem disponunt, eo quod in bonis operibus per sapientia ex diuinis regulis dirigant.

¶ T R I N I T A T I S deus de seipso habet: secundum, quantum ad operationem: sicut enim deus seipsum cognoscit, ita in sapientia facit: ita sapiens homo, & deum cognoscit, & non tantum humanis, sed et diuinis regulis in suis dirigunt operibus, propterea bene hic dicitur, quod homo per sapientia studio ad diuinam similitudinem accedit.

Quæ sit auctoris intentio. Cap. 2.



Inter omnia uero studia hominum, sapientia studio est perfectius, sublimius, & utilius, & iucundius.

Metaph. 2. tex. cōm. 3.

Aug. 12. de Trin. c. 14. tom. 3.

Tho. cont. Gent. A 2. Attra.

Attendendum quarto, quod duplex potest esse ratio eius quod dicitur, scilicet studium sapientie esse careris hominum studium iucundius, Prima, quod ut habet Aristoteles in libro de partibus animalium c. 5. Amans in parva comprehensione amari magis delectatur, quam in magna aliorum comprehensione. Secunda, quia ut ibidem dicitur, parum quod de substantiis separatis intelligere possumus, plus delectatur, quam quicquid de aliis rebus cognouerimus, multo ergo magis Dei, qui aliarum quarumcunque rerum cognitio iucunda & delectabilis est, quam praeteritum ea cognitio in deum amorem trahat.

Secunda causa, quare propositum sapientis assumat, est, quia iuxta sententiam Hilarii, id suum esse officium arbitrat, ut deum omnem eius sermo & sensus loquatur.

Deinde se excusat, quare contra singulos errores non procedit, hoc enim se facere ait, tum quia non sunt omnia nota errata, ut ex his quae dicuntur, possunt rationes assumi ad eorum errores destruendos: tum quia eorum quidam, ut Mahumetista & Pagani, auctoritate scripturae non recipiunt: ideo ad rationem naturalem, cuius oes assentire coguntur, recurrunt, quod est, quod in rebus diuinis est deficiens.

Vbi aduerto, quod quia lumen nostrum naturale, a diuinis rebus inferius quam maxime distat, non potest sua uirtute ad diuina propinque eleuari: ideo sunt quidam errores circa diuina, quos effici ratione eliminare non possumus, propterea quod etiam diuina scripturam talium errorum seminatores non recipiunt, magis praetermittendi sunt, quam inefficaci ratione impugnandi.

Ad id ultimo loco S. Th. quod simul ueritatem nisi inuestigans, ostendit, qui errores per illam excludantur, & quomodo demonstratiua ueritas Christianae religioni concordet.

Super Cap. 3.



ostquam suum in hoc opere propositum S. Th. manifestauit, consequenter, quis sit modus diuinae ueritatis manifestanda ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primo enim quae manifestanda sunt, enumerat.

Secundo, de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti. Quantum ad primum. Supposito ex Aristotele & Boetio sententia, disciplinam hominis esse de unaquaque re tantum scire, quantum natura rei admittit, ponit hanc conclusionem. Eorum quae de deo continentur quaedam sunt, quae naturali lumine rationis cognosci possunt, quaedam uero oem facultatem humanam rationis excedunt. Primam partem nota relinquit, eo quod philosophi quae naturali dicitur ratione uisunt, plerumque de deo demonstratiue probauerunt. Ut deum esse, & deum esse unum. Secundam uero partem, primo tribus rationibus probat, ostendendo esse aliqua intelligibilia de deo, quae humanam penitus excedunt ingenium, deinde eam auctoritatibus confirmat.

Prima ratio est ista. De quo oia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt, eius quoque substantia ab illo potest intellectu comprehendi: sed ab intellectu nostro dei substantia comprehendere non potest, ergo intellectus noster non potest naturali suo lumine oia de deo cognoscibilia cognoscere. Maior probatur principium totius scire rei, est intellectus substantiae eius, quia secundum philosophum, demonstrationis principium est quod quid est, ergo secundum modum cognitionis substantiae rei erit modus eorum, quae de illa re cognoscuntur. Si igitur alicuius rei substantia, puta lapidis uel trianguli, comprehendat ab intellectu humano, nullum intelligibile de eo facultatem humanam rationis excedet. Supplet, ergo conuerso, si nullum de deo intelligibile, naturale lumen

excedit, immo oia de ipso naturaliter cognosci possunt, & eius substantia comprehendere poterit. Minor uero probatur. Ea tantum de his quae sub sensu non cadit, humano intellectu capi possunt: quorum cognitio ex sensibus colligi potest, eo quod intellectus noster secundum modum praesentis uiae cognitionem a sensibus accipiat: sed ex sensibus non potest duci intellectus noster, ut diuina substantiam uideat, quia sensibilia sunt effectus, qui diuinam uirtutem non adaequant, ergo &c. Adde etiam, quod licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiae dei: faciunt tamen cognoscere de ipso quae est, & alia huiusmodi, quae oportet primo principio attribui.

Quod in his quae de deo confitemur, duplex est ueritatis modus.

Cap. 3.



Via uero non ois ueritatis manifestanda modus est idem, (disciplinati autem hominis est tantum de uno quoque fidem cupere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philosopho optime dicitur est: & Boetius introducit) necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad ueritatem propositam manifestandam.

Est autem in his quae de deo confitemur, duplex ueritatis modus. Quaedam namque uera sunt de deo, quae omnem facultatem humanam rationis excedunt, ut Deum esse trinum, & unum. Quaedam uero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertinere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, & alia huiusmodi, quae etiam philosophi demonstratiue de deo probauerunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilia diuinorum, quae humanae

guuntur, sicut accidit de passionibus entis, quae ab ente realiter non distinguuntur, ratio subiecti uirtualiter continet rationes passionum, & una est alteri causa & ratio, in esse tantum intelligibili: cum ergo in subiecto, tanquam in causa passionis contineantur, siue quantum ad esse reale, siue quantum ad esse intelligibile, non possunt oes passiones alicuius rei de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quaedam cognoscatur, nec perfecte rei quaedam cognosci potest, nisi cognoscantur oes eius proprietates ab ea naturaliter resultantes, sicut non possunt oes effectus causae in causa cognosci, nisi per causae comprehensionem, neque comprehendere causam, ut sic potest, nisi per oium effectuum, in quos potest inspectione. Quantum ad minor aduertendum primo, quod non dixit simpliciter S. Th. ex sensibilibus non potest cognosci substantia dei, sed addidit, ut uideat in ipsis quid sit, quia sensibilia cognita faciunt quidem nos cognoscere dei substantiam, eo quod oia quae in deo sunt, substantia sunt, sed ad hoc nos perducere non possunt, ut eum quidditatiue cognoscamus, secundum quod in se est, quod esset proprie dei substantiam cognoscere.

Aduertendum secundo, quod aliter obiectum dicitur adaequatum potentiae, & aliter effectus causae: obiectum enim dicitur potentiae adaequatum secundum quandam communitatem extensionis, quia uel cuiuscunque conuenit ratio illius obiecti, illud a tali potentia attingi potest, & econtrario, quicquid a potentia potest attingi, illud sub eo continetur obiecto: quia uero de ratione effectus, in quantum huiusmodi, est a sua causa dependere, dicitur effectus causam adaequare, ut uidetur uelle S. Th. tertio huiusmodi c. 49. quando in ipso tota uirtus causae exprimitur: hoc autem esse potest, quando per uirtutem causae producit effectus tantae perfectionis, quantum est causa: quando uero in effectu tota non exprimitur uirtus causae, quia uel non est tantae perfectionis quantum est sua causa, quod sane comprehendere potest, quod causa effectum illo nobiliorē producere potest, ille est causa inaequatus, cum ergo nullus effectus diuinam uirtutem sit, quo nobiliorē producere non possit, nullusque tantae perfectionis sit, quantum est deus, ideo nullus effectus illi est adaequatus.

Aduertendum tertio, quod quia uirtus consequitur essentiae rei, illi proportionat, cum effectus uirtute adaequat causam ipsam, &c. essentia uel essentiam adaequare, sicut homo genus sui essentia adaequat hominem generatorem, per hoc ex cognitione quidditatiua effectus, potest quidditatiue causa cognosci: ubi autem effectus uirtute non adaequat suam causam, sicut in effectibus diuinis accidit, neque

Idem de uo. q. 1. ar. 9.

Poster. 2. tex. c. 6. 2.

Philosoph. 1. Ethic. ca. Boetii 1. de Trini. ca. 2.

1. par. q. 77. ar. 6. 3. ar. 7. ad primum.

neque utique causa essentia adaequare potest, & per consequens ex ipsa effectus inspectione, perfecte causa cognosci non potest, sed ea tantum de causa per tale effectum cognosci possunt, quae ad hoc ut talis effectus, a tali causa producat, necesse est in causa reperiri, sicut ad hoc, ut aliquid ab aliquo, tanquam a prima causa producat, necesse est illa causa esse, & intellectus noster esse, & imateriale, ideo ex cognitione effectuum, quis inaequatorum primae causae, possumus cognoscere ipsam esse, & quod intellectus noster est, & imateriale, & similia.

Secundum circa hanc rationem occurrit dubium, quia uel S. Th. in probatione maioris fallaciam figuram dictionis committere: probat enim sic: in modum quo substantia rei cognoscitur, est modus eorum quae cognoscuntur, ergo cuius substantia intellectus comprehendit, oia de deo intelligibilia cognosci possunt. hic autem sit transitus a modo ad multitudinem intellectus, & sic a qualitate ad quantitatem, ubi manifeste committitur fallacia figurae dictionis.

Respondet, quod sicut una essentia est una causa omnium suarum passionum, ita oes passiones eius in una ratione conueniunt: in hac inquam, quae sunt eius naturales proprietates & modus cognitionis naturalis passionis, proportionatur modus cognitionis substantiae: cuius enim essentia totaliter cognoscitur, eius naturalis passio totaliter cognoscitur, necesse est: ad hoc autem quod est naturalem passionem totaliter cognoscitur & comprehenditur, sequitur nullam esse naturalem passionem quae non cognoscatur, non committitur ergo fallacia, quia non fit transitus a modo ad quantitatem immediate, sed a modo essentiae ad modum praedicti, quae modum cognitoris naturalis quantitas conueniunt: quantitate autem breuitati studens, tergit S. Th. explicite, ut & modum qui immediate sequitur ex antecedente, daret intelligere, & quantitate concomitante. Erat ergo haec explicite argumentatio: Secundum modum cognitionis substantiae rei, est modus cognitionis passionis naturalis cognitione de re, ergo cuius essentia comprehenditur, & totaliter cognoscitur, eius naturalis passio comprehenditur, & totaliter cognoscitur, aut ad quod uirtute, sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei, quando nulla est, quae de ipsa non cognoscatur, ergo &c.

Secunda ratio sumitur ex gradibus intellectualium, & arguitur sic, Quia intellectus est superior & magis eleuatus, tanto potest intelligere, quae inferior intellectus capere non potest, sed intellectus diuinus maxime excedit humanum, ergo aliqua in seipso deus cognoscere potest, quae humanum omnino capere non potest. Maior propositio in hominibus uideri potest: intellectus enim rusticus & idiotae, omnino capere non potest sublimiores philosophiae rationes, quae philosophus & homo magni ingenii capere minor est patet, quia intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi, intellectus rudissimi idiotae, cui distantia intellectus unius hominis ab intellectu alterius intra limites humanae speciei continetur, intellectus autem angelicus sit superior secundum speciem. Hoc autem deprehendi facile potest, quia ex nobiliori effectu,

& abstractiori deum cognoscit, per ipsam enim substantiam angeli, quae & rebus sensibilibus & ipsa est humana anima, per quam humanus intellectus in deum ascendit, nobilior est angelus: deum naturaliter cognitione cognoscit, (ut inferius ostendetur) intellectus uero diuinus, magis excedit angelicum, quam angelicus humanum, quod manifestatur, quia intellectus diuinus diuinam substantiam adaequat, & ideo se perfecte intelligit: intellectus autem angelicus de deo quid est non cognoscit, cum subiecta sua per quam deum cognoscit, sit effectus uirtutem causae non adaequatus, & ideo non oia quae de seipso deum cognoscit, angelus naturali cognitione potest cognoscere, ergo intellectus diuinus maxime humanum excedit.

Adhuc ex intelligibili gradibus, idem est facile videre. Duo enim, quorum unus alio rem aliquam intellectus subtilius intuetur: ille cuius intellectus est eleuatiore, multo magis intelligit, quae alio omnino capere non potest, sicut patet in rusticis, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest: intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae, quia haec distantia inter speciem humanam limitates continet. quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in dei cognitionem ducit naturalem cognitionem, est dignior rebus sensibilibus, & est ipsa anima per quam intellectus humanus in dei cognitionem ascendit, multoque amplius intellectus diuinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus diuinus sua capacitate substantiam suam adaequat, & ideo perfecte de se intelligit quod est, & oia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de deo cognoscit quid est, quia & ipsa substantia angeli per quam in dei cognitionem ducitur, est effectus causae uirtutem non adaequatus: unde non oia quae in seipso deum intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec

netrare, alterius uero intellectus sua hebetudine non potest. Sciendum secundo ex doctrina S. Th. 1. q. 87. ar. 7. Et secundo. Sententia dist. 2. q. 2. ar. 3. quod sicut sunt unius speciei oia corpora humana: & tamen ista unitas specifica laetudine diuersorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus & pulchra forma, decoroque aspectu, alter uero deformis est, & turpis, maleque complexionatus, sic & cum unitate specifica animarum sit diuersitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis: ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unum homo altero praestantiori ingenio. Formae enim individualium creaturarum, commensurate substantialiter corporibus: ita quod commensurationem ad hoc corpus, haec anima ab illa individualiter distinguitur: unde sicut unum corpus est altero nobilioris complexionatum, ita unam animam altera nobiliorē esse oportet. Nec tamen unus homo per hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc uocabulo magis, non utimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod non accidit in anima intellectiua, quam unaquamque esse perfectionem substantialiter, quae a principio accepit immutabiliter conseruat, unum ergo altero melioris uirtutis in intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam, & nobiliorē, quae et hoc ex uirtute sensitiua meliori dispositione, possit penitire, eo quod ipsi intellectus ad sui operationem dirigat.

Tertia ratio est, a maiori, magis uidetur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscimus, quam omnia quae de deo cognoscimus.

Sciendum secundo ex doctrina S. Th. 1. q. 87. ar. 7. Et secundo. Sententia dist. 2. q. 2. ar. 3. quod sicut sunt unius speciei oia corpora humana: & tamen ista unitas specifica laetudine diuersorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus & pulchra forma, decoroque aspectu, alter uero deformis est, & turpis, maleque complexionatus, sic & cum unitate specifica animarum sit diuersitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis: ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unum homo altero praestantiori ingenio. Formae enim individualium creaturarum, commensurate substantialiter corporibus: ita quod commensurationem ad hoc corpus, haec anima ab illa individualiter distinguitur: unde sicut unum corpus est altero nobilioris complexionatum, ita unam animam altera nobiliorē esse oportet. Nec tamen unus homo per hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc uocabulo magis, non utimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod non accidit in anima intellectiua, quam unaquamque esse perfectionem substantialiter, quae a principio accepit immutabiliter conseruat, unum ergo altero melioris uirtutis in intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam, & nobiliorē, quae et hoc ex uirtute sensitiua meliori dispositione, possit penitire, eo quod ipsi intellectus ad sui operationem dirigat.

Tertia ratio est, a maiori, magis uidetur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscimus, quam omnia quae de deo cognoscimus.

Sciendum secundo ex doctrina S. Th. 1. q. 87. ar. 7. Et secundo. Sententia dist. 2. q. 2. ar. 3. quod sicut sunt unius speciei oia corpora humana: & tamen ista unitas specifica laetudine diuersorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus & pulchra forma, decoroque aspectu, alter uero deformis est, & turpis, maleque complexionatus, sic & cum unitate specifica animarum sit diuersitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis: ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unum homo altero praestantiori ingenio. Formae enim individualium creaturarum, commensurate substantialiter corporibus: ita quod commensurationem ad hoc corpus, haec anima ab illa individualiter distinguitur: unde sicut unum corpus est altero nobilioris complexionatum, ita unam animam altera nobiliorē esse oportet. Nec tamen unus homo per hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc uocabulo magis, non utimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod non accidit in anima intellectiua, quam unaquamque esse perfectionem substantialiter, quae a principio accepit immutabiliter conseruat, unum ergo altero melioris uirtutis in intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam, & nobiliorē, quae et hoc ex uirtute sensitiua meliori dispositione, possit penitire, eo quod ipsi intellectus ad sui operationem dirigat.

Tertia ratio est, a maiori, magis uidetur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscimus, quam omnia quae de deo cognoscimus.

Sciendum secundo ex doctrina S. Th. 1. q. 87. ar. 7. Et secundo. Sententia dist. 2. q. 2. ar. 3. quod sicut sunt unius speciei oia corpora humana: & tamen ista unitas specifica laetudine diuersorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus & pulchra forma, decoroque aspectu, alter uero deformis est, & turpis, maleque complexionatus, sic & cum unitate specifica animarum sit diuersitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis: ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unum homo altero praestantiori ingenio. Formae enim individualium creaturarum, commensurate substantialiter corporibus: ita quod commensurationem ad hoc corpus, haec anima ab illa individualiter distinguitur: unde sicut unum corpus est altero nobilioris complexionatum, ita unam animam altera nobiliorē esse oportet. Nec tamen unus homo per hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc uocabulo magis, non utimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod non accidit in anima intellectiua, quam unaquamque esse perfectionem substantialiter, quae a principio accepit immutabiliter conseruat, unum ergo altero melioris uirtutis in intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam, & nobiliorē, quae et hoc ex uirtute sensitiua meliori dispositione, possit penitire, eo quod ipsi intellectus ad sui operationem dirigat.

Tertia ratio est, a maiori, magis uidetur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscimus, quam omnia quae de deo cognoscimus.

lib. 2. c. 98. in comen. & lib. 3. ca. 49.

1. par. q. 88. ar. 1. & 3. huius cap.

Thom. cont. Gent. A 3 cognosci

LIBER PRIMVS

cognosci possunt, et illa nobis propinquiora sunt, magisque propinquiora: sed reu sensibilibus multas proprietates ignoramus, aut earum rationem perfecte inuenire non possumus. ergo multo amplius non oia cognoscibilia de deo possumus naturaliter cognoscere.

Tex. co. 1.

CONFIRMATVR auctoritate Philof. 2. Metaph. pluri...

ad oia que angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capiendi. Sicut igit maxime amentie esset idiota, q ea que a philofopho pponunt, falsa esse assereret, pp hoc quod ea capere non pot: ita & multo amplius nimia stulticie esset homo, si ea que diuinit angelorum ministerio reuelantur: falsa esse suspicatur, ex hoc quod ratione inuestigare non possunt.

3 Adhuc idem manifeste apparet ex defectu. que in rebus cognoscendis quotidie experimur.

Rerum. n. sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatem quas sensu apprehendimus rationem perfecte in pluribus inuenire non possumus: multo igitur amplius illius excellētissime substantie transcendētis omnia itelligibilia, humana ratio inuestigare non sufficit. Huic et consonat dictum philofophi, qui in 2. Meta. asserit, quod intellectuus noster sic se habet ad primam entium, que sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Huic etiam veritati sacra scriptura testimonium preber. dicitur. n. (Iob 11. For-

Tex. co. 1.

9. Metaph. com. 11.

ne haberi pot, frustra supernaturali inspiratione credenda, tradita esse, ponit hanc conclusionem. Veritas diuinitus inquisitioni rationis peruenit esse pot, conuenienter diuinitus homini credenda proponit: probat ex inconuenientibus quod sequerent nisi ita ferret. primum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset, plurimam autem veritatis inquisitione retrahunt, et tribus de causis. Aut scilicet propter corpus complexionem, ex qua multi nasci sunt indifferentes ad scientiam, & summum gradum humanam cognitionis, qui in cognoscendo deum consistit, attingere non possunt: aut propter familiaritatem necessitatis, pro qua multi otio contemplatiue inquisitionis vacare non possunt: aut propter pigritiam, ex qua plerique labore acq̄reda disciplinam effugiunt. Ad cognitionem. n. que de deo haberi naturaliter pot, multa cognoscere oportet, cui tota fere philosophia ad ea ordinata est: ex causa. Meta. vltima remanet addiscenda: que et si hominum mentibus naturam de sciendi ingenere appetitu, multi tamen sunt qui ad addiscenda labore subire renuunt.

Aduertendum hic primo ex doctrina S. Th. in 3. d. 25. q. 2. ar. 2. quod quicquid cognitionis, dupliciter attendi pot: scilicet obiecti. & in efficacia actus circa obiectum: quod ergo inquit summum gradum humanam cognitionis esse deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum: non autem quantum ad efficaciam actus. Aduertendum secundum, ut habet S. Th. sup Boe. Tri. q. 5. ar. 1. ad 9. quod Metaph. naturaliter quidem, scilicet perfectione, est alius sciendi prior: quo ad nos tamen alius sciendi est posterior, propter quod autem in 2. sue Meta. lib. inquit ordine huius sciendi est, ut post alias scientias addiscatur, id quod est hoc loco inquit S. Th. sed licet ita sit de ipsa sciencia, inquit in ea proprietates entis, & substantie separari inuestigant pro demonstratione, terminos tamen aliquos Metaph. necesse est terminis aliarum scientiarum prius quo ad nos scientiarum conceptus cognitos esse, cum in ipsas aliarum scientiarum termini resoluantur: propter quod licet illi termini dicant Metaph. in quantum proprietates suorum significatorum in Metaph. sunt, quo tamen ad eorum conceptus sunt oibus scienciis communes. Si dicitur, que ergo in 2. Meta. de eorum rationibus determinat: dicitur quod hoc ideo est, quia si de ipsi oibus simul ededus sit tractatus, magis ad Metaph. spectat, quod ad alium artificem, eo quod et eorum proprietates inquirunt: non tamen tollitur quin sint oium scientiarum communes terminis.

Verum in hoc differētia est, quia de illis determinat Mech. ut de subiectis, aut partibus, aut passionibus subiectoium: alie autem sciencie utuntur ipsis, ut anteceditibus ad eorum subiecta, & per uiam sensus cognitis. Aduertendum tertio, quod non dixit S. Th. absoluite totam philosophiam ordinari ad Mech. sed addidit ferē: quia ut ipse inquit Tri. q. 5. ar. 1. ad 9. sunt alique sciencie que non sunt necessarie absoluite ad Mech. sicut sunt musica, & morales, & homines. Aduertite quarto, quod appetitus naturalis ut habetur i. q. 60. ar. 1. dupliciter sumi pot, uno modo, ut distinctus contra appetitum sequente cognitionem: alio modo, ut distinguitur contra appetitum liberum. primo modo nominat solū ordinē naturę in aliquo, & nihil aliud in se gerat, & rei formam cum habitudine nati ad aliqd, sicut appetitū grāis ad locū deorsum nihil aliud est quod forma grauitatis cum habitudine ad locū deorsum, & se habent tanquā actus primus: hoc modo quolibet potentia naturaliter appetit sibi conueniens, ut dicit i. q. 78. ar. 1. ad 3. secundo modo nominat actū elicitū, sequente cognitionē, ita tamen ad unum oppositorū determinatū, quod ad alterū flexū non potest: sicut oēs naturaliter appetunt beatitudinē actū elicitō a uoluntate sequente beatitudinis apprehensionē. Appetitus ergo sciendi, quod dicit S. Th. & etiam Aristoteles Meth. naturalem esse licet possit sic accipi primo modo, quia intellectus ex sua natura habet, & ordinē ad cognitionē, tanquā ad sibi conueniens habet: tamen quia hoc non conuenit soli intellectui, sed omni potētia, ut diximus, ut feratur in sibi conueniens: uidetur autē S. Th. & philof. velle aliquid particulare ponere circa appetitū cognitionis, quod in appetitu opationū aliarū potētiarū non inuenit: ideo dicitur esse iste appetitus esse naturalis quiddā ad uoluntatis, quo uoluntas in appoilit sibi cognitionē ferē, ita quod in oppositō ferri non pot: id quod et uel S. Th. 1. 2. q. 10. ar. 1. & 2. q. 166. ar. 2. dū ponit studium uirtutē esse istius naturalis desiderii moderatricē.

cap. 1. proh.

naturalis est causa dispositionis materiae, & unionis formae ad materiam: non autem est causa formae. Unde negat ista coniectura. Nullum agens creatū sive naturaliter pot producere aliam intellectūam, ergo a nullo agente naturali pot materia reduci in actū, respectu autem intellectūam: dicitur. n. quod oppositum consequentis stat cum antecedente: pot enim agēs naturale reducere materiam in actum formam, causando dispositiones ad formam, & unionem formam ad materiam, & tamen non causare formam.

Super Cap. 4.

Offquā Aug. lib. 14. tom. 1. Th. duplī cē eē veritātē de deo, nūc modū manifestatiōis vtriusque ueritatis dicit. Circa hoc autē duo facit, primo, de modo manifestatiōis huius absolute deteminar: secundo, comparatiue. c. 7. Circa primum duo facit: primo, de modo manifestatiōis huius absolute deteminar de modo huius quantū est ex parte deteminar, c. 6. Circa primum duo facit. primo, agit de modo eorum que naturaliter de deo cognoscī possit. secundo de modo eorum, que naturale rationem excedunt.

Quantum ad primum non forte alicui (ut inquit) dicitur, ex quo talis ueritas rationem haberi pot, frustra supernaturali inspiratione credenda, tradita esse, ponit hanc conclusionem. Veritas diuinitus inquisitioni rationis peruenit esse pot, conuenienter diuinitus homini credenda proponit: probat ex inconuenientibus quod sequerent nisi ita ferret. primum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset, plurimam autem veritatis inquisitione retrahunt, et tribus de causis. Aut scilicet propter corpus complexionem, ex qua multi nasci sunt indifferentes ad scientiam, & summum gradum humanam cognitionis, qui in cognoscendo deum consistit, attingere non possunt: aut propter familiaritatem necessitatis, pro qua multi otio contemplatiue inquisitionis vacare non possunt: aut propter pigritiam, ex qua plerique labore acq̄reda disciplinam effugiunt. Ad cognitionem. n. que de deo haberi naturaliter pot, multa cognoscere oportet, cui tota fere philosophia ad ea ordinata est: ex causa. Meta. vltima remanet addiscenda: que et si hominum mentibus naturam de sciendi ingenere appetitu, multi tamen sunt qui ad addiscenda labore subire renuunt.

Vplici igit ueritate diuinorum itelligibiliū existente: vna ad quam rōnis inquisitiō pertingere potest: altera que omne ingenium humanę rōnis excedit, utraq; conuenienter diuinitus hōi credēda proponitur. Hoc autē de illa primo ostendendum est que inquisitioni rōnis peruenit esse pot, ne forte alicui uideat, ex quo rōne haberi pot, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamē tria inconuenientia si huius ueritas solummodo ratiōni inquirēda relinqueretur.

ne haberi pot, frustra supernaturali inspiratione credenda, tradita esse, ponit hanc conclusionem. Veritas diuinitus inquisitioni rationis peruenit esse pot, conuenienter diuinitus homini credenda proponit: probat ex inconuenientibus quod sequerent nisi ita ferret. primum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset, plurimam autem veritatis inquisitione retrahunt, et tribus de causis. Aut scilicet propter corpus complexionem, ex qua multi nasci sunt indifferentes ad scientiam, & summum gradum humanam cognitionis, qui in cognoscendo deum consistit, attingere non possunt: aut propter familiaritatem necessitatis, pro qua multi otio contemplatiue inquisitionis vacare non possunt: aut propter pigritiam, ex qua plerique labore acq̄reda disciplinam effugiunt. Ad cognitionem. n. que de deo haberi naturaliter pot, multa cognoscere oportet, cui tota fere philosophia ad ea ordinata est: ex causa. Meta. vltima remanet addiscenda: que et si hominum mentibus naturam de sciendi ingenere appetitu, multi tamen sunt qui ad addiscenda labore subire renuunt. Aduertendum hic primo ex doctrina S. Th. in 3. d. 25. q. 2. ar. 2. quod quicquid cognitionis, dupliciter attendi pot: scilicet obiecti. & in efficacia actus circa obiectum: quod ergo inquit summum gradum humanam cognitionis esse deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum: non autem quantum ad efficaciam actus. Aduertendum secundum, ut habet S. Th. sup Boe. Tri. q. 5. ar. 1. ad 9. quod Metaph. naturaliter quidem, scilicet perfectione, est alius sciendi prior: quo ad nos tamen alius sciendi est posterior, propter quod autem in 2. sue Meta. lib. inquit ordine huius sciendi est, ut post alias scientias addiscatur, id quod est hoc loco inquit S. Th. sed licet ita sit de ipsa sciencia, inquit in ea proprietates entis, & substantie separari inuestigant pro demonstratione, terminos tamen aliquos Metaph. necesse est terminis aliarum scientiarum prius quo ad nos scientiarum conceptus cognitos esse, cum in ipsas aliarum scientiarum termini resoluantur: propter quod licet illi termini dicant Metaph. in quantum proprietates suorum significatorum in Metaph. sunt, quo tamen ad eorum conceptus sunt oibus scienciis communes. Si dicitur, que ergo in 2. Meta. de eorum rationibus determinat: dicitur quod hoc ideo est, quia si de ipsi oibus simul ededus sit tractatus, magis ad Metaph. spectat, quod ad alium artificem, eo quod et eorum proprietates inquirunt: non tamen tollitur quin sint oium scientiarum communes terminis.

Vnum est quod paucis hominibus dei cognitio inesset. A fructu. n. studiosę inquisitionis qui est ueritatis inuentio, plurimi impediuntur: tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo ito uel summum gradum humanę cognitionis attingerent, qui in cognoscendo deum consistit. Quidam uero impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter hoies aliquos, qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in ocio contemplatiue inquisitionis non possent expendere, ut ad summū fastigium humanę inquisitionis pertingerēt. scilicet dei cognitionē. Quidam autē impediuntur pigritia. Ad cognitionē. n. eorum que de deo ratio

operationis disponit. Vbi ergo multitudo passionū insurgit, sicut in iuuenibus pro maiori parte accidit, ibi non est anima ad subtilēs speculationes apta: sed in quiescendo, & sedendo, a passionum tumultibus, ut inquit philofophus, sit prudens. TERTIUM inconueniens est, quia cum dubitatione errorisque admittit, dei cognitio habere debet. Debilitas, n. rationis, atque phatasmata pmissio facit ut ea et que uerisime demonstrata sūt, apud multos dubia remaneant, sed vim de monstratiōis ignorant, & pferim cum uideat eos, que sapientes dūr diuersa docere: facit et, ut inter multa uera q̄ demonstrata, multa immiscerant falsa, que sophistica, aut probabili quapiā rōne, q̄ demonstratio reputatur, asserant. Quare oportuit per fidē determinari que de deo a nobis tenēda sint. Cōcludit ergo, quod salubriter diuina prouidet clementia, ut ea et que inuestigare pot, sed tenēda pcepter, ut oēs & de facili, & per consequens cito, & abique dubitare, & errore diuinę cognitionis participes esse possent.

Notandum primo, quod ista debilitas intellectus non egritudine, aut aliquid preter naturam adueniens intellectui nostro, sed iuxta naturalem ordinem in genere itelligibilium significat. Quia. n. in tali genere insum locū tenet, estque imperfectissimū quiddā, sicut materia prima in genere rerū materialū, ideo suo pro natura habet: ut ad ueritatē capesdā imbecilliter decidit; facile possit. Notandum secundo, quod licet phatasmata intellectui nostro ad intelligendum deseruiant, ipsa tamen phatasmata pmissio apud multos, ueritatem de rebus immaterialibus impedit. Nam cū sint rerū, dūtaxat materialū, determinatarūque ad hic & nunc similitudines, aliqui per huius phatasmata intelligēs: non possunt intelligere aliquid in rerū natura esse quod materiale non sit, atque ad aliqd locum determinatum: propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igit phatasmata pmissio in nostra intellectuione, licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tū debile instrumentum sūt & improporionatarū respectu immaterialiū: ideo ueritate ppenunero erroris causa in huius immaterialium rerum ueritate inuestiganda.

Confirmatur primo conclusio auct. Apo. Ep. 4. Iam non ambuleris, &c. Confirmatur secundo auct. Esā. 44. Ponam in ueritate filios tuos doctos a domino &c. Sed circa ea que dicta sunt in primo inconuenienti, dupliciter occurrit dubiū. Primum est circa illud, quod metaph. est ueritas loca addiscenda. Contra hoc. n. arguitur sic. primo, Metaph. probat aliarum scientiarum principia, ut inquit S. Th. Tri. q. 5. ar. 1. ad 9. ergo alias scientias debet precedere: patet consequentia, quia tota scientia a principiorū cognitione dependet. secundo, Metaph. largitur principia oibus sciencijs, ut est de mente S. Th. in pluribus locis, pferim sup Boe. de Tri. q. 5. ar. 1. ergo &c. probatur consequentia: quia ea que ad metaph. pertinent, non possunt nisi per metaph. sciri: si ergo alie scientie uentur principijs que sunt propria metaph. ergo oportet in oibus sciencijs, metaph. includi ueluti priore, & per consequens oportet primo eam addiscere. Tertio. A notioribus nobis semper est procedendum, ut ostendit philofoph. 1. phi. tex. co. 2. sed principia que sunt propria metaph. sunt nobis notiora oibus que tradunt in sciencijs. ergo ab ijs non sicut debet incipere cognitio, ergo metaph. est primo addiscenda. Secundum dubiū est circa illud, quod plerique propter laborem & tristitiam retrahuntur ab inquisitione ueritatis. Contra. n. arguitur. Non minor est inclinatio nature que habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem & delectationē, ut dicitur 2. Eth. ergo & natura. Si igitur homines naturaliter in scientia & cognitionē inclinatur, erit acquisitio scientie facilis & delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiam, aut labore retrahitur.

operationis disponit. Vbi ergo multitudo passionū insurgit, sicut in iuuenibus pro maiori parte accidit, ibi non est anima ad subtilēs speculationes apta: sed in quiescendo, & sedendo, a passionum tumultibus, ut inquit philofophus, sit prudens. TERTIUM inconueniens est, quia cum dubitatione errorisque admittit, dei cognitio habere debet. Debilitas, n. rationis, atque phatasmata pmissio facit ut ea et que uerisime demonstrata sūt, apud multos dubia remaneant, sed vim de monstratiōis ignorant, & pferim cum uideat eos, que sapientes dūr diuersa docere: facit et, ut inter multa uera q̄ demonstrata, multa immiscerant falsa, que sophistica, aut probabili quapiā rōne, q̄ demonstratio reputatur, asserant. Quare oportuit per fidē determinari que de deo a nobis tenēda sint. Cōcludit ergo, quod salubriter diuina prouidet clementia, ut ea et que inuestigare pot, sed tenēda pcepter, ut oēs & de facili, & per consequens cito, & abique dubitare, & errore diuinę cognitionis participes esse possent.

7. Metaph. tex. co. 20.

Notandum primo, quod ista debilitas intellectus non egritudine, aut aliquid preter naturam adueniens intellectui nostro, sed iuxta naturalem ordinem in genere itelligibilium significat. Quia. n. in tali genere insum locū tenet, estque imperfectissimū quiddā, sicut materia prima in genere rerū materialū, ideo suo pro natura habet: ut ad ueritatē capesdā imbecilliter decidit; facile possit. Notandum secundo, quod licet phatasmata intellectui nostro ad intelligendum deseruiant, ipsa tamen phatasmata pmissio apud multos, ueritatem de rebus immaterialibus impedit. Nam cū sint rerū, dūtaxat materialū, determinatarūque ad hic & nunc similitudines, aliqui per huius phatasmata intelligēs: non possunt intelligere aliquid in rerū natura esse quod materiale non sit, atque ad aliqd locum determinatum: propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igit phatasmata pmissio in nostra intellectuione, licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tū debile instrumentum sūt & improporionatarū respectu immaterialiū: ideo ueritate ppenunero erroris causa in huius immaterialium rerum ueritate inuestiganda.

Confirmatur primo conclusio auct. Apo. Ep. 4. Iam non ambuleris, &c. Confirmatur secundo auct. Esā. 44. Ponam in ueritate filios tuos doctos a domino &c. Sed circa ea que dicta sunt in primo inconuenienti, dupliciter occurrit dubiū. Primum est circa illud, quod metaph. est ueritas loca addiscenda. Contra hoc. n. arguitur sic. primo, Metaph. probat aliarum scientiarum principia, ut inquit S. Th. Tri. q. 5. ar. 1. ad 9. ergo alias scientias debet precedere: patet consequentia, quia tota scientia a principiorū cognitione dependet. secundo, Metaph. largitur principia oibus sciencijs, ut est de mente S. Th. in pluribus locis, pferim sup Boe. de Tri. q. 5. ar. 1. ergo &c. probatur consequentia: quia ea que ad metaph. pertinent, non possunt nisi per metaph. sciri: si ergo alie scientie uentur principijs que sunt propria metaph. ergo oportet in oibus sciencijs, metaph. includi ueluti priore, & per consequens oportet primo eam addiscere. Tertio. A notioribus nobis semper est procedendum, ut ostendit philofoph. 1. phi. tex. co. 2. sed principia que sunt propria metaph. sunt nobis notiora oibus que tradunt in sciencijs. ergo ab ijs non sicut debet incipere cognitio, ergo metaph. est primo addiscenda. Secundum dubiū est circa illud, quod plerique propter laborem & tristitiam retrahuntur ab inquisitione ueritatis. Contra. n. arguitur. Non minor est inclinatio nature que habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem & delectationē, ut dicitur 2. Eth. ergo & natura. Si igitur homines naturaliter in scientia & cognitionē inclinatur, erit acquisitio scientie facilis & delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiam, aut labore retrahitur.

Ad euidenciam primi dubij. Considerandum est primo quod principia prima & uniuersalia omnium scientiarum, dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad eorum ueritatem absolute: alio modo quantum ad iudicium de ipsis, & defensionem ab impugnantibus. Primo modo pertinent ad habitum unum per se, qui dicitur intellectus. Quem Arist. 6. Ethic. condidit scientiæ & sapienciæ. Secundo uero modo ad metaphysicū, ut inquit S. Thom. prima scēte q. 66. ar. 5. ad quartū: metaph. enim disputat cōtra negantes huiusmodi communia principia, propterea quod constituantur ex terminis cōmuniibus qui sunt de metaphisici consideratione.

Cap. 7.

† T. cō. 26.

propter hoc quod tempore inuētus dum diuersis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ ueritatis cognitionem: sed in quietescēdo fit prudens & sciens (ut dicitur in 7. Physicorum.) remaneret igitur humanum genus (si sola rationis uia ad deum cognoscēdum pateret) in maximis ignorantie tenebris: cum dei cognitio, quæ homines maxime perfectos, & bonos facit, non nisi quibusdam paucis, & his paucis etiam post temporis longitudinem, proueniret.

3 Tertium inconueniens est, quod inuestigatiōni rationis humanæ plerumque falsitas admisceatur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, & fantasmatum permissionem. Et ideo apud multos in dubitatione remaneret ea, quæ sunt uerissime etiam demonstrata: dum uim demonstrationis igno-

rum ueritatem pertinent ad intellectum qui est eorum habitus, secundum uero examinationem & defensionem pertinent ad metaph. Ideo non sequitur quod metaph. præcedat alias scientias, sed tantum intellectus qui eorum est habitus nobis inditus a naturali lumine intellectus agentis.

Ad secundum dubium dicitur primo, quod non omnis inclinatio naturæ similis est inclinationi habitus: dupliciter enim ut uult S. Tho. ueri. q. 24. ar. 10. ad primum, est inclinatio naturalis in aliquid. Vno modo quando habet in se sufficiens principium ex quo illud de necessitate consequitur: alio modo quando illud in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessario consequatur, quo modo naturæ est mulieri concipere filium, & libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem, & delectationem in operatione in habetibus cognitionem: & assimilatur inclinationi habitus. Cum secunda uero sit difficultas, & labor in acquirendo id, ad quod naturalis est inclinatio, & propter laborem aliquis ab ea acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiæ. Dicitur secundo quod licet per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adueniente, ut dicitur prima secundæ quæst. 65. artic. 3. ad 2. habens habitum difficultatem pariter in operando, & per consequens delectationem non sentit: similiter ergo ab acquisitione scientiæ potest retrahi homo: licet ad eam naturalem habeat inclinationem ex labore addiscēdi aliquid de causis: inquit S. Tho. 1. Met. Nam ut ipse etiam, 5. Met. cap. de necessario inquit, impetum naturalis inclinationis cōtingit impediri in prosecutionem iam incepti: & prohiberi ne motus incipiat.

Sed contra. Naturale desiderium non est frustra omnino: quia natura nihil frustra operatur, ut dicitur secundo Cēli. ergo dato quod ad tēpus homo ab acquisitione scientiæ impediatur: aliquid quando tñ impletur desiderium, cessabuntque impedimenta.

Respondet, quod licet naturale desiderium consequens totam naturam omnino frustrari nō possit quin in aliquo individuo compleatur: nō incōuenit tñ ipsum in aliquibus indiuiduis frustrari, præsertim quā tale desiderium est actus elicitus uoluntatis. Et maxime si non est in re cōpletum principium ad quod necessario illud ad quod est naturalis inclinatio sequat: sicut nō est incōueniens mulierē perpetuo abq; prole manere quis ad id naturaliter sit inclinatus. Possent ēc dicit quod istud naturale desiderium impletur, anima a corpore separata, sicut dixit Porphyrius eam tunc fore beatam, licet corpori cōiuncta beatitudinem non assequatur.

Super

principia, dum omnes scientiæ ab habitu istorum principiorum, qui dicitur intellectus, dependēt, & dū resoluntur in ista principia naturaliter nota, sed & a metaph. secundum aliquam considerationem mutata, utpote quæ sint principia non alicui scientiæ propria, sed omnibus communia, licet a metaph. principaliter considerata.

Ad secundum dicitur quod metaph. non largitur sua principia alius, dum consideratur in ipsis ordo adinventionis, & acquisitionis, ut dictū est: sed largitur illa ut iā scientiæ omnes adinuentæ intelliguntur in quantum oēs scientiæ nunc mutuo accipiūt a metaph. ista principia ut ab ipsa confirmata, & defensata, licet secundum se naturaliter nota. Vnde non sequitur quod metaph. sit ante alias scientias ad discēda.

Ad tertium dicitur primo, quod principia prima secundum eorum absolutā ueritatem, sunt prius nobis nota omnibus scientiis, sed quantum ad eorum examinationem & defensionem ab impugnantibus, sunt posterius nota: dicitur secundo, quod quia secundum eorum ueritatem pertinent ad intellectum qui est eorum habitus, secundum uero examinationem & defensionem pertinent ad metaph. Ideo non sequitur quod metaph. præcedat alias scientias, sed tantum intellectus qui eorum est habitus nobis inditus a naturali lumine intellectus agentis.

Ad secundum dubium dicitur primo, quod non omnis inclinatio naturæ similis est inclinationi habitus: dupliciter enim ut uult S. Tho. ueri. q. 24. ar. 10. ad primum, est inclinatio naturalis in aliquid. Vno modo quando habet in se sufficiens principium ex quo illud de necessitate consequitur: alio modo quando illud in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessario consequatur, quo modo naturæ est mulieri concipere filium, & libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem, & delectationem in operatione in habetibus cognitionem: & assimilatur inclinationi habitus. Cum secunda uero sit difficultas, & labor in acquirendo id, ad quod naturalis est inclinatio, & propter laborem aliquis ab ea acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiæ. Dicitur secundo quod licet per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adueniente, ut dicitur prima secundæ quæst. 65. artic. 3. ad 2. habens habitum difficultatem pariter in operando, & per consequens delectationem non sentit: similiter ergo ab acquisitione scientiæ potest retrahi homo: licet ad eam naturalem habeat inclinationem ex labore addiscēdi aliquid de causis: inquit S. Tho. 1. Met. Nam ut ipse etiam, 5. Met. cap. de necessario inquit, impetum naturalis inclinationis cōtingit impediri in prosecutionem iam incepti: & prohiberi ne motus incipiat.

Sed contra. Naturale desiderium non est frustra omnino: quia natura nihil frustra operatur, ut dicitur secundo Cēli. ergo dato quod ad tēpus homo ab acquisitione scientiæ impediatur: aliquid quando tñ impletur desiderium, cessabuntque impedimenta.

Respondet, quod licet naturale desiderium consequens totam naturam omnino frustrari nō possit quin in aliquo individuo compleatur: nō incōuenit tñ ipsum in aliquibus indiuiduis frustrari, præsertim quā tale desiderium est actus elicitus uoluntatis. Et maxime si non est in re cōpletum principium ad quod necessario illud ad quod est naturalis inclinatio sequat: sicut nō est incōueniens mulierē perpetuo abq; prole manere quis ad id naturaliter sit inclinatus. Possent ēc dicit quod istud naturale desiderium impletur, anima a corpore separata, sicut dixit Porphyrius eam tunc fore beatam, licet corpori cōiuncta beatitudinem non assequatur.

1. Metaph. lect. 1. 5. Met. le. 6

Tex. cō. 50.

Super Cap. 5.



VANTVM ad secundum ponitur hæc conclusio. Necessarium est homini diuinitus credenda proponi, quæ humanam rationem excedunt. Sed antequam

† Idem de ueri. 4. 14. art. 10.

Tex. cō. 6.

† Lib. 3. ca. 147.

Cap. 147.

Quod ea quæ ratione inuestigari non possunt, conuenienter fide tenenda proponuntur. Cap. 5.



Idem autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quæ ratione inuestigare non sufficit: cum diuina sapientia unicuique secundum modum suę naturę prouideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini diuinitus credēda proponi, etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio & studio in aliquid tendit nisi fit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiiri in præsentis uita possit humana fragilitas, homines per diuinam prouidentiam ordinantur (ut in sequentibus inuestigabitur) oportuit mentem euocari in aliquid altius quam ratio nostra in presenti uita possit attingere: antecedens inferius probabitur in tertio lib. Consequentia probatur. quia nullus desiderio & studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum: cum ergo homo habeat studio, & desiderio tendere in id ad quod per diuinam prouidentiam ordinatur, necesse est ut illud præcognoscatur. Confirmatur primo hæc ratio ex comparatione ueteris & nouæ legis: quia enim in Christiana religione bona spiritualia & æterna promittuntur, in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur: ueteri autē lege quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt, quæ humanam excederent rationem. Confirmatur secundo ex philosoph. legibus. Volentes enim philosophi, homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducere: ostendunt esse alia bona sensibilibus his potiora, quorum gustu multo suauius delectantur, qui actiuis, aut contemplatiuis uirtutibus uacant.

probetur, inducitur ratio ad oppositum, quæ ab aliquibus in duci possent. Diuina enim sapientia unicuique prouidet secundum modum suę naturæ, ergo non videtur necessarium homini dari aliquid supra facultatem naturę. Tum conclusio nem probat quatuor rationibus. Sed aduertendum pro clarificatione, quod cum necessarium ad finē duplīter dicatur secundum Arist. 5. Met. 1. simpliciter & quantum ad bene esse: de utroque necessarium intelligitur conclusio: unde prima ratio de necessario simpliciter probat: alia uero quantum ad bene esse. PRIMA ergo ratio est ista. Homines per diuinam prouidentiam ad altius bonum ordinantur, quam experiri in presenti uita humana fragilitas possit. Ergo oportuit nos euocari in aliquid altius quam ratio nostra in presenti uita possit attingere: antecedens inferius probabitur in tertio lib. Consequentia probatur. quia nullus desiderio & studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum: cum ergo homo habeat studio, & desiderio tendere in id ad quod per diuinam prouidentiam ordinatur, necesse est ut illud præcognoscatur. Confirmatur primo hæc ratio ex comparatione ueteris & nouæ legis: quia enim in Christiana religione bona spiritualia & æterna promittuntur, in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur: ueteri autē lege quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt, quæ humanam excederent rationem. Confirmatur secundo ex philosoph. legibus. Volentes enim philosophi, homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducere: ostendunt esse alia bona sensibilibus his potiora, quorum gustu multo suauius delectantur, qui actiuis, aut contemplatiuis uirtutibus uacant.

Pro ista ratione aduertendum, quod desiderium aliquando accipitur pro actu appetitus sensitiui vel rationalis tendentis in non habitum, aliquando uero pro appetitu, & inclinatione quæ cumque ad aliquid: etiam si consequatur formam naturalem. Quod ergo dicitur, neminem ferri desiderio nisi in præcognitum, intelligendum est de desiderio qui est actus elicitus appetitus: non autem de inclinatione consequente formam naturalem: quia est etiam tale desiderium consequatur aliquam cognitionem, eo quod opus naturæ sit opus intelligentiæ, ut dicitur secundo Phys. non tamen consequitur cognitionem ipsi appetentis naturaliter.

Sed uidetur hæc ratio S. Thom. non concludere. Nam oppositum consequens uidetur stare cum antecedente: potest enim aliquid esse naturale a nobis cognitum, & tamen illud consequi propria uirtute non poterimus: sicut licet aliquis naturaliter cognoscat imperij naturam, tamen propriis uiribus imperator esse non poterit. Respondetur, quod uis rationis non stat in hoc, quod ideo sit nobis necessaria cognitio supernaturalis, quia ad finem quem propria uirtute adipisci non possumus, ordinemur: sed quia ordinatur ad finem, quem neque aliquid nec cognoscere possumus naturali facultate: iuxta illud 1. 4. Oculis non uidit deus absque te, quæ præparasti expectantibus: sic autem non stat oppositum consequens cum antecedente.

Non enim stant simul, quod non eleuetur intellectus ad id quod est supra naturam suam, & tamen ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci non potest. Si enim starent simul, tunc aliquid desiderio, & studio moueretur in incognitum: neque enim naturaliter nec supernaturaliter cognosceret finem.

Pro prima confirmatione aduertēdū primo, ut habet prima secundæ, q. 107. ar. 1. quod lex uetus & noua nō sic distinctur: quasi ad diuersos fines ordinetur: uetus ad temporalia, noua ad spiritualia bona: sed quia cum habeant eundem finem, scilicet ut homines subdātur deo, noua propinquius dinat ad hūc finem: uetus autem remotius: & comparantur adinuenit sicut imperfectum & perfectum. Uetus enim quæ dabatur imperfectis, & nondum gratiam consequentibus, homines ad obseruatiā diuinorū præceptorum timore penarū, & promissione temporalium bonorum inducebatur. Noua uero, quæ perfectis, & iam gratiam, & fidem per baptismum consecutis datur, inducit homines ad uirtutē ex ipso bono uirtutis, & præcipue charitatis. Quod uero dicitur, Christianam religionem promittere spiritualia, ueterem autem legem temporalia, non est intelligendum quasi homines ueteris legis temporalia bona pro fine haberēt, homines uero nouæ legis spiritualia: sed quia per temporalia illi, utpote imperfecti inducebantur in dei amorem & in spiritualia: nos autem perfectionem gratie habentes, ex ipsa spiritualium rerum consideratione secundum se ad uirtutem, & præcipue charitatem, mouemur. Aduertendum secundo: quod licet sit una fides modernorū & antiquorū, ut ponit S. Tho. ueri. q. 14. ar. 12. tamen plura tenentur homines tempore gratiæ explicite credere, quæ in tempore legis scriptæ, ut ibidem inquit ar. 11. Quod ergo hic dicitur, quia nobis plurima supra humanum sensum proponuntur, pauca autem hominibus ueteris legis, intelligendum est explicite, quia implicite antiqui omnia credebant quæ nos credimus, ut uult S. Tho. loco præallegato.

Pro secunda confirmatione aduertendum primo, ut habetur secunda secundæ q. 179. & 181. quod uirtutum, quædam sunt contemplatiuæ uitæ, sicut uirtutes intellectus speculatiuum perfectientes, cuiusmodi est sapientia: habet enim pro fine uitæ contemplatiuæ ueritatis contemplationem. Quædam autem sunt uitæ actiuæ, cuiusmodi sunt morales uirtutes, quæ ordinantur ad operandum. Nam uitæ actiuæ finis est exterior operatio. Aduertendum secundo, quod licet spiritualibus delectationibus sensibiles sint, quo ad nos uehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, & cum corporali transmutatione, huius delectationes sunt. Et quia contra corporales molestias appetuntur: spirituales tamen secundum se maiores sunt: ut dicitur prima secundæ q. 3. ar. 5. & 4. Sent. d. 49. q. 3. ar. 5. Quia spiritualis perfectio corporali nobilior est. Et naturæ rationalis melior, atque ob alias causas, quas S. Thom. illis in locis adducit: propter hoc ergo inquit hoc loco, spiritualium rerum gustu eos, qui actiuis uel contemplatiuis uacant, delectari: quia delectationes quæ contemplatiuæ uitæ deseruientes, quæ in contemplatione ueritatis consistunt: etiam actiuæ, quæ ad exercitium uirtutum moralium deputantur, experiuntur, longe meliores simpliciter, & secundum sui naturam sunt, quam quæcunque corporeæ, & sensibiles voluptates.

Sed contra A. ratio est. Veriorem de deo cognitionem habent

† 7. Ethic. 13. & 10. c. 1. & 5.

Cap. 3.

mus ex eo quod huiusmodi veritatem habemus per fidem, ergo hoc nobis utile est. Probat autem antecedens. Tunc vere de deo cognitionem habemus, cum ipsum esse credimus supra omne quod de ipso possumus cogitare, cum naturalem hominis facultatem natura diuina excedat: sed per hoc quod homini aliqua diuina humanam rationem excedentia proponuntur, firma in nobis opinio, quod deo sit aliquid supra omne quod possumus cogitare, ergo &c.

¶ Attendendum, quia diuinam essentiam secundum quod in se est, videre non possumus, nec ipsum deum quiddam cognoscimus, quatenus quodammodo illi attribuerimus, ea diuina perfectione quam maxime deficiunt, eo quod deus aliquid excellentius sit. Unde qui opinatur esse in deo eandem taxat perfectionem, quam naturaliter de ipso inuestigare potest: decipere, volens diuinam naturam creati intellectui adaequare. Quod si eum excellentiorem esse omnibus que de ipso naturali inuestigatione cognoscimus existimauerit, verorem habet cognitionem, utpote ad eius naturam propi sua accedet cognitione. Ad hoc autem cognoscendum inuauat nos aliquorum diuinorum reuelatio, que nullus unquam suo ingenio potuit inuestigare.

¶ Tertia ratio. Reprimatur ob hoc humana presumpcio, que erroris est mater, ergo &c. probatur antecedens: quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio presumentes, ut illud tantum de deo verum esse putent, quod eis videtur: falsum autem, quod eis non videtur: reprimatur autem hec temeritas, dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur: que intellectum eorum excedunt.

¶ Quartam rationem. Multum perfectionis humanæ rationi acquiritur ex talium quocumque cognitione, & fide, ergo &c. Probat autem antecedens ex autoritate Arist. 10. Ethic. contra Simonidem, dicentis, debere hominem se ad immortalia, & diuina quantum potest trahere. Et primo de partibus animalium, cap. 5. quod modicum de substantiis superioribus perceptum, est magis amatum & desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Et secundo cæli, quod cum de corporibus cælestibus quæstiones solui possint, parua & topica solutione contingit auditori, ut vehemens sit gaudium eius. Ex his enim habetur, quod de rebus nobilissimis, quantumcunque imperfecta cognitio, maximam animæ perfectionem confert. Attendendum, quod rationem ad oppositum in principio capiti factam S. Tho. non soluit, sed solutam relinquit ex dictis. Negatur enim consequentia, quia enim natura hominis per diuinam providentiam est ad supernaturalem finem ordinata, ideo diuina prouidentia prouidit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad consequendum naturalem finem de principijs naturalibus prouidit.

¶ Scotus prima quæstione prologi, Primi sententiarum, nobiscum conuenit in duobus. primo, quod necessarium est nobis aliquam noticiam supernaturaliter tradi. secundo, quod finis ad quem natura humana est ordinata, scilicet deus per essentiam visus a nobis pro statu isto, non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autem discordat, quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipsendum. S. Tho. autem in prima Et 3. huius. ratione huius capituli, & alibi, tenet vltimum finem hominis, qui est deus: & supernaturalem esse: & supernaturaliter acqui-

cap. 7.

cap. 7.

Text. c. 34.

1. par. q. 12.

art. 4. & 5.

Et 3. huius.

c. 52. & 53.

rendum. Probat autem dictum suum Sco. primo autoritate Aug. primo libro de predestinatione sanctorum, cap. 5. vbi ait: proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturam est homini habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratia est fidelium: igitur posse habere fidem & charitatem naturaliter conuenit homini: ergo, & posse habere finem, ad quem fides charitatisque disponit. Secundo, Homo naturaliter istum finem quem dicit supernaturalem, appetit: igitur ad istum naturaliter ordinatur: & per consequens est naturalis finis.

¶ Sed contra hanc positionem Scoti, quæ cum ad id in quo discordat a S. Tho. arguitur sic: Si deus esset finis naturaliter, id est in quem natura inclinatur, sed supernaturaliter acquirendus, se queret quod natura inclinetur ad aliquid, ad quod esset impossibile ut perduceret: hoc autem in omnibus naturis videtur falsum, & etiam repugnat rationi. Tunc enim naturalis appetitus esset frustra in natura: quia nullo modo posset per naturam adimpleri, ergo &c. Sed circa hoc, dubium occurrit. Videtur enim S. Tho. sentire cum Sco. super hoc, tri. q. vltima, ar. vlt. ad vltimum. Ibi enim ait, quod quæuis homo inclinatur naturaliter in finem vltimum, non potest tamen naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam. Respondetur, quod aliter accipit Sco. naturalem inclinationem, & finem naturalem: & aliter S. Tho. Ipse enim Sco. accipit naturalem inclinationem pro inclinatione more naturali consequente naturam, & excludente cognitionem, quæ non est actus elicitus, ut patet per ipsum, 4. d. 49. q. 10. Item, ipse loquitur de fine vltimo materialiter, scilicet de eo in quo inuenitur ratio vltimi finis. San. Thom. autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturæ, oppositam inclinationi que sequitur cognitionem secundum actum elicicum a voluntate, qui est naturalis & determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de vltimo fine in generali, & sub communi ratione vltimi finis, & beatitudinis, ut inferius declarabitur. Et est sensus verborum eius, quod si proponatur voluntati vltimus finis & beatitudo in communi, volentes quidem potest elicere & non elicere actum circa illud obiectum: sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit profectio, & non potest voluntas tale obiectum refingere: licet homo non possit ad illud bonum, propria virtute peruenire. Non est autem inconueniens, quod homo in aliquid inclinatur per actum voluntatis naturalem, modo dicto: & tamen illud non possit virtute propria adipsi: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, & nullum habentis boni defectum, ex quo habet voluntas, ut non possit illud refutare: Sed bene est inconueniens ut aliquid appetatur naturaliter appetitu qui est sola nature inclinatio, & tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali peruenire, quia natura secundum se, non habet inclinationem nisi infra naturæ limites.

¶ Argumenta autem Sco. non cogunt. Quod enim inquit Aug. posse habere fidem esse naturæ hominum, non ideo dicitur, quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem & charitatem, finemque supernaturalem: sed quia in natura & substantia hominis est potentia obediens ad illa, potentiaque logica, que est non repugnans: non enim repugnat nature hominis habere

humana sapere hominē, & moralia mortalem: contra eum philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia, & diuina trahere, quantum potest. (Vnde in libro primo de partibus animalium. ca. 5. dicit) quod quantum parum sit quod de substantiis superioribus percipimus: tamen id modicum est magis amatum, & desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. ¶ Dicit etiam in secundo cæli, & mundi, quod cum de corporibus cælestibus quæstiones possint solui parua & topica solutione: contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. ¶ Ex quibus omnibus apparet, quod de rebus nobilissimis, quantumcunque imperfecta cognitio, maximam perfectionem animæ confert. Et ideo quæuis ea que supra rationem sunt, ratio humana plenè capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercunque teneat fide. ¶ (Et ideo dicitur Ecclesiast. 3.

Boe. tri. q. vltima, ar. vlt. ad vltimum. Ibi enim ait, quod quæuis homo inclinatur naturaliter in finem vltimum, non potest tamen naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam. Respondetur, quod aliter accipit Sco. naturalem inclinationem, & finem naturalem: & aliter S. Tho. Ipse enim Sco. accipit naturalem inclinationem pro inclinatione more naturali consequente naturam, & excludente cognitionem, quæ non est actus elicitus, ut patet per ipsum, 4. d. 49. q. 10. Item, ipse loquitur de fine vltimo materialiter, scilicet de eo in quo inuenitur ratio vltimi finis. San. Thom. autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturæ, oppositam inclinationi que sequitur cognitionem secundum actum elicicum a voluntate, qui est naturalis & determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de vltimo fine in generali, & sub communi ratione vltimi finis, & beatitudinis, ut inferius declarabitur. Et est sensus verborum eius, quod si proponatur voluntati vltimus finis & beatitudo in communi, volentes quidem potest elicere & non elicere actum circa illud obiectum: sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit profectio, & non potest voluntas tale obiectum refingere: licet homo non possit ad illud bonum, propria virtute peruenire. Non est autem inconueniens, quod homo in aliquid inclinatur per actum voluntatis naturalem, modo dicto: & tamen illud non possit virtute propria adipsi: quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, & nullum habentis boni defectum, ex quo habet voluntas, ut non possit illud refutare: Sed bene est inconueniens ut aliquid appetatur naturaliter appetitu qui est sola nature inclinatio, & tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali peruenire, quia natura secundum se, non habet inclinationem nisi infra naturæ limites.

¶ Argumenta autem Sco. non cogunt. Quod enim inquit Aug. posse habere fidem esse naturæ hominum, non ideo dicitur, quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem & charitatem, finemque supernaturalem: sed quia in natura & substantia hominis est potentia obediens ad illa, potentiaque logica, que est non repugnans: non enim repugnat nature hominis habere

habere fidem & charitatem: sicut natura lapidis, imò hominis natura data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finem supernaturalem peruenire: ut haberi potest ex his que dicuntur Veri. q. 14. ar. 10. ad primum. Vnde sensus Aug. est, quod in natura hominum est capacitas, & aptitudo ad fidem & charitatem. Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. Et 1. Cor. 2. Que sunt dei nemo nouit, nisi spiritus dei. Nobis autem reuelauit deus per spiritum suum.)

¶ Quod assentire his que sunt fidei, non est leuitatis, quamuis supra rationem sint. Cap. 6.

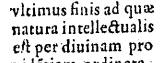
Text. c. 34.

De hac ratione Aug. de ciu. Dei. 22. cap. 5.

habere fidem & charitatem: sicut natura lapidis, imò hominis natura data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finem supernaturalem peruenire: ut haberi potest ex his que dicuntur Veri. q. 14. ar. 10. ad primum. Vnde sensus Aug. est, quod in natura hominum est capacitas, & aptitudo ad fidem & charitatem.

¶ Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. Et 1. Cor. 2. Que sunt dei nemo nouit, nisi spiritus dei. Nobis autem reuelauit deus per spiritum suum.)

¶ Quod assentire his que sunt fidei, non est leuitatis, quamuis supra rationem sint. Cap. 6.



¶ Viuismodi autem veritati cui ratio humana experimentum non præbet fidem adhibentes, non leuiter credunt quasi indoctas fabulas secuti. (vt 2. Pet. primo dicitur,) Hæc enim diuina sapientiæ secreta ipsa diuina sapientia, que omnia plenissime nouit, dignata est hominibus reuelare, que sui presentiam, & doctrinam, & inspirationis veritatem conuenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea que naturalem cognitionem excedunt, opera visibilibus ostendit, que totius nature superant facultatem: videlicet in mirabili curatione languorum mortuorum suscitatione: cælestium corporum mirabili mutatione. Et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione: vt idiotæ & simplices dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam, & facundiam in instanti consequerent. Qui-

Super Cap. 6.



¶ Ostquam determinauit S. Thomas de modo cognoscendæ veritatis diuinæ quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat. Et ponit hanc conclusionem. Veritati cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leuiter credunt. Primo simpliciter probatur: secundum comparatiue ad Mahumetum legem.

¶ PRIMA ergo ratio est ista. Credere diuinæ sapientiæ reuelanti non est leuitatis, immo prudentiæ, sed hæc de quibus loquimur, diuina sapientia reuelauit: ergo non est leuitatis ista credere. Maior est manifesta, eo quod diuina sapientia nec errare possit, nec nos decipere. Minor vero probatur. Reuelatio & manifestatio aliquorum per ea visibilia opera que natura superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui supra naturam creatam est, sed sic ea que sunt fidei sunt confirmata, per ea scilicet que omnem superant nature facultatem: ergo &c. Probat minor discurrendo per miracula: primo enim ad fidei confirmationem factæ sunt mirabiles languorum curationes, mortuorum suscitationes, cælestium corporum mirabiles mutationes, & multa alia circa res corporales, de quibus tam in veteri quam in nouo testamento nobis est tradita notitia: secundo, facta est humanis mentibus supra naturam inspiratio, quam idiotæ & simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam, & facundiam in instanti sunt consequuti: tertio, facta est mirabilis mundi conuersio, atque supra naturam. Non enim ar morum potentia, aut voluptatum promissione, sed ex diuinorum operum inspectione, etiam inter persecutorum tyrannidè

innumerabilis turba, non tantum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad Christi fidem conuolauit, in qua humanum excedentia intellectum prædicatur: carnis cohibentur voluptates, & omnia que in mundo sunt, habenda esse contempnuntur. Hoc enim miraculorum maximum est, &

diuine inspirationis opus, quod animi mortalius illi assenserint: Quod si diceret qui spiam hoc casu subitoeq; euenisse, instat S. Thomas ex eo quod hoc factum de multis antea prophetarum prædixit oraculis, quod est diuine dispositionis signum, non autem casualis. Hunc confirmationis fidei modum tergit Apostolus: Hebræorum secundo dicentis. Quæ (scilicet humana salus) quæ in initium accepit enarrari per dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, confessite deo signis & portentis, & variis spiritus sancti distributionibus.

¶ Ex hoc deducitur hoc corollarium, non esse, videlicet necessesse, ut vterius præterita signa reiterentur, quantum & nunc non cesset deus per suos sanctos miracula operari: probat, quia hæc tam mirabiles mundi conuersio ad Christianam fidem, præteritorum signorum effectus est, siquidem in suo effectu ea videntur signa: quod si dicatur non esse factam mundi conuersionem ex præcedentibus signis, hoc omnibus signis & miraculis mirabilibus erit, si ad credendum tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis, a simplicibus & ignobilibus hominibus sit inductus, atque ob hoc non erunt amplius miracula necessaria.

¶ Secundo, probat per comparationem ad legem Mahumeti, nihil enim mirum est, si illi legi quam plures adhæserunt, quia & voluptates promittebat, & præcepta illis conformia dabat, ipse relaxans habenas ad quas animus hominis inclinatur. Item, non confirmauit Mahumetis sua dicta miraculis, sed se in ar morum potentia missum aiebat, quod tyrannorum est. Adhuc illi non crediderunt a principio sapientes & docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiæ profus ignari. Postremo nulla prophetarum oracula præcesserunt, que ei legi tanquam a Deo constitutæ, testimonium perhiberet. Ex quo sequitur leuitatis & insipientiæ esse illi credere: nolite autem adherere fidei, maxime esse sapientiæ.

¶ Circa hanc conclusionis probationem dubium occurrit, quia nulla opera quantumcunque mira, videntur de necessitate ac sufficienter probare nostram legem a Deo esse. Nulla enim adeo magna opera sunt, que non possit aliquis cauillando peruertere, aut ea a demonibus facta asserens, aut præstigijs sic apparuisse, non tamen in veritate fuisse facta, aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharonis vniuersa fere opera fecerunt que Moyses fecit. Similiter apud Gentiles multa miranda acciderunt miraculis nostre fidei similia. Apud Mahumetanos quoque, pleraque dicuntur contingere miracula.

¶ Ad euidentiā huius difficultatis, in qua Christianorum plerique titubant, id in primis considerare oportet, quod ea sola vere miracula sunt, (vt inferius in tertio libro declaratur,) que

Exod. ca. 7.

Ca. 102. & duobus sequentibus

quæ a solo deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo sunt, aut quantum ad modum faciendi specialiter præter omnem modum gubernationis vniuersi fieri possunt. Ideo quem volumus inuestigare an aliquid vere miraculum sit, inspicendum est, an quicquam in eo sit, quod a nulla fieri possit creatura virtute propria: quod si tale quid inueniatur, & sic in rei veritate factum, & non tantum secundum apparentiam, illud pro certo asseremus verum esse miraculum. Cauendum tamen nobis est, ne creaturis, & præsertim substantiis immaterialibus, plus virtutis attribuiamus, quam ipsi conueniat, aut plus ab eorum virtute detrahatur quam oporteat: ut aut ea quæ a solo deo fieri possunt virtute aliqua creata esse existimemus, aut quæ virtute creata potest efficere sola diuina virtute posse fieri credamus: ex utroque enim circa vera miracula error potest accidere.

† Confutatio horum,

dicium certissimum est præteritorum signorum, vt ea vltius iterari necesse non sit: cū in suo effectu appareat euidenter. Effet autem omnibus signis mirabilibus, si ad credendum tā ardua, & operandum tam difficilia: & ad sperandum tam alta: mundus absque mirabilibus signis inductus fuisse a simplicibus, & ignobilibus hominibus, quāuis nō cesset deus etiam nostris temporibus ad cōfirmationem fidei per sanctos suos miracula operari. Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria. vt patet in Maumethe, qui carnalium voluptatum promissis ad quorū desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis cōformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri.

Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possunt: quin potius vera quæ docuit, multis fabulis, & falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum diuina inspiratio conuenienter testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi diuina, ostendit doctorem veritatis inuisibiliter inspicere, aut etiam Mahumetum aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vt pote quæ omnem naturam superarent facultatem (vt inferius ostendetur.) Illud postremo aduertendum, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse: hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouent voluntatem ad hoc, vt videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædictam, quia ostendunt in vniuersali vera esse: quæ prædicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vt pote ea miraculis confirmantem.

Aduertendum vltius, quod licet in aliquibus operatione demonis esset præstigiū: sunt tamen quedam miracula in quibus præstigiū locum non habet, sicut est immutatio intellectus & voluntatis, quæ corporeis sensibus non percipiuntur. Fuit. n. præstigiū ad res corporeas, quæ aliquo percipiuntur sensu. Dicitur ergo primo, quod sunt aliqua vere simpliciterque miracula, quæ nullam admittunt calumniam. Ex quibus docentis veritas optime & efficaciter confirmatur: sunt enim quedam, quæ si concedantur in veritate facta, sicut quod tempore Iosue sol steterit, aut solem passum etiam luminis defectum in Christi passione Luna existente in oppositione, a solo deo esse facta negari nō potest: similiter de mortui suscitatione, & similibus: sunt autem talium quedam, quæ nullus negare potest, quin in veritate sint facta, sicut de illa solis permanencia, de que multis signis a Christo factis. Dicitur secundo, quod illa subita apostolice mentis illuminatio per Spiritus sancti missionem facta, calumniam non recipit: neque enim secundum apparentiam tantum, sed secundum veritatem hæc fuisse facta cognouerunt vni-

uersi, apostolos qui loquentes linguis, & disputantes audierunt, neque a demonibus fieri potuerunt, eo quod hoc peruersæ eorum voluntati repugnet, quia homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quod si ab angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admissio dicem, quod sicut alia miracula a deo ministris angelis sunt, ita & hominum illuminationes. Quod sane & quedam veritatis predicatæ ab idiotis hominibus confirmatio erit, eo quod boni angeli non decipiunt, sed instruant homines de diuinis. Simili modo hominum, & idiotarum, & sapientum conuersio ad fidem Christi, & voluptatum abiectio ad quas est hominum inclinatio naturalis, in solum deum auctore referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare. Dicitur tertio, quod signa insolita, & miracula vera esse, & esse virtute diuina facta argumentum est, quando is qui ad suæ doctrine confirmationem miracula operatur, bonos mores prædicat, atque secundum ipsos viuunt, studeatque homines in deum reducere, non autem propriam querit utilitatem, neque superstitionibus vitium, & circa vtilia, nō circa vana mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest quod diuino, non autem fallaci agat spiritu. Ex hoc enim S. Tho. 2. sent. distin. 7. q. 3. art. 1. ad secundum, vera signa a falsis distinguunt. Et ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetum aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vt pote quæ omnem naturam superarent facultatem (vt inferius ostendetur.) Illud postremo aduertendum, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse: hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouent voluntatem ad hoc, vt videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædictam, quia ostendunt in vniuersali vera esse: quæ prædicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vt pote ea miraculis confirmantem.

Nulla etiam diuina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris, & noui testamenti documenta, fabulosa narratione deprauat: (vt patet eius legē inspicenti:) vnde astuto consilio libros veteris, & noui testamenti quacuibus non reliquit legēdos: ne per eos falsitatis argueret. Et sic patet quæ eius dictis fidem adhibentes, leniter credunt.

Quod veritate fidei Christianæ non contrariatur veritas rationis. Cap. 7.

Vāuis autē prædicta veritas fidei Christianæ humane rationis capacitate excedat. hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim, quæ naturaliter rationi sunt instita: verissima esse constat, intantum vt infideles, aut etiam Mahumetum aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vt pote quæ omnem naturam superarent facultatem (vt inferius ostendetur.) Illud postremo aduertendum, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse: hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouent voluntatem ad hoc, vt videns ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædictam, quia ostendunt in vniuersali vera esse: quæ prædicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vt pote ea miraculis confirmantem.

Super Cap. 7.

Quæquam determinauit S. Tho. de modo cognoscendæ veritatis diuinæ absolute, nunc de ipsa comparatiue ad rationem humanam determinat. Circa hoc autem duo facit. primo comparat veritatem, creditam veritati naturaliter cognitam: secundo primam veritatem ipsi rationi naturaliter comparat cap. sequenti.

Primo ergo veritatem veritati comparat & ponit hanc conclusionem. Veritas fidei, veritati naturaliter nobis indita non contrariatur. Pro qua aduertendum, quod prima principia indemonstrabilia nobis naturaliter nota, omnium aliorum quæ naturali inuestigatione cognosci possunt, notitiam virtualiter continent: suntque

concordant. Ex eo ergo, quod ostenditur veritatem fidei notitiam primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alij veritati naturaliter notæ contrariam esse. Multipliciter autem hæc conclusio probatur.

Primo, quod contrariatur vero oportet esse falsum, cum verum non contrarietur verum, sed tantum falsum, vt ex eorum rationibus appareat: sed prima principia falsa esse non possunt: nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenentur tam euidenter diuinitus confirmatum falsum esse non est fas credere. ergo &c.

Pro declaratione maioris aduertendū, quod sicut ratio veri consistit in adæquatione intellectus & rei: ita ratio falsi in adæquatione, propter quod dicitur 4. Metaphysico. quod falsum est ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod nō est, vel nō esse quod est: cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autem, qua cognoscitur esse sicut non est, & qua apprehendere esse, & non esse sunt contraria, vt dicitur secundo Perhimerianis: ideo cognitio vera & falsa, sunt contraria: bene ergo dicitur quod falsum contrariatur vero: non autem verum, vt ex eorum rationibus patet, quia cognitio rei ad æquata, non contrariatur cognitioni adæquata: rei: sed bene cognitio rei inadæquata, qua scilicet existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi contrariatur cognitioni adæquate rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo consistit ratio veri. Aduertendum etiam pro minoris declaratione, quod diuerso modo loquitur S. Tho. de principijs primis & de ijs quæ sunt fidei, vt ostendat ad horum cognitionem nos diuersimode habere. Principia. n. necesse est verissima esse, & videri verissima: ita quæ nec etiam cogitari potest illa esse falsa, sicut inquit philosophus, de hoc primo principio, impossibile est idem simul inesse, & nō inesse eidem. 4. Metaph. Et si enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum, mente tamen cogitare non potest, eo quod tunc contraria eidem simul inessent, vt philosophus deducit: ea quæ sunt fidei, licet in se sint verissima, non tamen ex proprijs rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet: sed tantum in communem indicantur vera esse, quod diuinitus sint reuelata, vt miraculis est cōprobatum, vt in præcedenti cap. diximus. Ad hunc ergo diuersum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum, dixit S. Tho. de principijs, quod illa verissima esse cōstat, de eo autem quod fide tenetur, inquit, quod non est fas credere esse falsum.

Ex ista ratione S. Thom. excluditur ratio Roberti Olchot in primo sententiarum, argumentis, ea quæ sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dicitur oppositum esse verum. Patet enim ex dictis, quod hoc assumptum est falsum, patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet quod articuli fidei sunt contra rationem, non solum rusticorum, sed etiam sapientum, puta, quod mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quod non sunt contra rationem vere sapientum. Isti enim si dicunt, quod impossibile est virginem concipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarum: non autem considerato ordine diuinæ potentie. Et si aliqui hoc dixerunt deo esse impossibile, non fuerunt vere sapientes, neque vere philosophi. Vnde S. Tho. super Boetium Trinita, quæstio secunda, articulo tertio, inquit: quod si quid in dijs philosophorum inueniatur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophia abusus ex defectu rationis.

Secundo, quod diuinæ sapientie contrariatur, a deo esse nō potest: sed quod primis principijs contrariatur, diuinæ contrariatur sapientie, ergo a deo esse nō potest: ergo quæ reuelatione

functæ talia in tantum vera, in quantum prædictis principijs concordant. Ex eo ergo, quod ostenditur veritatem fidei notitiam primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alij veritati naturaliter notæ contrariam esse. Multipliciter autem hæc conclusio probatur. Primo, quod contrariatur vero oportet esse falsum, cum verum non contrarietur verum, sed tantum falsum, vt ex eorum rationibus appareat: sed prima principia falsa esse non possunt: nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenentur tam euidenter diuinitus confirmatum falsum esse non est fas credere. ergo &c. Pro declaratione maioris aduertendū, quod sicut ratio veri consistit in adæquatione intellectus & rei: ita ratio falsi in adæquatione, propter quod dicitur 4. Metaphysico. quod falsum est ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod nō est, vel nō esse quod est: cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autem, qua cognoscitur esse sicut non est, & qua apprehendere esse, & non esse sunt contraria, vt dicitur secundo Perhimerianis: ideo cognitio vera & falsa, sunt contraria: bene ergo dicitur quod falsum contrariatur vero: non autem verum, vt ex eorum rationibus patet, quia cognitio rei ad æquata, non contrariatur cognitioni adæquata: rei: sed bene cognitio rei inadæquata, qua scilicet existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi contrariatur cognitioni adæquate rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo consistit ratio veri. Aduertendum etiam pro minoris declaratione, quod diuerso modo loquitur S. Tho. de principijs primis & de ijs quæ sunt fidei, vt ostendat ad horum cognitionem nos diuersimode habere. Principia. n. necesse est verissima esse, & videri verissima: ita quæ nec etiam cogitari potest illa esse falsa, sicut inquit philosophus, de hoc primo principio, impossibile est idem simul inesse, & nō inesse eidem. 4. Metaph. Et si enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum, mente tamen cogitare non potest, eo quod tunc contraria eidem simul inessent, vt philosophus deducit: ea quæ sunt fidei, licet in se sint verissima, non tamen ex proprijs rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet: sed tantum in communem indicantur vera esse, quod diuinitus sint reuelata, vt miraculis est cōprobatum, vt in præcedenti cap. diximus. Ad hunc ergo diuersum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum, dixit S. Tho. de principijs, quod illa verissima esse cōstat, de eo autem quod fide tenetur, inquit, quod non est fas credere esse falsum.

Tertio lib. cap. 107.

Tex. cō. 24.

2. perhimer. cap. 3.

Tex. cō. 9.

diuina tenentur, naturali cognitioni contraria esse nō possunt. Probatur minor: Quod inducitur a docente in animam discipuli scientia doctoris continet (nisi sicte doceat) sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis diuinitus est indita, cum deus nostræ naturæ sit author, ergo hæc principia diuina sapientia contrarium est, est diuinæ sapientie contrarium: non igitur a deo esse potest. Ea igitur, quæ ex reuelatione diuina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc, Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, vt ad veri cognitionem procedere nequeat: si igitur contraria cognitiones nobis a deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur, quod a deo esse non potest.

4. Amplius, Ea quæ sunt naturalia mutari non possunt, natura manente: contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt: non igitur contraria cognitionem naturalem aliquam opinio, vel fides homini a Deo immittitur.

Et ideo Apo. dicit Rom. 10.

ster moueat discipulum ad eadem cognoscenda quæ ipse cognoscit. Vnde potest illa continentia dici perfectionalis & similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonum, & vnum album, aliud album.

Sed occurrit dubium circa vltimam consequentiam. Non enim videtur sequi, Diuina sapientia principia continet, ergo quod contrariatur principijs, diuinæ sapientie contrariatur: non valet enim, diuina virtus continet album, quia potest album producere: ergo quod contrariatur albo, diuinæ virtuti contrariatur: dicitur quod sicut diuina virtus contrariatur esse causa potest, eo quod vtunque virtualiter continetur diuina sapientia oppositarum cognitionum esse causa poterit, ita quam vtunque virtualiter supereminenterque continens, neque sequi oportet: quod si vna alteri contraria sit, quod diuinæ quæque sapientie contrariatur.

Ad euidentiam huius difficultatis considerandum est, quod continentia, de qua hic loquimur, non est (vt iam diximus) continentia principij actiui, sed cuiusdam similitudinis & conuenientie: secundum quod duæ cognitiones in eadem veritate cognita conueniunt, & quia vna cognitio alteri non contrariatur, nisi quia ad opposita enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse risibilem, contrariatur ei, quæ existimatur hominem non esse risibilem, ideo si vna cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei, quæ illi similis est, vt pote, cum ipsa in obiecto cognito conueniens, illa enim quæ contrariatur huic humane cognitioni homo esse risibilis: omni alteri cognitioni siue angelicæ siue humane contrariatur, quæ cognoscitur homo esse risibilis, bene ergo valet hæc consequentia: diuina sapientia principiorum cognitionem continet: ergo cognitio qua cognitioni principiorum contraria, diuinæ quoque sapientie contraria est, eo quod per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi conuenientia in ea veritate cognita per diuinam sapientiam, & notitiam principiorum.

Ad instantiam autem dicitur, quod non est simile, eo quod ibi arguatur in continentia virtuali tantum principij actiui, secundum quam idem contraria eminenter continere potest: hanc autem loquimur de continentia etiam propria scientie quæ est perfectionalis, & cuiusdam similitudinis ac vnitatis & conuenientie in eodē obiecto, secundum quam vna notitia oppositas notitias continere non potest, licet etiam diuina sapientia nostræ cognitionis naturalis causa sit: quod autem dicitur eadem esse scientiam oppositorum, intelligitur quantum ad incomplexa, quod ad eandem scientiam vtriusque oppositorum consideratio spectat, sicut eadem est scientia sani & ægri: quantum vero ad complexa, quod eadem scientia cognoscitur vnam

¶ Circa hanc rationem aduertendum, quod continentia quæ habet dicitur, scientiam doctoris discipuli scientiam continere, non est continentia virtualis principij actiui. Quoniam, vt inquit S. Tho. 1. par. q. 117. art. 1. ad 2. scientia non est qualitas actiua: sed se habet tantum per modum principij directiui operando. Dicitur autem scientia doctoris, discipuli scientiam continere in quantum ad eadem scibilia, & ad eadem veritates se excedit, ad quas discipuli scientia: eadem enim veritas est quam discipulus nouit & magister, eo quod magister moueat discipulum ad eadem cognoscenda quæ ipse cognoscit. Vnde potest illa continentia dici perfectionalis & similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonum, & vnum album, aliud album.

¶ Et ideo Apo. dicit Rom. 10.

Auct. scripu.

contradictionis partem esse veram, alteram vero falsam. TERTIO, si esset ista contrarietas, a veritatis cognitione intellectus noster impediretur, sed hoc a deo esse non potest: ergo &c. Probatur consequentia, contrariis rationibus impeditur intellectus a veri cognitione: ergo si contrariæ cognitiones nobis a deo immitterentur, intellectus noster impediretur a veri cognitione.

lib. 2. ca. 18. Tom. 3.

Pro consequentiæ probatione considerandum, quod contrarietas argumenta rationis motus sit, motus autem contrarij ad contrarios terminos terminentur: idem est ergo rationes contrarias esse, quod per ipsas contrarias cognitiones causari, & idem est per contrarias rationes impediri, cõsummationem intellectum, quod ipsum per contrarias cognitiones ab altero causari impeditur: proportionatur autem diuina sapientia demonstrationi quantum ad hoc quod cognitionem in nobis causat: propter hoc sicut contrariæ rationes impediunt intellectum, eo quod contrarias cognitiones causant, ita si diuina sapientia contrarias in nobis causat cognitiones, ipsa a veri cognitione impeditur intellectum, quod a deo non potest esse agendo, nisi fortassis propter mysterium vel veritatem, sed bene non agendo, id est non infundendo lumen quo aliquid intelligatur, sicut neque malum culpæ est a deo, nisi non infundendo gratiam.

Idem prima parte. 9. 12. artic. 12.

Quarto, aut ista cognitiones simul erunt in intellectu, aut vna adueniente altera recedit, non primum, quia contraria in eodem simul esse non possunt: nec secundum, quia cognitio naturalis semper manet, quæ enim naturalia sunt, manente natura mutari non possunt, ergo non sunt contrariæ: confirmatur auctoritate Apost. ac August.

Sed occurrit dubium, quoniam aqua naturale est esse frigida: & tamen ab ea manente aqua remouetur frigiditas, cum scilicet calefit: ergo falsum est quod quæ naturalia sunt, manente natura mutari non possunt, confirmatur, quia ipsemet S. Tho. 2. 2. q. 57. art. 2. ad primum, inquit quod naturalia semper insunt in rebus immobilibus, non autem in rebus mobilibus, cuiusmodi est hominis natura, ergo quamuis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamen ab homine manente separari.

Ad hæc dubia simul respondendo dicitur. Primo quod naturale, vt habet S. Tho. 4. d. 26. q. 1. art. 1. dupliciter dicitur, scilicet aut quod a principijs naturæ de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinatur. Propositio ergo hæc, quod naturalia manente natura mutari non possunt, intelligenda est de naturalibus primo modo, & est vera tam in rebus mobilibus quam in rebus immobilibus: de naturali autem secundo modo vera est in immobilibus tantum, non autem in mobilibus secundum naturam: mutationem possunt & talia naturalia mutari, & impediri manente substantia in sua perfectione essentiali, vt de non contradicit S. Tho. sibi ipsi: hic enim de naturali primo modo loquitur, in loco autem allegato, de naturali secundo modo. Dicitur secundo quod naturale est aqua habere frigiditatem,

cum aliqua tamen latitudine, quia scilicet ex principijs essentialibus aqua sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem, neque potest aqua non habere aliquem gradum illius frigiditatis, quinimo si remitteretur frigiditas ad gradum infra totam illam latitudinem, puta infra latitudinem quæ est duorum ad sex, desineret natura aquæ: licet ergo aqua sibi derelicta, & non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinatur, potest tamen a contrario per violentiam impedi, ne summum illum frigiditatis gradum habeat, nunquam tamen a quocumque calefaciente omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus remoueri potest natura manente: vnde possumus dicere quod aliquis frigiditatis gradus est aqua naturalis, tamquam a naturæ principijs causatus absolute, & hic ab aqua remoueri non potest: aliquid vero frigiditatis gradus sunt aquæ naturales tamquam ad quos natura aquæ deductis impeditur: & isti ab aqua per violentiam, & ad tempus remoueri possunt.

secundum quod ad declarandam ipsius dei substantiam omnino insufficientem innentur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem: cum agens agat sibi simile: non tam effectus ad perfectam agētis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognitionem scilicet fidei veritatem quæ solum videtur diuinam substantiam, potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquid veras similitudines colligere: quæ tamen non sufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstratiue, vel per se intellecta comprehendatur. Vtile tamen est, vt in huiusmodi rationibus quantumcumque debilius se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi præsumptio, quia de rebus altissimis etiam parua, & debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est. (vt ex dictis apparet.)

Qui quidem sententiæ auctoritas Hilarij concordat quæ sic dicit in libro de tri. (loquens de huiusmodi veritate.) Hæc credendo incipe percurrere, persiste: & si non peruenitur sciam: gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita

considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se diuinæ imitationis retinent: videlicet quæ sunt, & bonæ sunt: ita tamen imper-

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam. Cap. 8.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se diuinæ imitationis retinent: videlicet quæ sunt, & bonæ sunt: ita tamen imper-

circæ ea quæ sunt fidei: secundum quod vtile sit. PRIMO ergo ait quod ad cognoscendam fidei veritatem, quæ solum videtur diuinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstratiuas rationes colligere potest: probatur, res sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se diuinæ imitationis tenent, sed non adeo perfectum vt dei substantiam declarent: ergo ad cognoscendum ea quæ de deo credimus, & quæ solum substantiam diuinam videtur sunt notissima, verisimilitudines quidem habere ratio potest, non autem demonstrationes. Antecedens pro prima parte patet, quia sunt effectus dei: effectus autem aliquam similitudinem cause habent. Secunda etiam pars est manifesta ex supradictis, eo quod sint effectus debiles & inadæquati, similiter nota est consequentia, quia effectus secundum conditionem suam in cognitionem causa ducit.

Aduertendum pro conclusionis declaratione quod licet fides in se certitudinem habeat: ea tamen certitudo cum in euidentiâ est, eo quod ea quæ fidei sunt neque ex rationibus terminorum vera esse appareant, neque ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cum supra humanam rationem sint, sed tantum credimus illa esse vera, quia a deo reuelata sunt qui est infallibilis veritas, propter hoc inquit S. Tho. quod solum videtur diuinam essentiam notissima esse possunt. Videntes enim substantiam diuinam, vident credita a nobis de diuinitate, necessaria esse: eo quod ex terminorum rationibus cognoscant, prædicatum subiecto necessario inherere, quam habitudinem nunc videre non possumus: illud quoque quod ratio humana verisimiles habere rationes potest, intelligendum puto post reuelationem fidei factam, non autem ante, cum mens humana

Idem prima parte. 9. artic. 11.

Precipue cap. 4.

Com. 1.

Tex. 27.

D. 546.

ca. 5. sicut

Super Cap. 8.

Hilar. li. cap. 4.

cap. 7.

Idem 1. parte 9. 12. artic. 12.

humana ad quæ sunt si se per se eleuari non possit, vnde inquit S. Tho. prima par. 9. 1. art. 1. 2. quod ad manifestationem trinitatis induci ratio potest, quæ trinitati iam positæ congruat, non autem perquam sufficienter trinitas probetur personarum. Aduertendum quoque, quod duplicem euidentiæ modum

Thom. in his verbis ponit: qui tamen non sufficit ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstratiue, vel per se intellecta comprehendatur. Aliquid enim dupliciter sit euidens intellectui, aut scilicet per necessarium deductionem ex principijs per se notis, & hoc per demonstrationem videtur: aut ex rationibus terminorum, & hoc dicitur per se esse notum intellectui. Vtrique tamē a sensibus originē trahit, quia vniuersales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, non nisi ex perimēto cognoscuntur, vt dicit 1. Met. similiter & terminorum rationes ex sensibus deducuntur, vt Philo. 2. poster. tradit.

Precipue cap. 4.

Com. 1.

Tex. 27.

D. 546.

ca. 5. sicut

Super Cap. 8.

Hilar. li. cap. 4.

cap. 7.

Idem 1. parte 9. 12. artic. 12.

ordo, & modus procedendi in hoc opere. Cap. 9.

Præmissis igitur euidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem diuinorum debere versari, & circa errores contrarios destruendos: ad quarum vnam inuestigatio rationis pertingere potest: alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem diuinorum non ex parte ipsius dei quæ est vna & simplex veritas, sed ex parte 4. cognitionis nra, quæ ad diuinam cognoscendam diuersimode se habet. Ad primam igitur veritatis manifestationem per rationes demonstratiuas, quibus aduersarius conuinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, vt aduersarius rationibus conuincatur: sed vt eius rationes quas contra veritatem habet, soluantur: cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit (vt ostēsum est.) Singularis vero modus conuincendi aduersarium contra huiusmodi veritatem est, ex auctoritate scripturæ diuinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo reuelate. Sunt tamen ad huiusmodi veri-

tas intelligitur: ideo absolute dicitur vna simplex veritas. Intellectus autem noster diuersa complexa, diuersis in collectionibus cognoscit. Ideo secundum multitudinem intellectuum non solum quantum ad habitudinem, sed etiam quantum ad fundamentum, & actum intelligendi, in eo multa sunt veritates. Cum ergo dicimus duplicem esse diuinorum veritatem nobis traditam, non sic est intelligendum quasi duplicem de seipso deus habeat cognitionem, eamque nobis tradiderit, sed quia de his quæ deus in seipso vna cognitione cognoscens nobis reuelauit, duplicem cognitionem, duplicemque veritatem habemus. Secundo, sic possumus exponere Veritatem, dupliciter accipi potest, aut inquam em quæ est in re cognita, aut secundum quod est in intellectu. hic loquitur S. Tho. de veritate secundum quod est in re cognita, non autem secundum quod est in intellectu. Enunciabilia. n. de eadē vt a manifestis multiplicari possunt, aut. C. quia in ipsa sunt diuersa, ex quibus diuersa enunciabilia constituntur: sicut de homine musico, & albo, intelligitur ipsum esse musicum, & ipsum esse albu: aut quia re quidē in se simplicissima est, omnino demonstratiue carens: sed tamen quia intellectus ipsam comprehendere non potest, diuersos de ipsa conceptus imperfecitos in adæquatosque format, ex quibus diuersa constituit enuntabilia vera: sensus ergo S. Tho. est: quia ista duplex veritas, siue enunciabiliū verorum diuersitas, non est ex parte ipsius dei accipi. n. ia, quasi sita ipso sunt diuersa: vnde enunciabiliū diuersitas accipiatur: implese vna & simpliciter veritas ex parte rei, quia omnia prædicata quæ diuinitus sententia attribunt, in ter se idē sunt, atque etiam cõ subiecto, sed est ex parte intellectus nisi diuersimode, & diuersis conceptibus deū intelligētis, aliquaque de ipso naturaliter, aliqua vero per reuelationem cognoscētis.

Super Cap. 9.

Idem loco sancti Thomas suo prologo hinc imponens, ex prædictis sua intentionem quantum ad modum procedendi declarat: præmittit autem cum duplex veritas diuinorum sit, eam dupliciter veritatis non ex parte ipsius dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostræ.

Ad cuius intelligentiam considerandum est, quod veritas sit in intellectu adæquato rei per suam intelligentiam, dum apprehendit rem sicut est, in hoc duo includuntur: vnum quod est reale, factus intelligendi: aliud quod est rationis maxime in deo, sicut adæquationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quantum ad ipsum actum intelligendi, sic in deo est vna simplex veritas. Imo ipse est veritas simplicissima, eo quod vna simplicissima intelligentia esse rei quod omnium intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinem rationis, sic non inconvincit in deo esse multas veritates secundum quod multis a se intellectis adæquatur: verum quia ea multa in vno. In essentia

tatem manifestandam rationes aliqua verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitiū, & solatium, non autem ad aduersarios conuincendos: quia ipsa rationum insufficiētia eius magis in suo errore confirmaret, dum æstimare nos, propter tam debiles rationes, veritatis fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes: primum nitentur ad manifestationem illius veritatis, quæ fides proficitur, & ratio inuestigat: inducendo rationes demonstratiuas & probabiles: quarum quædam ex libris philosophorum & sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, & aduersarius conuincatur. Deinde vt a manifestis nobis ad minus manifesta fiat processus: ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, soluentes rationes aduersariorum, & rationibus probabilibus, & auctoritatibus quantum deus dederit, veritatem fidei declarantes. Intendētibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de deo ratio humana inuestigare potest. Primo occurrit consideratio de his quæ deo secundum seipsum conueniunt. Secundo vero de processu creaturarum ab ipso.

Tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finē. Inter ea vero quæ de deo secundum seipsum consideranda sunt: præmittendum est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus diuinis necessario tollitur.

Ter se idē sunt, atque etiam cõ subiecto, sed est ex parte intellectus nisi diuersimode, & diuersis conceptibus deū intelligētis, aliquaque de ipso naturaliter, aliqua vero per reuelationem cognoscētis. Hoc præmissis, subiungit S. Tho. quod ad manifestationem veritatis naturaliter notæ, & per rationes demonstratiuas, & per probabiles, cum ex philosophorum, tum ex sanctorum libris collectas procedendum est.

Ex quo apparet, non esse oēs rationes in hoc lib. a S. D. positas, pro demonstratiuis defendendas, cum ipsemet dicat, se velle aliquas probabiles inducere. Ad manifestationem vero veritatis supernaturaliter notæ, non esse debet intentio ad hoc vt aduersarius rationibus conuincatur, sed vt rationes aduersariorum soluantur, & veritas ex auctoritate scripturæ miraculis confirmata ostēdat. Non erit tamē inutile, rationes verisimiles inducere ad fideliū exercitiū & solatiū, non autem ad aduersarios conuincendos. De opi-

tribus li. primi.

lib. 4.

Diuisio trium librorum.

lib. 2.

lib. 3.

Ramisso proemio, accedit S. Thomas ad manifestationem diuinarum rerum, de quibus in hoc opere pertractare intendit. Diuiditur autem liber hic in duas partes principales, secundum quod duo sunt quae de deo cognoscuntur. Primo enim agit de iis quae humana ratione inuestigari possunt. Secundo, de iis quae reuelata sunt, humana mens; excedunt intellectum, & hoc in quarto libro.

Idem prima parte. q. 2. art. 1.

De opinione dicentium, quod deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum. Cap. 10.

Aec autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum deum esse superflua, fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod deum esse per se notum est: ita quod eius contrarium cogitari non possit, & sic deum esse demonstrari non potest.

1. Quod quidem videtur ex his: Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim notis terminis cognoscuntur, sicut cognitio quid est totum & quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte: huiusmodi autem est hoc quod dicimus deum esse. Nam nomine dei intelligim' aliquid, quo maius cogitari non potest: hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit, & intelligit nomen dei, ut sic saltem in intellectu id deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse. nam quod in intellectu, & in re est, maius est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est maius, ut ipsa nominis ratio demonstrat. vnde restat quod deum esse, per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2. Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non potest cogitari non esse, quod maius est euideter, eo quod potest cogitari non esse: sic ergo deo aliquid maius cogitari potest, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod deum esse, per se notum est. 3. Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso praedicatur, ut homo est homo, vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut homo est animal. In deo autem hoc praeter aliis inuenitur (ut infra ostendetur.) quod suum esse sua essentia: ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem, quid est, & ad quaestionem an est. Si ergo cum dicitur deus est: praedicatum, vel est id subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur, & ita deum esse, per se notum erit.

4. Amplius. Quae naturaliter sunt nota: per se cognoscuntur, non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio peruenitur, deum autem esse, naturaliter notum est. cum in deum naturaliter desiderium hominis tendat, sicut ad ultimum finem, (ut infra patebit,) est igitur per se notum deum esse.

5. Item: illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur: deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis: ita diuina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile inuenitur: oportet igitur quod deum esse per se notum sit. Ex his igitur, & similibus, aliqui opinantur deum esse, si per se notum existeret, ut contrarium mente cogitari non possit.

Quantum ad primum tria facit, ut ipse in praecedenti capitulo ostendit. In primo enim libro, de iis determinat quae deo secundum seipsum conueniunt. In secundo, de processu creaturarum ab ipso. In tertio, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Circa primum tria facit, quia enim ad ea quae deo secundum se conueniunt consideranda, necesse est veluti necessarium fundamentum, nosse quod sit: ideo primo eam consideratione praemittit, qua demonstratur deum esse. Secundo, de diuina simplicitate tractat, per quod aliquo modo cognoscere possumus quid sit deus. cap. 14. Tertio qualis sit deus ostendit. c. 28. Circa primum quia duplici ex causa diuersi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quaeritur an deus sit, duo facit. Primo allatas causas remouet. Secundo, demonstrat in tentum. c. 13. Circa primum duo facit. Primo inquit de prima causa. Secundo de secunda. cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ponit aduersariorum rationes. Secundo eas soluit. cap. sequenti.

Quantum igitur ad primum, fuerunt quidam, inquit sanctus Thomas, qui praedictam considerationem superflua esse existimauerunt, eo quod deum esse sit per se notum, ita quod eius contrarium cogitari non possit: ideo demonstratione ad hanc rem opus non esse dixerunt, videturque hanc esse. Anselmi opinio, ut tradit S. Thomas Veri. quae. 1.0. art. 12. hoc autem non nullis rationibus confirmat. 1. Quarum prima est: Deum esse cognoscitur statim cognitis

terminis, ergo est per se notum: probatur antecedens, quia non mine dei intelligimus id quo maius cogitari non potest: hoc autem non potest solum in intellectu esse: quia quod est in intellectu, & in re, maius est eo quod in solo intellectu est.

2. Secunda est, quia tunc aliquid deo maius cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse illud, scilicet quod non potest cogitari non esse.

3. Tertia est, quia in deo idem est esse & essentia: propositiones autem illas oportet notissimas esse, in quibus idem praedicatur de seipso.

4. Quarta est, quia deum esse est naturaliter notum, cum in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat: ea autem quae sunt naturaliter nota, per se cognoscuntur.

5. Quinta est, quia deus est quo omnia alia cognoscuntur, cum diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

6. Sexta est, quia deus est quo omnia alia cognoscuntur, cum diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

7. Septima est, quia deus est quo omnia alia cognoscuntur, cum diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

Reprobatio praemissae opinionis, & solutio rationum praemissarum. Cap. 11.

Redicta autem opinio, prouenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assuerunt nomen dei audire, & inuocare, consuetudo autem, & praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter, & per se nota.

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur. quod est notum per se simpliciter, & quod quo ad nos notum est. Nam simpliciter quidem deum esse per se notum est, quum hoc quo ad nos autem non est per se notum, quoniam hoc ipsum quod est deus, mente concipere non possumus: sicut omne totum esse maius sua parte, simpliciter quidem per se notum est, ei autem qui rationem totius mente non conciperet, non esset per se notum, immo esset ignotum. Hac quoque ratione fit, ut ad notissima rerum intellectus noster se habeat ut oculus nocturnae ad solem: quia videlicet ea vti sunt, concipere non possumus.

Pro declaratione huius distinctionis aduertendum est, quod propositio aliqua per se nota dicitur, quia aliqua alia propositione priori & notiori non indiget ad sui manifestationem, per aliamque demonstrationem non potest: propter quod, inquit S. Thomas, prima par. quae. 17. art. 3. ad 2. est de mente Aristotelis primo Posteriorum: & Boetii in libro de Ebdomadibus, quod principia per se nota, sunt illa, quae statim cognitis terminis cognoscuntur. Sed quia res dupliciter habet esse, vno scilicet modo seipsa extra intellectum, alio modo secundum quod ab intellectu nostro concipitur & intelligitur, ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus: vno modo secundum id quod conuenit sibi secundum naturam suam: alio modo de eo quod conuenit sibi secundum quod a nobis concipitur & intelligitur: non inuenit autem aliquid rei, modo aliquo conueniente secundum naturam suam, quod sibi secundum modum quo a nobis concipitur non conuenit, & e converso. Potest igitur euenire, ut natura subiecti cuiuspiam ac praedicati talis sit, quod vnum sit idem alteri, vel vnum ad aliud habeat immediatum ordinem, & ideo si vnumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim apparet praedicatum inesse subiecto, sed quia non comprehenditur subiecti praedicati natura in re est, immo debilitat, imperfecteque concipitur: ideo ex ea subiecti praedicati notitia, non statim cognoscitur subiecto inesse praedicatum, sed aliquo notiore nobis & priore, ad eius euidenciam opus est. Tale tunc dicitur simpliciter quidem per se notum esse, & secundum naturam, quia in natura subiecti & praedicati est, si prout sunt cognoscere, ut statim appareat inesse praedicatum subiecto, nec aliquo opus esset notiore ad eius habendam notitiam: non est tamen nobis per se notum, quia non perfecte eorum naturam cognoscitur: & secundum eos conceptus quos de subiecto & praedicato formamus, non statim apparet conexio praedicati cum subiecto: propter quod, non cognoscitur tale quid, cognitio terminis, prout a nobis concipiuntur. Quod si aliquod complexum tale sit, ut & ex subiecti & praedicati uatura, ut in seipsis sunt cognitio apparet vtriusque necessaria conexio, & eorum naturae propriis conceptibus, & perfectis a nobis cognoscuntur: erit tale quid & secundum naturam per se notum, in quantum eorum naturae habent ut ipsi perfecte inspectis, appareat praedicatum conuenire subiecto, & quo ad nos in quantum euidencia eius ex conceptibus terminorum de ipsis ab intellectu nostro formati apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota. Quia igitur si diuina essentia secundum quod in se est, videtur, statim apparet existentiam illi conuenire, ut pote quae cum ipsa vnum idem que sit, merito dicimus quod deum esse, est per se notum simpliciter, & secundum naturam. Quia vero deo secundum quod a nobis concipitur existentiam sibi necessario continere non constat, nisi ex effectibus ostendatur, eo quod deum secundum quod in se est, concipere nequeamus: ideo non est illud per se notum quo ad nos.

Sed occurrit dubium in doctrina sancti Thomae, quae sunt propositiones, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quae dicuntur per se nota intellectui: de istis enim loquimur, non de iis quae ad sensum sunt notae, ut est, niuem esse albam. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solum tales esse, in quibus praedicatum sit de definitione subiecti, & hoc ex quibusdam sancti Thomae verbis, verum esse apud ipsum existimant. Alii vero videtur, quod non solum illa in quibus praedicatum in subiecti ratione clauditur: sed etiam multae aliae sint per se notae, ut ex iis apparet, quae per ipsum sanctum Thomam tanquam per se nota adducuntur, ut, Omne totum est maius sua parte, et si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, & Incorporalia in loco non esse, & similia. Et singulariter dicunt eam quoque esse simpliciter per se notam, in qua prima passio de subiecto praedicatur.

Super Cap. 11.

Ramissas rationes doctissimi soluit S. Thomas. Sed circa hoc duo facit. Primo enim ostendit vnde proueniat huius opinionis deceptio: secundo, ad argumenta respondet.

Quantum ad primum inquit, quod duo sunt quae homines in hanc inducere opinionem potuerunt, primum quidem est consuetudo, quia enim a principio homines consueuerunt audire nomen dei, & inuocare, consuetudo vero ea praeterquam quae est a principio, naturae vim obtinet: ideo firmiter tenentur deum esse, ac si essent naturaliter & per se notum. Ea enim quibus animus a pueritia imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter & per se nota. Alterum est, quia non distinguitur inter id quod est simpliciter per se notum, & quod est per se notum nobis. Deum enim esse simpliciter quidem est per se notum, eo quod deus sit suum esse: quoniam hoc ipsum quod est deus, mente concipere non possumus: sicut omne totum esse maius sua parte, simpliciter quidem per se notum est, ei autem qui rationem totius mente non conciperet, non esset per se notum, immo esset ignotum. Hac quoque ratione fit, ut ad notissima rerum intellectus noster se habeat ut oculus nocturnae ad solem: quia videlicet ea vti sunt, concipere non possumus.

Pro declaratione huius distinctionis aduertendum est, quod propositio aliqua per se nota dicitur, quia aliqua alia propositione priori & notiori non indiget ad sui manifestationem, per aliamque demonstrationem non potest: propter quod, inquit S. Thomas, prima par. quae. 17. art. 3. ad 2. est de mente Aristotelis primo Posteriorum: & Boetii in libro de Ebdomadibus, quod principia per se nota, sunt illa, quae statim cognitis terminis cognoscuntur. Sed quia res dupliciter habet esse, vno scilicet modo seipsa extra intellectum, alio modo secundum quod ab intellectu nostro concipitur & intelligitur, ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus: vno modo secundum id quod conuenit sibi secundum naturam suam: alio modo de eo quod conuenit sibi secundum quod a nobis concipitur & intelligitur: non inuenit autem aliquid rei, modo aliquo conueniente secundum naturam suam, quod sibi secundum modum quo a nobis concipitur non conuenit, & e converso. Potest igitur euenire, ut natura subiecti cuiuspiam ac praedicati talis sit, quod vnum sit idem alteri, vel vnum ad aliud habeat immediatum ordinem, & ideo si vnumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim apparet praedicatum inesse subiecto, sed quia non comprehenditur subiecti praedicati natura in re est, immo debilitat, imperfecteque concipitur: ideo ex ea subiecti praedicati notitia, non statim cognoscitur subiecto inesse praedicatum, sed aliquo notiore nobis & priore, ad eius euidenciam opus est. Tale tunc dicitur simpliciter quidem per se notum esse, & secundum naturam, quia in natura subiecti & praedicati est, si prout sunt cognoscere, ut statim appareat inesse praedicatum subiecto, nec aliquo opus esset notiore ad eius habendam notitiam: non est tamen nobis per se notum, quia non perfecte eorum naturam cognoscitur: & secundum eos conceptus quos de subiecto & praedicato formamus, non statim apparet conexio praedicati cum subiecto: propter quod, non cognoscitur tale quid, cognitio terminis, prout a nobis concipiuntur. Quod si aliquod complexum tale sit, ut & ex subiecti & praedicati uatura, ut in seipsis sunt cognitio apparet vtriusque necessaria conexio, & eorum naturae propriis conceptibus, & perfectis a nobis cognoscuntur: erit tale quid & secundum naturam per se notum, in quantum eorum naturae habent ut ipsi perfecte inspectis, appareat praedicatum conuenire subiecto, & quo ad nos in quantum euidencia eius ex conceptibus terminorum de ipsis ab intellectu nostro formati apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota. Quia igitur si diuina essentia secundum quod in se est, videtur, statim apparet existentiam illi conuenire, ut pote quae cum ipsa vnum idem que sit, merito dicimus quod deum esse, est per se notum simpliciter, & secundum naturam. Quia vero deo secundum quod a nobis concipitur existentiam sibi necessario continere non constat, nisi ex effectibus ostendatur, eo quod deum secundum quod in se est, concipere nequeamus: ideo non est illud per se notum quo ad nos.

Sed occurrit dubium in doctrina sancti Thomae, quae sunt propositiones, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quae dicuntur per se nota intellectui: de istis enim loquimur, non de iis quae ad sensum sunt notae, ut est, niuem esse albam. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solum tales esse, in quibus praedicatum sit de definitione subiecti, & hoc ex quibusdam sancti Thomae verbis, verum esse apud ipsum existimant. Alii vero videtur, quod non solum illa in quibus praedicatum in subiecti ratione clauditur: sed etiam multae aliae sint per se notae, ut ex iis apparet, quae per ipsum sanctum Thomam tanquam per se nota adducuntur, ut, Omne totum est maius sua parte, et si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, & Incorporalia in loco non esse, & similia. Et singulariter dicunt eam quoque esse simpliciter per se notam, in qua prima passio de subiecto praedicatur.

Quantum igitur ad primum, fuerunt quidam, inquit sanctus Thomas, qui praedictam considerationem superflua esse existimauerunt, eo quod deum esse sit per se notum, ita quod eius contrarium cogitari non possit: ideo demonstratione ad hanc rem opus non esse dixerunt, videturque hanc esse. Anselmi opinio, ut tradit S. Thomas Veri. quae. 1.0. art. 12. hoc autem non nullis rationibus confirmat. 1. Quarum prima est: Deum esse cognoscitur statim cognitis terminis, ergo est per se notum: probatur antecedens, quia non mine dei intelligimus id quo maius cogitari non potest: hoc autem non potest solum in intellectu esse: quia quod est in intellectu, & in re, maius est eo quod in solo intellectu est.

2. Secunda est, quia tunc aliquid deo maius cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse illud, scilicet quod non potest cogitari non esse.

3. Tertia est, quia in deo idem est esse & essentia: propositiones autem illas oportet notissimas esse, in quibus idem praedicatur de seipso.

4. Quarta est, quia deum esse est naturaliter notum, cum in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat: ea autem quae sunt naturaliter nota, per se cognoscuntur.

5. Quinta est, quia deus est quo omnia alia cognoscuntur, cum diuina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

Possimus autem dicere, quod esse de ratione & definitione subiecti, dupliciter accipi potest: vno modo formaliter, tanquam scilicet subiecti essentiam ingrediens, sicut animal est de ratione hominis: alio modo virtualiter & consequenter, tanquam scilicet inclusum virtualiter in quidditate rei, & ad rei essentiam immediate consequens, sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus, eo quod essentiam ignis ita sequatur caliditas, ut ignis esse non possit quin sit statim calidus. Si primo modo accipiamus esse in ratione subiecti, tunc non oportet illam solum esse propositionem per se notam, in qua praedicatum est de ratione subiecti; nec sic intelligit sanctus Thomas. Licet enim apud ipsum omnis talis propositio, i qua praedicatum est de ratione subiecti sit secundum se nota, non tamen e contrario, omnis propositio per se nota est talis, ut praedicatum sit de ratione subiecti. Nam & ipse semel primo posteriorum. lectio. 36. exponendo tex. 38. inter principia indemonstrabilia locat propositionem in qua significatur passionem inesse suo proprio & immediato subiecto, similiter eam, in qua passio a tali subiecto negatur: id quod etiam videtur esse de mente Philosophi. ibidem. Si autem accipiamus primo aut secundo modo sub distinctione, sic verum est apud ipsum, omnem propositionem secundum se & simpliciter notam, esse talem, quod praedicatum includitur in ratione subiecti: sicut enim inter subiectum & definitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua definitio de subiecto praedicatur, est immediata & indemonstrabilis, ita inter subiectum & primam eius passionem quantum se & simpliciter notam, esse talem, quod praedicatum includitur in ratione subiecti: sicut enim inter subiectum & definitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua definitio de subiecto praedicatur, est immediata & indemonstrabilis, & per se nota, statimque rei natura, distinctioneque cognita, apparet illi talem passionem inesse, sicut statim totius naturae ac definitione perfecta, apparet totum esse qualiter sua parte maius, & cognita natura ignis, statim videtur caliditatem ipsi inesse.

Sed in hoc faciunt difficultatem verba sancti Thomae, in de Potencia quae. 10. articulo 12. Ibi enim probat non posse dici, quod aliqua creatura esse sit per se notum, & secundum se, quia esse in nullis creaturae ratione perfecte includatur, eo quod cuiuslibet creaturae esse sit aliud ab eius quidditate. Ex quibus arguitur sic. Non minus prima passio secundum eius doctrinam est aliud a quidditate, quam esse: ergo si creaturam esse non est secundum se notum, quia est aliud ab eius quidditate, eadem ratione & illa non erit propositio secundum se nota, in qua passio de subiecto praedicatur. Dicerem ego, quantum mihi pro nunc occurrit, quod alio modo esse est aliud a quidditate, & alio modo passio, aliud a subiecto: esse enim est omnino aliud a quidditate, & nullo modo includitur in ratione creaturae, neque scilicet tanquam existens idem cum quidditate essentialiter, neque tanquam quidditatem necessario concomitans immediate, cum quilibet creatura omnino esse ab extrinseco habeat, & per consequens subiectum non habeat ex se, quod sibi conueniat esse, sed per aliud. Prima autem passio quamuis rei essentiam non ingrediatur, ipsam tamen essentiam necessario immediate consequitur, & ab ea per quamdam naturalem resultantiam producit, propter quod est de ratione subiecti secundo modo dicto, ideo ipsam inesse subiecto, est secundum se notum, non autem quod esse creaturae inest.

Sed contra duo dicta in hac determinatione, scilicet quod propositio per se nota est, in qua praedicatum est de ratione subiecti, modo exposito: & quod aliud est propositionem esse per se simpliciter per se notam, & aliud propositionem esse notam, quo ad nos, arguit Sco. Tenet enim ipse primo Sen. dist. 2. quae. 2. quod propositio per se nota est, quae ex terminis propriis qui sunt aliquid eius ut sunt eius, habet veritatem euidenciam, & quod si propositio in qua ponitur terminus distinctus, Tho. cont. Gent. B

Aug. lib. 1. de vera religione. cap. 2. & lib. 5. de ciu. ca. 6.

lib. 1. c. 12.

Idem de 9. 10. art.

Cap. 1. d. 2. quae. 2.

Caicatanus super 2. posteriorum. ca. 1.

Idem de 9. 10. art.

Idem de 9. 10. art.

Idem de 9. 10. art.

Idem de 9. 10. art.

Idem de 9. 10. art.

vt sicut importans. conceptu cofusum, fit euidens ex se, tunc est per se nota, si autem non sit euidens ex terminis taliter acceptis, licet ex diffinitione conceptu sit euidens, talis non est per se nota.

Tex. c. 6. 2.

Contra primum itaque dictum a nobis ex dictis Sco. arguitur primo sic. Et supponitur ex 1. posteriori. quod quid est, esse medium demonstrationis. Tunc sic: in demonstratione premissa, est principium per se notum: conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata, sed in premissa ponitur terminus diffinitio, in conclusione autem diffinitio, ergo dato quod predicatum sit modo supra exposito de diffinitione subiecti, propositio non erit per se nota, sed bene illa in qua predicatum diffinitioni subiecti attribuitur. Confirmatur, quia si talis esset per se nota, in demonstratione in qua per diffinitionem subiecti demonstratur ultra impossibilitatem, quia videlicet demonstraretur quod esset indemonstrabile, esset petitio principii, quia demonstraretur idem per idem, & eque notum per eque notum.

Secundo propositio per se nota est, quae ex terminis propriis habet euidens veritatem, sed alij termini sunt conceptus distinctus quidditatis, vt importatur per diffinitionem, & conceptus quidditatis cofusus, vt importatur per nomen, ergo propositio non est per se nota, quidditate cofusa accepta, vt. s. per nomen significatur, quae non est nota nisi diffinitione nominis cognita.

Tertio tunc quaelibet propositio esset per se nota in scientijs specialibus, quam Metaphysicus posset habere per se notam ex diffinitionibus extremorum, sed hoc non est, non est mediū non vtitur tanquam propositionibus per se notis, nisi quae habent euidens veritatem ex terminis cofuse cognitis, ergo, &c.

Contra secundū arguit, quia propositio dicitur per se nota, quia quantum est de natura terminorum, nata est habere euidens veritatem contentā in terminis, etiam si nullus intellectus concipiat terminos, quia quantum est ex terminis, cuiusque intellectui est per se nota si termini concipiuntur: non ergo differt propositio per se nota secundū se, & simpliciter, & per se nota quo ad nos.

primo. d. 2. quæst. pri. in 5. artic. 4.

Potest etiam argui contra istud secundum ex dictis Aureoli. Intellectus concipiens propositionem per se notam. Aut fert intuitum suum super conceptus, ex quibus oritur notitia propositionis, aut super alios. Si super eos, ergo erit sibi propositio per se nota: si super alios iam non erit eadem propositio, cum sola voces non faciant propositionem, sed magis conceptus, & sic male dicitur, quod eadem propositio est simpliciter per se nota, non autem quo ad nos.

Pro solutione horum sciendum est, cum dicimus propositionem esse per se notam, quae ex proprijs terminis & non per alia propositionem nota est, illam dicim⁹ esse ex proprijs terminis notam, quae ex diffinitionibus terminorum cognoscitur esse vera, sed diffinitio termini dupliciter accipi potest. Vno modo per diffinitionem se tenente ex parte rei secundū quod est in se, & est illa per quam diffinitur, & explicatur ipsa quidditas & essentia per nomen significata perfecte, & secundum quod est in seipsa. Alio modo pro diffinitione se tenente ex parte rei, secundum quod est in intellectu nostro, & est illa quam intellectus noster de re ab ipso cognita, vt ab ipso cognita est, format discernendo ipsam a quacunque alia re, licet aliquando imperfecte naturam & essentiam rei representet, sicut accidit i diffinitionibus, quas intellectus noster de Deo format, & quae hoc nomine Deus a nobis significantur. Dicitur ergo propositio esse simpliciter per se nota, quando predicatum est de ratione subiecti se tenente ex parte rei, secundum quod in se est, & quae si eius termini cognoscantur quantum ad talem diffinitionem nata est ex se esse euidens intellectui: illa autem etiam quo ad nos nota dicitur, quando conceptus ille ex parte rei secundum quod in se est se tenens, etiam ab intellectu nostro formatur, resque perfecte cognoscitur ab intellectu nostro vt in se est. Aduertendum etiam quod conceptus & diffinitio ex parte rei secundum quod in se est se tenens, dupliciter considerari potest: vno modo materialiter, quantum scilicet ad rem significatam, & representatam ab solute & in se: alio modo formaliter quantum scilicet ad rem,

vt talis diffinitioni substat: primo modo diffinitio & diffinitura sunt idem. Nam eandem rem significat diffinitio, & diffinitio nomen: secundo modo distinguuntur, eo quod diffinitio distincte representat, nomen vero confuse, vt habet primo phy. tex. 7. Ex quo sequitur, quod inter diffinitum, & primam passionem non mediat diffinitio, si & diffinitio & diffinitura materialiter sumantur: iterum essentiam, n. rei & passionem immediate nulla res est media, sed si formaliter sumatur inter subiectum & predicatum, media est diffinitio subiecti: primi enim est res, vt confuse concepta: secundum res, vt distincte concepta: tertium passio sequens. Sequitur secundo, quod prima & immediata passio per diffinitionem subiecti, & quae per causam mediā, si materialiter sumatur, non sit medium inter diffinitum & passionem, sed sit idem quod diffinitum, & hunc sensum habent verba S. T. cum inter principia indemonstrabilia ponit propositionem, in qua passio predicat de proprio, & immediato subiecto. Si autem formaliter sumatur diffinitio, sic per ipsam a priori demonstrari, talis passio potest, tanquā per causam cognitionis, & per causam aliquo modo in effectu, eo modo quo prior ratio rei, est ratio quare sibi secūda in sit.

Ad primum ergo Scoti contra primum dicitur respondetur, quod conclusio demonstrationis talis est demonstrata, & non est per se nota, si omnia formaliter sumatur, & quod quid est se habet vt medium, vt ostendimus: si autem materialiter sumatur, sic conclusio est indemonstrabilis, & quod quid est, non est mediū: eadem ergo propositio non est per se nota ea ratione qua demonstratur, cum videlicet oia formaliter sumatur, & est per se nota, & indemonstrabilis oibus materialiter sumptis. Ad confirmationem dicitur, quod si formaliter sumantur omnia, non est ibi petitio principii, quia eadem res distincte concepta, formaliter distincta guntur a seipsa confuse concepta. Si autem materialiter sumantur, sic est petitio principii, & sunt tātū ibi duo termini, quia mediū & subiectū conclusionis materialiter sunt idē: vnde S. Tho. in tractatu Fallaciarū ponit cōmitti pētionē principii, cū probat aliquid cōuenire subiecto, quia cōuenit diffinitioni: cognoscēs enim eandē rem per diffinitionē & diffinitum significari, si negat aliquid cōuenire diffinito, & diffinitioni negabit cōuenire.

Ad secundum dicitur quod non sunt alij termini diffinitionis & diffinitum, si materialiter sumantur. Vnde S. T. in questionibus de veritate, & in alijs locis, per hoc probat esse in diffinitione Dei ponit, quātū scilicet est ex parte Dei, quia predicatum est idem subiecto, cum essentia & esse in Deo vnum sint. Ad tertium negatur consequentia, quia stat quod in metaphysica sint noti proprii conceptus, qui ex parte rei se tenent, ex quibus propositio redditur secundum se nota, & tamen in scientijs particularibus non sunt noti. Similiter falsum est, quod geometer vtatur solum illis propositionibus tanquam per se notis, quae euidens veritatem habent ex terminis confuse notis.

Ad argumentum contra secundum dicitur negatur consequentia. Ex hoc enim quod aliqua propositio dicat per se nota, quia quantum est de natura terminorum nata est habere euidens veritatem, & quantum est ex se sit nota, si termini concipiuntur, non sequitur quod nobis sit nota, imo sequitur, quod quia est aliqua talis propositio secundū naturam suā per se nota, cuius conceptus se tenentes ex parte rei, a nobis non habentur, ideo est secundū se nota, non a nobis: & aliqua vt inquit Boet. in lib. de Ebdomadibus, quae sapientibus sunt per se nota, qui terminorum rationem intelligunt, vulgo non sunt per se nota, vt incorporalia in loco non esse.

Ad Aureolum dicitur, quod cum dicimus eandem propositionem esse simpliciter notam per se, nobis autem non per se notā, si referamus ad eos qui nullo modo terminorum significata intelligunt, sicut cum Graecus ad Latinū loquitur, tunc accipitur eadē propositio, & materialiter, & formaliter, quia ipsa secundū se nota est, sed ab istis non intelliguntur termini: si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur, dicitur eadem propositio materialiter, scilicet quantum ad vocem & rem vltimate significatam, non autem formaliter quantum ad conceptū importatum.

† Solutio secunda: tionis.

cap. 25.

q. 10. art. 1. & p. p. q. 1. artic. 1. 0.

cap. 1.

Cum

Cum ergo intellectus concipit, & aliquo modo intelligit propositionem per se simpliciter notam, non autem sibi format alios conceptus a conceptibus, quibus est secundum se nota, & ideo alia est propositio formaliter ab ea quae simpliciter est per se nota, sed materialiter est eadem tam ex parte rei significata, quam ex parte vocis.

Ex quo etiam tertia ratio soluitur. Nam sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam diuinam essentiam per se notum est, deum esse: ex hoc quod sua essentia est suū esse, sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum, non per seipsum, sed per eius effectus peruenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat aut ipsum homo naturaliter, inquantū desiderat naturam nisi quod deus sit in intellectu.

Ad huius autem improbationem dicitur, quod inconueniens non est, quolibet dato, vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit in rerum natura.

Circa secundam responsionem, qua admittitur nomine Dei significari id quo maius cogitari non potest: negatur tamen tale quid oportere esse in rerum natura. Aduerte circa illam propositionem, eodem modo necesse est poni rem, & nominis rationem, quod dupliciter est nominis ratio, formalis, scilicet, & obiectiualis. formalis est conceptus, quem in seipso format intellectus correspondens. Ratio autem formalis dicitur poni in re, quādo in re sibi correspondet aliqua ratio obiectiualis, quae est res per nomen significata. Propositio ergo hae in intelligenda est de ratione formalis. Quia enim vt dictum est, diffinitio & diffinitum materialiter ex parte rei sunt idem, si res significata per nomen ponitur in re, necesse est, & ratione nominis poni in re, id est, rationi nominis aliquid existens in re correspondere, cum idē significetur ex parte rei per nomē & per nominis diffinitionē, licet per nomen significetur confuse, per rationem autem nominis diffinitiuam significetur distincte, eodē enim modo necesse est poni hominem, & animal rationale. Nam si homo sit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit: si autem in intellectu tantum fuerit homo, & animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autem quod mente concipitur, quod hoc nomine deus profertur, non sequitur deum esse, nisi in intellectu, sicut ex hoc quod concipitur quod profertur hoc nomine vacuum, non sequitur vacuum esse, nisi in intellectu: vnde non oportet propter huiusmodi conceptionem, esse id quo maius cogitari non potest, nisi in intellectu.

Cum autem in statu, quod est in intellectu & in rerum natura, maius est eo quod est in intellectu tantū, sed Deo nihil est maius, vt ex nominis ratione constat, ergo ex ipsa nominis ratione constat deum esse, etiam in rerum natura, & non solum in intellectu. Dicitur quod minor propositio non est vera, nisi supposito quod in rerum natura sit deus, aut aliquid quo maius cogitari non possit. Ille enim qui negaret deum esse, siue esse aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit, diceret quod deo aliquid maius esse potest, scilicet illud quod in rerum natura est. Et cum probatur ex nominis ratione, dicitur quod licet deo nomine significetur, quo maius cogitari non potest, illud tamen in rerum natura non est.

Sed aduertendum quod inquit S. Th. quod quolibet dato in re vel in intellectu maius aliquid posse cogitari, non est inconueniens, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit in rerum natura: quod si non concedatur significatum huius nominis deus in rerum natura esse, illud est nihil entitatis & realiter, licet sit aliquid in esse cogitato, sicut est de significato huius nominis vacuum: ideo non inconuenit ipso maius aliquid cogitari, quia quod dicitur ens reale habens in natura esse cogitatur, illud erit dignius, & maius, sicut ens non est non ente nobilius, vnde illud ens reale, puta homo, est nobilius cogitabile deo, supposito quod huius nominis deus significatum nihil sit in natura, sed tantum in cogitatione: sed hoc intelligendum est simpliciter, & quantum ad esse naturae, non autem quantum ad esse cogitatum, quia licet deus non esset in natura, significatum tamen huius nominis, deus, est maius significato huius nominis homo, si vtique accipiat in esse cogitato tantum: licet huius nominis homo significatum sit simpliciter, & in esse naturae maius, sicut ens non ente, vt diximus.

tura, sed tantum in cogitatione: sed hoc intelligendum est simpliciter, & quantum ad esse naturae, non autem quantum ad esse cogitatum, quia licet deus non esset in natura, significatum tamen huius nominis, deus, est maius significato huius nominis homo, si vtique accipiat in esse cogitato tantum: licet huius nominis homo significatum sit simpliciter, & in esse naturae maius, sicut ens non ente, vt diximus.

Ad secundam S. Tho. negat hanc consequentiam, deus cogitari potest non esse: ergo deo aliquid maius cogitari potest. Esset enim bona, si quod possit cogitari non esse, ex imperfectione sui esse, aut incertitudine proveniret, quā tunc imperfectū ens esset: non autē si proveniat ex debilitate intellectus nostri, qui eum intueri non potest. Aduertendum autem, quod non est ea potest cogitari non esse, quod non potest cogitari non esse, quia in rerum natura aliquid quod non potest cogitari non esse, prima quidem quā argumentū assumit, est vera. In esse. n. cogitabili non inconuenit aliquid esse quod non possit cogitari non esse: sed secūda est talis, quia nihil potest esse in rerum natura, quod non possit cogitari non esse: cum etiam deum non esse in humana cogitatione cadere possit, iuxta illud psal. Dixit insipiens in corde suo, non est deus.

Aduertendum vterius, quod consequens istud Deo aliquid maius cogitari potest, est falsum si supponamus deum esse, & noie dei significari id quo maius cogitari non potest: & quia argumentum videtur illo supposito procedere, ideo S. T. consequentiā negat, non autē falsitatem consequentiā, vt videtur respondēdo ad primam rationē negare, in qua non supponit, imo negatur ex responsione ponentiū deum non esse in rerum natura esse aliquid, quo maius cogitari non possit. Vnde non est contraditio dum in responsione ad primum, concedit deo aliquid maius posse cogitari, hic autem illud esse falsum videtur admitti: tamen enim respondit non admissio esse aliquid in natura, quo maius cogitari non possit, hic vero respondet supposito per argumentum, quod aliquid tale sit in natura.

Ad tertium respondet, quod vtrique videtur diuinam essentiam notū esse deū esse per se: non tamen est per se notū nobis, qui ad eum cognoscendum ex effectibus peruenimus. Ad huius euidentiā sciendum, primo, quod licet propositio in qua idem de se ipso predicatur, sit simpliciter per se nota, cum predicatum non solum sit de ratione subiecti, sed etiam sit idem subiecto totaliter, tamen quo ad nos potest non esse per se nota, aut quia terminorum significata ignoramus, sicut accidit latino de ista: anthropos est anthropos: aut quia non nouimus euidens predicatum esse idem subiecto, & sic est de ista. Deus est, quia enim diuinam essentiam vt in se est, non videmus, ideo nec ipsam eius existentiam per se comprehendere possumus, ut uideamus ex terminis, prout a nobis concipiuntur esse, ab eius essentia non distinguuntur: sed ad eam cognitionem ex eius effectibus peruenimus. Beatis autem illud est notissimum, eo quod ipsam diuinam essentiam intueantur.

Ad quartum inquit, quod homo desiderat deum naturaliter inquantum desiderat beatitudinem quae est quaedam, similitudo diuinæ bonitatis, ideo non oportet ut deus ipse in se consideratus sit naturaliter huiusmodi notus, sed tantum eius similitudo. Ad huius euidentiā intelligendum quod homo dicitur hic naturaliter desiderare beatitudinem, quae est quaedam dei similitudo, & sic deus in sua similitudine cognoscere, non quia desiderat beatitudinem, secundum hanc rationem particularem, quod est visio diuinæ essentiae: sic enim neque naturaliter cognoscitur, neque naturaliter desideratur absolute loquendo, sed quia desiderat naturaliter beatitudinem in communi: vult. n. unusquisque beatus esse: in quocunque autem beatitudinis ratio collocetur, illud quaedam diuinæ bonitatis est similitudo.

Ad quintum inquit, quod deo cogitatur, non tanquam primo cognitio, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio. Tho. cont. Gent. B a Super

Ad sextum inquit, quod deo cogitatur, non tanquam primo cognitio, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio. Tho. cont. Gent. B a Super

Ad septimum inquit, quod deo cogitatur, non tanquam primo cognitio, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio. Tho. cont. Gent. B a Super

Ad octimum inquit, quod deo cogitatur, non tanquam primo cognitio, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio. Tho. cont. Gent. B a Super

¶ Hæc opinio fuit rabbi Moli lib. 3. cap. 6.

p. p. quæ. 8. art. 3. ad 1.

Tex. cō. 20.

2. post. tex. cō. 7. & 8.

3. physico. & 12. Metaph.

Exclusa prima causa propter quam aliqui putauerunt vanum esse inquirere an deus sit: nunc secundam excludit S. Tho. quæ prima videtur aduersari: fuerit enim...

¶ De opinione dicitur quod deus esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest. Cap. 12.

ST autem quedam aliorum opinio prædicationis cōtraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare deum esse.

¶ Dicunt enim quod deus esse, non potest per rationem inueniri, sed per solam viam fidei, & reuelationis est acceptum.

¶ Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum deum esse.

1. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi asumere: ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in deo per rationem idem esse essentiam, & esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, & ad questionem, an est. Via autem rationis perueniri non potest, vt sciatur de deo quid est: vnde nec ratione videtur posse demonstrari, an deus sit.

2. Item si principium ad demonstrandum, an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen: ratio vero significata per nomen...

¶ Sed hanc opinionem quadrupliciter refellit sanctus Th. Primo ex arte demonstrandi, qua docetur ex effectibus causas concludere. Ex eo enim quod aliquid in rebus effectum esse videmus, possumus demonstrando concludere, vt Arist. argumentatur oportere primam causam esse, quam deum dicimus.

¶ Sed videtur hæc ratio deficere propter duo. Primo, quia dicitur quod esset substantia sensibilis supra sensibiles, non tamen sequitur quod ipsam esse possit demonstrari. Posset enim supponi ipsam esse, & alia prædicata de ipsa per demonstrationem sciri.

¶ Secundo, quia ad hoc quod aliqua scientia supra naturalem sit, sufficit aliquam substantiam immaterialem esse, de qua scientia esse possit: non autem oportet vt deus sit, esseque de deo per demonstrationem sciri.

¶ Ad primum horum dicitur, quod cum de subiecto alicuius scientia naturaliter inuenta supponitur esse, oportet illud aut per sensum cognitum esse, aut esse per se notum ex terminis, aut esse demonstratum in ipsa, aut in alia scientia. Cum ergo deum de quo in Metaph. tractatur esse, non sit ex sensu notum, neque ex terminis (vt prædicta opinio tenet) de necessitate oportet vt illud sit demonstratum. Non potest ergo Metaph. quicquam de deo demonstrare ex suppositione quod sit, nisi aut per ipsum, aut per alium demonstretur.

¶ Ad secundum potest dupliciter responderi. Primo, quod si non esset alia substantia sensibilis præter illas immateriales, quas philosophi inuestigauerunt ratione naturali esse corporum cælestium motrices, non esset scientia diuina, quia illarum consideratio ad naturalem pertineret, ad quem pertinet considerare, & seipsam mouentia, & eorum partes. Secundo quod intendit S. Th. ad saluandum ordinem...

Scientiarum oportere poni substantiam scibilem supra substantias sensibiles. i. genus substantiarum separatarum esse, sub quo & deus continetur: vt in nomine generis in ampla significatione, quod cum demonstratur esse, & deum esse demonstratur: saltem sub ratione communi substantia immaterialis.

est definitio secundum philosophum in 4. Meta. Nulla igitur remanebit via ad demonstrandum deum esse, remota diuina essentia, vel quidditatis, cognitio.

3. Itē si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, vt in posterioribus ostenditur, ea quæ omnem sensum & sensibilia excedunt, videtur indemonstrabilia esse: huiusmodi autem est deum esse, est igitur indemonstrabile.

Huiusmodi autem sententia falsitas nobis ostenditur. Tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem.

¶ (vt dicitur in 4. Metaph.) Tum ex philosophorum studio, qui deum esse demonstrare, conati sunt. Tū etiā apostolica veritate asserente Ro. 1. (Inuisibilia dei per ea quæ facta sunt, intellecta cōspiciunt.)

¶ Nec hoc debet mouere quod in deo idem est essentia & esse, vt prima ratio proponebat. Nā hoc intelligit de esse, quod deus seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia: non autem intelligitur de...

¶ Sciendum etiam, quod aliter nos habemus deum cognoscimus deum esse, & aliter deum cognoscimus esse. Nam cum esse in Sorte realiter distinguitur ab essentia, nihil aliud est quam actualitas qua Sor. existit. Ideo Sortis esse tunc complete cognoscitur, quando cognoscitur quod per ipsum Sortes in rerum natura existit: quod sane necesse est cognoscere dum cognoscitur Sortes esse, cum Sor. sit verum ens reale. Esse autem diuinum non differt realiter ab essentia diuina, sed tantum ratione ex parte intellectus nostri, dum apprehendimus diuinam essentiam sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum, ideo diuinum esse non perfecte completeque apprehenditur, cum cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi, quia deus existit in rerum natura, sed tantum quando cognoscitur quid est diuina essentia, quæ est ipsum esse. Bene ergo inquit S. Tho. quod per demonstrationem qua cognoscimus deum esse, non cognoscimus esse quod deus in seipso subsistit, id est, perfecta, & completa cognitione quidditativa, sicut nec diuinam essentiam vt in se esse cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat compositionem intellectus, id est cognoscimus esse de-

¶ Sciendum etiam, quod aliter nos habemus deum cognoscimus deum esse, & aliter deum cognoscimus esse. Nam cum esse in Sorte realiter distinguitur ab essentia, nihil aliud est quam actualitas qua Sor. existit. Ideo Sortis esse tunc complete cognoscitur, quando cognoscitur quod per ipsum Sortes in rerum natura existit: quod sane necesse est cognoscere dum cognoscitur Sortes esse, cum Sor. sit verum ens reale. Esse autem diuinum non differt realiter ab essentia diuina, sed tantum ratione ex parte intellectus nostri, dum apprehendimus diuinam essentiam sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum, ideo diuinum esse non perfecte completeque apprehenditur, cum cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi, quia deus existit in rerum natura, sed tantum quando cognoscitur quid est diuina essentia, quæ est ipsum esse. Bene ergo inquit S. Tho. quod per demonstrationem qua cognoscimus deum esse, non cognoscimus esse quod deus in seipso subsistit, id est, perfecta, & completa cognitione quidditativa, sicut nec diuinam essentiam vt in se esse cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat compositionem intellectus, id est cognoscimus esse de-

¶ Sciendum etiam, quod aliter nos habemus deum cognoscimus deum esse, & aliter deum cognoscimus esse. Nam cum esse in Sorte realiter distinguitur ab essentia, nihil aliud est quam actualitas qua Sor. existit. Ideo Sortis esse tunc complete cognoscitur, quando cognoscitur quod per ipsum Sortes in rerum natura existit: quod sane necesse est cognoscere dum cognoscitur Sortes esse, cum Sor. sit verum ens reale. Esse autem diuinum non differt realiter ab essentia diuina, sed tantum ratione ex parte intellectus nostri, dum apprehendimus diuinam essentiam sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum, ideo diuinum esse non perfecte completeque apprehenditur, cum cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi, quia deus existit in rerum natura, sed tantum quando cognoscitur quid est diuina essentia, quæ est ipsum esse. Bene ergo inquit S. Tho. quod per demonstrationem qua cognoscimus deum esse, non cognoscimus esse quod deus in seipso subsistit, id est, perfecta, & completa cognitione quidditativa, sicut nec diuinam essentiam vt in se esse cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat compositionem intellectus, id est cognoscimus esse de-

Tex. 24.

primop. tex. 33.

pri. post. tex. cō. 3.

¶ Tex. cō.

¶ 3. Physico. tex. cō. 1. & sequenti. & 12. Metaph. a. tex. cō. 1. & infra.

conuenire vt actualitatem essendi, sed quia cognoscimus tantum compositionem quam facit intellectus rei esse adæquatam, & intellectum sic componentem esse verum, siquæ in re esse vt intellectus intelligit, hoc autem præsupponit cognitionem esse diuini, vt est actualitas essendi, & veritatem propositionis fundatam ad ipsum quidditatem, vt in seipso est.

¶ Per hoc remouetur obiectio Scotti, primo Sen. distin. 3. quæst. 1. dicentis, non oportere distingui de se esse, vt est quæstio de veritate propositionis, vel vt est quæstio de esse dei, quia vt inquit, si potest esse quæstio de veritate propositionis in qua esse tantum prædicatur quæritur de subiecto ad cōcipiendum veritatem illius quæstionis, oportet præcipue terminos: dicitur enim quod vtrique in tali quæstione præcōcipitur esse dei, non tamen perfectio quidditativa, neque conceptus, sed solum vt est actualitas essendi.

¶ Ad secundam rationem respondet sanctus Th. negando, quod in rationibus quibus demonstratur deum, etiam oportet assumi diuinam essentiam, & quidditatem, id est, ipsam definitionem de qua dicitur quarto Metaphysicæ, quod ratio quam significat nomen est definitio, sed loco quidditatis accipitur effectus ex quo sumitur ratio huius nominis deus, sicut accidit in demonstrationibus quia.

¶ Pro notitia huius responsionis, aduerte quod ratio quæ assumitur ad ostendendum an est de aliquo, est definitio quid nominis, non autem quidditativa quæ dicitur definitio quid rei, vt inquit sanctus Thom. p. p. quæst. 2. artic. 2. ad secundum & 2. post. habetur: nam quæstio quid rei, sequitur quæstionem an est, vt patet secundo posteri. Huiusmodi autem quid huius nominis deus, ex diuini effectibus sumitur, vnde demonstrationes quibus deum esse ostenditur ex parte quidem rei sunt a posteriori, ex parte autem nostri sunt a priori, eo quod effectus dei, sint nobis ipso deo notiores. Propterea inquit S. Tho. quod non oportet pro medio ad probandum deum esse vt quidditate dei, sed tantum eius effectum, hoc est enim dicere, quod non oportet vt pro medio quid rei dei, sed quid nominis sumpro ab effectum.

¶ Ad tertiam rationem respondet S. Tho. quod vti que origo huius cognitionis est in sensu, quia effectus dei ex quibus sumitur demonstratio ad probandum ipsum esse, sensibiles sunt, licet deus sensibilia omnia, & sensum excedat.

¶ Aduertendum quod ex ista responsione dat intelligere sanctus Thom. dupliciter posse intelligi cognitionem alicuius rei originari a sensu. Vno modo, quia oportet rem ipsam prius in se ipsa cognosci per sensum, antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur, & in hoc sensu propositio est falsa: multa enim de deo & intelligentiis cognoscimus, & tamen nec deus nec intelligentia in seipsis sub sensu cadunt. Alio modo, quia oportet vel vt res ipsa sub sensu cadat, vel vt intellectus manuducatur in eius cognitionem per aliquid sub sensu cadens, & tunc propositio vera est, vt etiam experientia docet. Experiunt enim quod de substantiis immaterialibus nullam habemus cognitionem, nisi in quantum ex sensibilibus in eorum notitiam deuenimus.

¶ Aduertendum quod ex ista responsione dat intelligere sanctus Thom. dupliciter posse intelligi cognitionem alicuius rei originari a sensu. Vno modo, quia oportet rem ipsam prius in se ipsa cognosci per sensum, antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur, & in hoc sensu propositio est falsa: multa enim de deo & intelligentiis cognoscimus, & tamen nec deus nec intelligentia in seipsis sub sensu cadunt. Alio modo, quia oportet vel vt res ipsa sub sensu cadat, vel vt intellectus manuducatur in eius cognitionem per aliquid sub sensu cadens, & tunc propositio vera est, vt etiam experientia docet. Experiunt enim quod de substantiis immaterialibus nullam habemus cognitionem, nisi in quantum ex sensibilibus in eorum notitiam deuenimus.

Emotis ijs quibus existimabatur vanam esse inquisitionem qua quærebatur an deus sit, S. Tho. tam philosophorum quam theologorum rationes adducit, quibus probatur deum esse. Circa hoc autem duo principia licet facit: primum rationes ex 8. physico. sumptas inducit: secundo rationes sumptas ex Metaphysicæ & Damasc. Quantum ad primum duo facit: primo ipsas rationes inducit: secundo ostendit quantum efficaciter habeant.

¶ Rationes ad probandum deum esse. Cap. 13.

¶ Stenfo igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi, quam doctores catholici deum esse probauerunt.

¶ Primo autem ponemus rationes, quibus Arist. procedit ad probandum deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus duabus vijs.

¶ Quarum prima talis est: Omne quod mouetur, ab alio mouetur, aut non: si secundum habetur propositum, quia mouens immobilitate mouens deum. Si primum, ergo ab alio mouente mouetur, sed non est processus in infinitum, ergo necesse est ponere aliquid primum mouens immobile. Si autem mouetur, ergo ab alio mouente mouetur, aut non: Si non mouetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid mouens immobile, & hoc dicimus deum. Si autem mouetur, ergo ab alio mouente mouetur, aut non: Si non mouetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid mouens immobile, & hoc dicimus deum. Si autem mouetur, ergo ab alio mouente mouetur, aut non: Si non mouetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid mouens immobile, & hoc dicimus deum. Si autem mouetur, ergo ab alio mouente mouetur, aut non: Si non mouetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquid mouens immobile, & hoc dicimus deum.

¶ Sed cuius quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod eius motus ad motum alterius sequatur, ergo tale non mouetur a seipso: ergo quod ponebatur a seipso moueri, non mouetur a seipso. Nec obstat si dicatur, quod mouentis seipsum, pars non potest quiescere: item quod partis non est quiescere vel moueri, nisi per accidens, vt calumniatur Auenia, quia vis rationis consistit in hoc: quod si aliquid seipsum moueat primum, suum moueri non dependet ab aliquo: moueri autem diuisibilis dependet a partibus, sicut & esse: oportet autem hanc conditionalem esse veram, si quiesceret pars, quiesceret totum, quæ potest esse vera, etiam antecedente existente impossibili.

¶ Secundo inductione probatur discurrendo per omnia quæ mouentur, aut per se aut per accidens, aut per violentiam aut per naturam.

¶ Tertio, quia omne quod mouetur in quantum huiusmodi est in potentia, & omne quod mouetur in quantum huiusmodi est in actu. Idem autem non est simul in actu, & in potentia respectu eiusdem.

¶ Addit autem S. Th. quod non est differentia inter Platonem ponentem, quod est deuenire ad primum quod mouetur, & Arist. ponentem quod est deuenire ad primum omnino immobile, quia Arist. sumptis motum, prout est actus existentis in potentia in quantum huiusmodi. Plato vero accipiebat motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere sit quoddam moueri.

¶ Quod autem non sit processus in infinitum in mouentibus & motis, quod secundo assumebatur in ratione principali probatur, tum quia cum oportet omnia huiusmodi infinita esse corpora, & corp' quod mouet motum simul dū mouet moueatur, necesse est omnia moueri dum vnū mouetur: & cum vnū eorum moueatur tempore finito, quia est finitum, necesse est omnia illa moueri tempore finito: hoc autem est impossibile, quia cum sint quasi vnū in mobile per continuationem, aut per contiguationem, vnū infinitum mouebitur tempore finito. Tum quia non erit aliquid primum mouens, sed omnium erit quasi media mouentia, & sic nihil mouebit, quia remoto primo mouente, vel cessante a motione, nulli aliorum mouebit neque mouebitur.

¶ Tho. Cent. Gent. B 3 Tum

pr. par. q. 2. art. 3.

¶ 8. physico. tex. cō. 12. & infra.

3. physico. tex. cō. 6.

LIBER PRIMVS.

Tum quia omnia erunt quasi instrumentaliter mouentia, nihilque erit principale mouens, & sic etiam nihil mouebitur.

Hec ratio hab. 7. phy. in princ.

Tex. c. 32 & 38. duobus sequentibus. 7. phy. tex. com. 2.

Trac. I. c. 1.

In hac at pbatione sunt due ppositiones pbanda. f. q omne motum mouetur ab alio. Et quod in mouentibus & motis no sit procedere in infinitu.

Oporet etiam ipsum diuisibile esse, & habere partes, cum omne quod mouetur sit diuisibile: (vt probatur in 6. phisico rum. His suppositis sic arguit.)

Hoc quod a seipso ponit moueri est primo motu: ergo ad quiete vnus partis eius, no sequitur quiete totius. Si n. quiescente vna parte, alia pars eius moueretur: tuc ipsum motu no esset primo motu: sed pars ei que mouet, alia quiescente nihil aut qd quiescit quiescite alio, mouet a seipso. Cuius n. quies ad quiete sequitur alterius, oportet qd motus, ad motu alteri, sequatur: & sic non mouetur a seipso: ergo hoc quod ponebat a seipso moueri, non mouetur a seipso: necesse est ergo omne quod mouet, ab alio moueri.

Nec obuiat huic rationi qd motus totius non potest esse absque motibus partium, sicut nihil potest esse absque sua materia, quod inconueniens non est.

Ad euidentiam huius, premitendum est secundum comen. 7. phisicorum commento secundo, quod illa propositio est intelligenda de eo quod per se quiescit ad quietem alterius, non autem de eo quod per accidens quiescit. Posito enim quod lapis a seipso descenderet, posset nihilominus ad quietem lapidis molaris occurrentis sibi, & violenter derenti sursum quiescere, sed hoc per accidens esset. Ad dubium autem dicitur, quod non solum arguitur aliquid a seipso non moueri primo, si ad quietem mouentis quiescat, sed etiam si quiescat ad quietem partis. Nam vt inquit Albertus septimo phisicorum, si ponatur aliquid mouere seipsum primo, quiescente vna parte eius, posset reliqua pars motu totius moueri, alioquin mouere & moueri non conueniret toti primo, ideo si quiescente parte quiescat totum, illud arguit totum ab alio moueri.

Sed quod vterius allumit S. Tho. moueri rei diuisibilis a partibus dependere sicut & esse, habet difficultatem quoniam videtur magis e contrario se habere. Esse enim & motus non conuenit primo, & per se partibus, sed toti, cum non sint nisi per esse totius, neque moueantur, nisi motu totius: si quod localiter mouetur, sit continuo, ergo non dependet esse, & motus totius ab esse & motu partium, sed magis esse & motus partium ab esse, & motu totius.

Respondetur quod licet partes formaliter sint per esse totius, & similiter formaliter vno motu moueantur, qui est motus totius continuus, secundum quod motus diuiditur ad diuisionem mobilis, sunt tamen causa totius in genere cause materialis, & motus partium sunt materia motus totius, & sic partes inquantum huiusmodi, sunt priores toto, vnde esse & motus totius dependet a partibus in via generationis, & in genere cause materialis. Partes autem dependent a toto, in genere cause formalis.

Sed tunc infurget maius dubium. Si ideo nihil seipsum mouet primo, quia moueri ipse dependet in genere cause materialis a moueri partium, sequitur quod nec etiam aliquid poterit ab alio primo moueri, quia in omni moto, verum est quod moueri totius materialiter a moueri partium dependet.

Dicitur primo, quod licet aliquid moueatur primo primitate temporis, & primitate informationis, quia aliquid totum simul secundum omnes partes mouetur, & informatur motu, tamen verum est nihil moueri primo, etiam ab alio primitate casualitatis omnimode, ita scilicet quod eius moueri a moueri alterius in nullo genere cause dependeat: sicut enim totum a partibus materialiter dependet, ita, quod remotis partibus remouetur totum, ita motus totius a motibus partium dependet, ita, quod remotis partium motibus, remouetur motus totius.

Dicitur secundo, quod si aliquid moueat seipsum primo, ita quod totum moueat totum secundum quod ipsum, & totum secundum quod ipsum moueatur, oportet vt totum a seipso primo moueatur primitate casualitatis, ita quod in nullo genere casualitatis motus totius ab alio dependeat: & item quod per motionem motus a parte, non remoueatur a toto: vt enim patet primo postea, quod alicui primo conuenit, non per aliud ipsi conuenit, imo aliter ipsum, neque ab ipso remouetur, quia remoueatur ab alio, vt in 7. phisicorum contra Scotum ostendimus. Ibi enim materiam hanc diffusius pertrauimus. Et quia impossibile est alicuius motum a partium motibus non dependere, ideo & aliquid primo seipsum mouere est impossibile.

VLTRIVS in secunda ratione, qua probatur nihil a seipso moueri per inductionem, aduerte, quod illud quod mouetur per accidens, potest quidem a seipso aliquo modo moueri, dum scilicet aliquid mouet aliud, & ad eius motum mouetur, sicut cum anima moueatur ad motum corporis a se moti, & nauta ad motum nauis, sed primo a seipso moueri non potest. Nam, si ad motum alterius moueretur, manifeste constat illud non primo, & secundum quod ipsum moueri.

Respondetur quod licet partes formaliter sint per esse totius, & similiter formaliter vno motu moueantur, qui est motus totius continuus, secundum quod motus diuiditur ad diuisionem mobilis, sunt tamen causa totius in genere cause materialis, & motus partium sunt materia motus totius, & sic partes inquantum huiusmodi, sunt priores toto, vnde esse & motus totius dependet a partibus in via generationis, & in genere cause materialis. Partes autem dependent a toto, in genere cause formalis.

Sed tunc infurget maius dubium. Si ideo nihil seipsum mouet primo, quia moueri ipse dependet in genere cause materialis a moueri partium, sequitur quod nec etiam aliquid poterit ab alio primo moueri, quia in omni moto, verum est quod moueri totius materialiter a moueri partium dependet.

Dicitur primo, quod licet aliquid moueatur primo primitate temporis, & primitate informationis, quia aliquid totum simul secundum omnes partes mouetur, & informatur motu, tamen verum est nihil moueri primo, etiam ab alio primitate casualitatis omnimode, ita scilicet quod eius moueri a moueri alterius in nullo genere cause dependeat: sicut enim totum a partibus materialiter dependet, ita, quod remotis partibus remouetur totum, ita motus totius a motibus partium dependet, ita, quod remotis partium motibus, remouetur motus totius.

Auic. lib. 2. cap. 1.

8. phisic. tex. c. 40.

Plato 10. de legibus.

3. phisic. tex. com. 6.

tex. c. 32.

Plat. 10. de legibus ibi colligitur diffinitio animæ.

3. de anima tex. c. 20.

habet phisic. com. 27. infra.

Tex. c. 11.

Quest. 1.

Circa

Circa tertiam rationem ad idem dubitatur ex Scoto primo sen. dist. 3. quæst. 7. ad argumenta pro secunda opinione. Dicit enim, quod licet nihil possit simul esse in actu formali, & in potentia formali respectu eiusdem, puta actu calidum & potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali, & in potentia formali simul, & sic tenet posse aliquid seipsum primo mouere, dum est in actu virtuali: quia scilicet habet virtutem vt possit mouere, & dum est in potentia formali, quæ scilicet non habet formaliter formam quæ per motum acquirit, sed potest habere, hoc autem latius declarat 2. d. 2. q. 7. ad secundum & quartum.

Adit etiam quod ista propositio, Nihil agit in se, non est vera, nisi de aliquo agente vniuoco, quod sane confirmari potest: quia Arist. 8. phisic. tex. 40. ubi ipsam propositionem per rationem adductam probat, deducit quod idem esse calidum & non calidum, similiter autem & aliorum vniuocorum quorumcumque mouens necesse est habere vniuocum. In quibus verbis manifeste videtur velle, quod istud in vniuocis intendit verum esse, quod nihil mouet se ipsum primo, non autem in æquiuocis.

Sed contra hanc responsionem arguitur. Et primo quod primum dictum non fit ad mentem Aristotelis, arguitur sic. Vult Aristoteles esse illa propositio probata, scilicet quod idem non mouet se ipsum primo habere quod mouens seipsum, diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & altera est mota, vnde in fine tex. 40. concludit. Hoc igitur mouet, illud autem mouetur eius quod seipsum mouet, sed si propositio assumpta, scilicet quod idem non potest simul esse in actu & in potentia, intelligetur tantum de actu & potentia formali, non autem de actu virtuali & potentia formali, non probaretur hoc intentum. Diceretur enim quod mouens seipsum localiter, non est in actu formali, sed in actu virtuali, & potentia formali, & sic non oportet quod diuidatur in duas partes, quia esse in actu virtuali, & potentia formali simul, eidem conuenire simul possunt, & per consequens, idem potest seipsum mouere primo, ergo &c.

Præterea: dicitur aliquid esse secundum naturam suam in actu virtuali alicuius forme, quia habet virtutem producendi illam formam, sed quod habet virtutem producendi formam aliquam in seipso, non potest carere illa forma, ergo non potest simul aliquid esse in actu virtuali & in potentia formali ad illam formam: probatur minor, quia postea causa naturalis sufficienti, ponitur eius effectus in re.

Quod autem secundum dictum non sit verum probatur, & primo quod non sit ad mentem Arist. Cum enim philosophus ex hoc quod non est processus in infinitum, deducit quod oportet deuenire ad vnum primum mouens seipsum, & quod oportet quod vna pars eius sit mouens, & alia mota, eo quod nihil mouet seipsum primo. Aut ponit celum mouens tanquam

aut mouetur per se, aut per accidens. Si per se, vel p violentia, vel per naturam, & hoc vel motu ex se, vt animal, vel no motu ex se, vt graue & leue, ergo omne quod mouetur, ab alio mouet. Tertio probat sic. Nihil idem esse simul in actu & in potentia respectu eiusdem: sed omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, quia motus est actus existens in potentia, secundum quod huiusmodi, omne aut quod mouet, est in actu, inquantum huiusmodi, quia nihil agit nisi in quod est in actu, ergo nihil est respectu eiusdem actu mouens & motum, & sic nihil mouet seipsum. Sciendum autem quod Plato qui posuit omne mouens moueri, communius accepit nomen motus quod Arist. Arist. n. proprie accipit motu, secundum quod est actus existens in potentia simul quod huiusmodi, qualiter non est nisi diuisibili & corporum (vt probatur in 6. phisicorum.) Secundum Plato aut mouens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motu pro qualibet operatione, ita quod intelligere, & operari sit quoddam moueri, quæ etiam modum loquendi (Arist. tangit in tertio de anima.) Secundum hoc ergo dicebat primum mouens seipsum mouere, quod intelligit se, & vult, vel amat se, quod in aliquo non reperitur rationibus Arist. Nihil enim differt deuenire ad aliquod pri-

agens vniuocum, aut tanquam agens æquiuocum, non tquam agens vniuocum. Tum quia Arist. ponit id secundum quod est mouens esse immobile, & per consequens celum inquantum se mouens, non mouet se per motum, vt sit mouens vniuocum. Tum quia mouens se localiter in seipso, non causat motum per motum in seipso existentem, quasi motus localis sit forma per quam agat, ergo mouet se tanquam mouens æquiuocum, ergo propositio assumpta non est vera tantum in æquiuocis vniuocis, sed etiam in æquiuocis secundum Arist. sed oportet vt mouens se, diuidatur in partem mouentem & partem motam.

Quarum prima talis est. Si in motoribus & motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quæ omne quod mouet, est diuisibile, & corpus, (vt probatur in 6. phisic.) omne aut corpus quod mouet motu, simul dum mouet mouetur: ergo omnia ista infinita simul mouentur, dum vnum eorum mouet, sed vnum eorum cum sit finitum, mouet tempore finito. Ergo omnia ista infinita mouentur tempore finito: hoc aut est impossibile, ergo impossibile est quod in motoribus & motis procedatur in infinitum. Quod aut sit impossibile quod infinita prædicta moueantur tempore finito, sic probatur. Mouens & motu oportet esse simul, vt probatur inducendo in singulis speciebus motus, sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem, vel contiguitatem: cum ergo omnia prædicta mouentia & mota sint corpora, (vt probatur est,) oportet quod sint quasi vnum mobile per continuationem, vel contiguitatem, & sic vnum infinitum mouebitur tempore finito, quod est impossibile, vt probatur 6. phisicorum.

Ratio quare repugnat quod aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, est quia ratio potestatis passiva sunt opposita, eo quod vnus ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectioe, & priuatione, sed non minoris perfectionis est actus virtualis, quam actus formalis, immo excellentioris modum habet, ergo si repugnat quod aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, in ijs, scilicet quæ vniuocè dicuntur, multo magis repugnat quod aliquid sit simul in actu virtuali, & in potentia formali in æquiuocis videlicet.

Ad autoritatem autem Aristote. omnia expositione Com. ibidem, dicitur, quod Arist. facit mentionem de vniuocis, quia in ijs nobis manifestum est idem non posse esse in actu & in potentia, relinquens pro manifesto, quod si in illis illud non potest esse, multo minus poterit esse in æquiuocis in quibus actus est modo eminentiori.

Sed remanet dubium circa hoc ex verbis S. Tho. 1. q. 77. art. 6. Ibi, n. ait, quod subiectum inquantum est in potentia, est susceptiuum proprii accidentis: inquantum autem est actu, est productiuum: ex quo concluditur, quod non est inconueniens potestatis agere fluere ab essetia actus, sicut a principio, & tunc aliquas earum esse in acta sola sicut in subiecto. Ex ijs, n. arguitur sic. Anima est in actu virtuali respectu suarum potestatum, & in potentia formali respectu earundem cum sit productiua earum in quantum est in actu, susceptiua autem in quantum est in potentia, ergo &c.

Respondetur, quod ex verbis S. Tho. non habet quod anima sit in actu virtuali & in potentia formali: sed solum quod habet aliquid actualitatis & aliquid potentialitatis. Sed quorum vnum producit: alterius vero est subiectum potestatum. Nam esse in potentia formali, est non habere formam, & posse habere illam, & sic esse in actu virtuali & in potentia formali, est posse se per actionem mediâ & transmutationem producere & recipere formam quæ non habet. Hoc aut non inuenit in acta respectu potestatum, quia nunquam acta caret suis potestatis, per se in acta, quæ est in acta.

7. phisic. a tex. com. 3. vsq; ad 10. & infra. 7. phisic. a tex. com. 8. & infra. a tex. c. 60 vsq; ad 74.

7. phisic. a tex. com. 3. vsq; ad 10.

Tex. com. 32. & infra.

7. phisic. a tex. com. 8. & infra.

a tex. c. 60 vsq; ad 74.

Bo. 4 in

† habet 8. phy.tex. c6. 33. & 34.

† habet 18. phy.tex. 35

† 8. Phisic. rex. c6. 36.

† rex. c6. 60. vsq; ad 66. inclusiu.

3. Phi. tex. c6. 48. i. cæ. a. tex. com. 45. vsq; ad 54.

6. Phis. vbi supra.

in sola anima vt sunt intellectus, sed semper illis est coniuncta, cum non per actionem mediã producantur, sed per naturalem sequela. Non inconuenit autem quod idem causet aliquid in se per naturalem refulacionẽ, & quod sit principium illius in quantum habet aliquid actualitatis, subiectum vero in quantum non est simplex actus, sed habet aliquid potentialem sicut anima in ordine ad suum esse habet rationem potentie. Sed bene impossibile est quod aliquid causet in se aliquam formam, per actionem & transmutationem mediã, quia hoc supponit rem simul esse in actu, & in potentia remota ab actu.

¶ Aduertendum tamen, cum dicimus, idem non posse esse mouens & motum, agens & patiens respectu eiusdem, quod non intelligimus de identitate suppositi. Idem enim suppositum potest esse agens & patiens, sed loquimur de identitate formalis principij agentis & patientis. Dicitur enim quod non potest vnum & idem esse principium agentis & patientis respectu eiusdem.

¶ Circa primam rationem qua probatur non esse in mouentibus & motis processum in infinitum dubitatur. Videtur enim inefficax esse, non enim sequitur si fiat vnum continuum ex finitibus numero mobilibus, quod vnus numero motus sit infinitus in tempore finito, loquendo de motu infinito secundum quod totum corpus in finitum aliquod spatium pertransit, in quo sensu sexto physicorum, probatur mobile infinitum non posse moueri tempore finito: diceretur enim quod si sint infinita momenta & mota separata, & distincta, eodem tempore finito omnia mouebuntur, sed non pertransendo eandem magnitudinem finitam, sed aliam & aliam: tantam enim magnitudinem pertransibit quod vltimo mouetur in tanto tempore, & equalẽ illi in eodem tempore mouens proximum pertransibit, si mouens mobili applicatur, illud moueat motu recto, sitque eiusdem quantitatis cum illo, & ad eius extremitatem applicetur: sicut si baculus vnus cubiti baculum eiusdem quantitatis pelletur, eodem modo si imaginemur ex illis vnũ continuum fieri, non sequeretur ipsum totum finito tempore vnã pertransire magnitudinem, sed eius partes finitas secundum quantitatem, magnitudines diuersas finitas quantitate. numero autem infinitas, finito tempore pertransire, ita quod vnãquẽque pars eius finita, finitum aliquod spatium pertransiret. Quod quidem licet sit impossibile, cum probarur ab Arist. tertio physicorum & primo celi, infinitum moueri non posse, tamen hic non videtur ab Arist. intendi, cum in 6. physicorum hunc sensum non habuerit, quando probauit infinitum finito tempore moueri non posse.

¶ Dixerem ego (saluo meliori iudicio) quod ista ratio Arist. habet locum in motu circulari tantum, quod vnũ corpus circulare ab alio concentricum circulariter mouetur, ita quod omnia

na eodem motu diuino mouentur sicut accidit in sphaeris celestibus. Consideraui enim Arist. vniuersi ordinem in quod elementa ab orbe lunæ continentur, corporaque celestia se continent & omnia singulis diebus ab oriente in occidentem mouentur redeundo ad orientem, ita quod æquali tempore, & inferiora & superiora tali motu mouentur, in illisque vt pote habentibus essentialẽ ordinem in mouendo, probauit non esse processum in infinitum, Beneque sequitur, si ex infinitis corporibus taliter motis, vnũ continuum corpus fieret, quod in finitum tempore finitum moueretur aliquod spatium pertransendo. Cum enim omnes nunc sphaeræ spãtũ quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem in die naturali pertranseant, non obstant quod vnã sit maior alia, & superior sphaera maius spatium pertranseat. Si vñdecima sphaera esset, suum spatium pertransiret eodem tempore, similiter si duodecima, si tertia decima, & sic in infinitum ex illa suppositione: quod si omnia sunt momenta ex eo quod mouentur, oportet vt simul omnia moueantur, sequitur ergo quod infinita illa corpora finito tempore aliquid spatium pertransiret, quod quod spatium pertransiret sua reuolutione: si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus vnũ corpus infinitum fieri, tunc illud spatium aliquod finitum tempore pertran-

per accidens verum, non est necessarium: contingens est ergo nullum mouens moueri: sed si mouens non mouetur, nõ mouet, vt aduersarius dicit, ergo contingens est, nihil moueri, nam si nihil mouet, nihil mouetur. hoc autem habet Arist. per impossibile, quod scilicet aliquando nullus motus sit, ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti nõ sequitur falsum impossibile, & sic hæc propositio, Omne mouens mouet, nõ fuit per accidens vera.

¶ Item si aliqua duo sunt iuncta per accidens in aliquo, & vnũ illorum inuenit sine altero, probabilẽ est quod alterũ abfque illo inueniri possit, sicut si albũ & musicũ inueniuntur in Sorte & in Platone, inuenitur musicum abfque albo, probabilẽ est, quod in aliquo alio possit inueniri albũ abfque musico. Si igitur mouens & motus coniunguntur in aliquo per accidens, motũ aut inueniuntur in aliquo abfque eo quod moueat: probabilẽ est quod mouens inueniatur abfque eo quod moueat.

Nec cõtra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum vnũ ab altero dependet seu nõ ecõtrario: vt patet de substantia & accidente, hæc enim cõiunguntur per se, non per accidens. ¶ Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconueniens, quod vel oportet quod mouens moueat eadẽ spẽ motus, qua mouet, vel alia.

¶ Circa secundam rationem ad idem dubitatur, quia ponentes esse processum in infinitum in mouentibus & motis, negarent illud assumptum, scilicet quod remoto primo mouente vel cessante a motione, nullum aliorum moueretur: vbi enim non est primum, causa posterior non dependet a prima in causando, nec complementum causalitatis habet dependentiam a prima: licet enim ascensus infinitus & descensus cum temporis successione in infinitum repugnet complementum ascensus tamen & descensus causalitatis infinitus, non repugnat complementum, talis autem est infinitas mouentium & mobilium infinitorum, quia supponitur omnia simul mouere & moueri.

¶ Respondetur, quod ratio Arist. efficacis est si bene consideretur. Fundamentum enim rationis est, quod in mouentibus & motis essentialiter ordinatis, oportet aliquod primum esse, istud autem diligenter consideranti patet, quia si sint plura momenta & mota in quibus nõ sit primum aliquod non motum, tota multitudo mouentium se habebit, vt vnũ mouens motum: hoc autem est impossibile, quia tunc aliquid esset motum: & a nullo moueretur: non enim esset illa multitudo a seipsa primo mota, cum nihil seipsum primo moueat: nec quia vnã pars non mota, alias partes moueret, cum non ponatur ibi aliquod mouens non motum: nec quia vnã pars mota aliam moueat, cum aggregatum ex illis habeat rationem motus, & hæc aliquo alio indigeat a quo mouetur.

† 8. phisic. rex. c6. 37.

2. rex. com. 60. & infra.

¶ Si

¶ Si dicatur quod non oportet totum illam multitudinẽ mouentium & motorum se habere, vt vnũ mouens ab alio extrinsecus motum, sed eorum conditio saluatur, quia vnũ mouetur ab alio, & illud ab alio, & sic infinitum sicut in infinita multitudine numerorum quilibet numerus est excedens, & excessus; nec tamen oportet totam multitudinẽ ab alio excedi; Respondetur, quod mouens omne oportet in actu esse, similiter omne localiter motum, ideo tota multitudo mouentium & motorum tanquam vnũ accipi potest, præsertim quia nullum illorum habet quod moueat, nisi in quantum mouet, & oportet si habeat rationem motus, quod ab aliquo moueatur, multitudo autem numerorum infinita non ponitur in actu, sed in potentia: ideo nõ oportet vt tota multitudo ab alio excedat. Cum ergo in essentialiter ordinatis, oportet aliquid primum esse, & in infinito nõ sit primum, sequitur nõ posse esse infinita essentialiter ordinata. Vide de ijs capiteolum. 1. sentent. dist. 3. quæst. 1.

¶ Si eadem, ergo oportet quod alterans alteretur, & alterius quod sanans sanetur, & quod docens doceatur, etiã secundum eandem scientiam: hoc autem est impossibile. nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est nõ habere: & sic idem habebitur ab eodem, & non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moueatur, ita scilicet quod alterans moueatur secundum locum, & mouens secundum locum augetur, & sic de aliis cum sint finita genera & species motus, sequitur quod non sit abire in infinitum: & sic erit aliquod primum mouens quod non mouetur ab alio. Nisi forte aliquid dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod cõpletis omnibus generibus & speciebus motus, iterum oportet redire ad primum, vt si mouens secundum locum alteretur, & alterans augetur, iterum augens moueatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id quod mouet secundum aliam speciem motus, secundum eandem moueatur. Reliquitur ergo quod oportet ponere alterum quod primo, quod non moueatur ab aliquo exteriori.

¶ Quia vero hoc habetur, scilicet quod sit primum mouens, quod non moueatur ab aliquo exteriori.

¶ Item si mouens & motum coniunguntur in aliquo per accidens, probabilẽ est quod mouens inueniatur abfque eo quod moueat, quia motum inuenitur abfque eo quod moueat: si enim aliqua duo sunt iuncta per accidens in aliquo, & vnũ illorum inuenitur sine altero: probabilẽ est quod alterum abfque illo inueniri possit: nec obstat de duobus, quorum vnũ ab altero dependet, sed nõ econtrario, ut de substantia & accidente: hæc enim cõiunguntur per se, non per accidens. Si autem est vera per se, aut mouens mouetur eadem specie motus qua mouet, aut alia: si eadem, tunc oportet quod alterans alteretur, & docens doceatur, secundum eandem scientiam, quod est impossibile: si alia cum sint finita genera, & species motus, non ibitur in infinitum, & sic erit primum mouens nõ motum ab alio, nisi forte dicatur fieri reflexionem per redictionem ad primum. Sed ex hoc sequeretur mouens secundum aliquam speciem motus, moueri secundum eandem non immediate, sed mediante.

¶ Circa illam propositionem, si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnũ illorum inuenitur sine altero, probabilẽ est quod alterum sine illo inueniri possit: sciendum secundum Com. 8. Phy. con. 37. quod intelligenda est in iis quorum vnũque existit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius. Nam si vnũ indiget altero ad esse suum, illud quod altero indiget, non potest ab eo separari, sicut licet abfque materia forma aliqua reperitur, nõ tamen inueniri potest materia sine forma, Et licet substantia aliqua sine accidente

sit, non tamen accidens sine substantia esse potest, quia & materia indiget forma ad esse suum, & accidens substantia. In illis igitur solum contingit quod alterũ per se reperitur, si alterum sine altero sit, quæ omnino per accidens coniunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad suum esse indiget.

¶ Item aduertendum, quia ista possibilitas de qua hic loquimur, est logica, & non naturalis: ab accidentibus enim in se parabilibus, fortassis nõ potest aliqua species per naturalem potentiam separari, sicut Cygnus ab albedine, non tamen repugnat Cygnus non esse album. Vnde quod inquit Comẽtes, quoniam necesse est in talibus quod alterum sit sine altero, intelligendum est, quod necessitas refertur ad logicam possibilitatem, ut sit sensus, necesse est ut & alterum separari sit, id est, esse possit nõ repugnans. Nã Alb. & S. Tho. dicunt illud probable esse, & non autem necessarium, id quod etiam tex. S. Thom. habet, propter quod & ipsemet cõm. 12. Metaph. c6. 35. eandem propositionem ponens inquit, quod omne compositum ex duobus, quorum alterũ potest esse per se possibile, erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantia & accidens. ¶ Quod etiam inquit S. Tho. quod substantia & accidens non coniunguntur per accidens, sed per se, licet in aliquibus sit iunctas, habeatur econtrario: intelligendum est eorum communibus rationibus consideratis. Non autem de hac aut illa substantia, & de hoc vel illa accidente, secundum eorum proprias rationes: partes enim & albedo si particulariter considerentur, per accidens coniunguntur, sed si partes considerentur vt substantia est, & albedo, vt est accidens, sic sunt per se coniunctas, & non omnino per accidens, eo quod substantia in ratione accidentis includatur, & apud philosophos repugnet esse in rerum natura accidens sine subiecto.

¶ Circa illam propositionem, si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnũ illorum inuenitur sine altero, probabilẽ est quod alterum sine illo inueniri possit: sciendum secundum Com. 8. Phy. con. 37. quod intelligenda est in iis quorum vnũque existit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius. Nam si vnũ indiget altero ad esse suum, illud quod altero indiget, non potest ab eo separari, sicut licet abfque materia forma aliqua reperitur, nõ tamen inueniri potest materia sine forma, Et licet substantia aliqua sine accidente deratis. Non autem de hac aut illa substantia, & de hoc vel illa accidente, secundum eorum proprias rationes: partes enim & albedo si particulariter considerentur, per accidens coniunguntur, sed si partes considerentur vt substantia est, & albedo, vt est accidens, sic sunt per se coniunctas, & non omnino per accidens, eo quod substantia in ratione accidentis includatur, & apud philosophos repugnet esse in rerum natura accidens sine subiecto.

¶ Circa illam propositionem, si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnũ illorum inuenitur sine altero, probabilẽ est quod alterum sine illo inueniri possit: sciendum secundum Com. 8. Phy. con. 37. quod intelligenda est in iis quorum vnũque existit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius. Nam si vnũ indiget altero ad esse suum, illud quod altero indiget, non potest ab eo separari, sicut licet abfque materia forma aliqua reperitur, nõ tamen inueniri potest materia sine forma, Et licet substantia aliqua sine accidente

¶ Nec potest dici quod vnãque pars moueatur, ita quod vnã ab alia, vel vnã seipsam & alteram, vel totum partem, aut pars totum moueat, quia eadem inconuenientia sequeretur, ergo &c. ¶ Si diceretur, quod primum mouentis seipsam pars mouens mouetur per accidens, sicut in animalibus. Contra arguitur. ¶ Primo, quia animalia cum sint corruptibilia, pars mouens mouens mouetur per accidens, corruptibilia autem momenta oportet reduci

† 8. Phisic. rex. c6. 37.

Albe. tract. 2. cap. 6. 8. Phisic. Lect. 9.

¶ Quod etiam inquit S. Tho. quod substantia & accidens non coniunguntur per accidens, sed per se, licet in aliquibus sit iunctas, habeatur econtrario: intelligendum est eorum communibus rationibus consideratis.

reduci ad aliquod mouens sempiternum, quia cum motus sit...

† 8. Physic. tex. cō. 5.

Secundo, quia nullo modo mouens seipsum mouetur...

Nec obstat, quod motores inferiorum orbium mouentur per accidens...

Addit autē S. Th. quod quia deus non est pars alicuius mouentis seipsum...

Si dica. ut primo, quod procedunt dicti processus ex suppositione eternitatis motus...

† vbi supra. 2. 46. & infra.

Respondetur, quod uia efficacissima ad probandum deum esse, est ex suppositione nouitatis mundi...

Si dicatur secundo, quod uidetur supponi celum esse animatum...

Respondetur, quod si non ponitur primum mouens ex se motum, oportet quod moueatur immediate a penitus iam mobili...

Aduerte circa illam propositionem, animalia cum sint corruptibilia, pars mouens in eis mouetur per accidens...

Secundum ergo uarias opiniones de motoribus corporum caelestium, diuersimode illis potest motus per accidens attribui...

Circa illam propositionem, quod nullum mouens seipsum mouetur...

randum, quod duplex accidentalitas motus partis mouentis in animalibus inuenitur...

esse causa aliquod ipsorum mouentium se: quia non semper est, nec simul omnia...

Item in mouentibus se, uideamus quod aliqua incipiunt de nouo moueri propter aliquem motum...

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium mouent motum sempiternum...

ut inquit S. Thom. 1. par. q. 51. art. 3. ad 3. & 1. Sent. dist. 37. q. 4. art. 1. ad 4. & 2. Sent. dist. 8. ar. 4. ad 4. quæstionem...

Secundum ergo uarias opiniones de motoribus corporum caelestium, diuersimode illis potest motus per accidens attribui...

Circa illam propositionem, quod nullum mouens seipsum mouetur...

† Vltimus

12. 7. 2. 36. 1. 2. 36. 1. 2. 36.

† Lib. 12. cōm. 36.

D. 216.

vbi s. c. 1.

prædictis locis.

a. tex. c. 29. ubi s. fin. a. tex. c. 54. ubi s. fin. lect. 8. tex. cō. 41. tex. cō. ult.

Vltimus est sciendum pro eo quod inquit S. Thom. 1. par. q. 51. art. 3. ad 3. & 1. Sent. dist. 37. q. 4. art. 1. ad 4. & 2. Sent. dist. 8. ar. 4. ad 4. quæstionem...

ueri per accidens, quia dicuntur moueri per accidens, non ratione sui ipsorum...

Sed quia deus non est pars alicuius mouentis seipsum vltimus Arist. in sua Metaph. inuestigat ex hoc motore...

Predictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione eternitatis motus...

Et ad hoc dicendum, quod uia efficacissima ad probandum deum esse, est ex suppositione nouitatis mundi...

Ad dubium ergo dicitur, quod utique est alius motor ille qui inuestigatur 8. Phys. ab eo qui 12. Metaph. inuestigatur...

Ad euentiam secundi, notandum, quod differt apud Arist. Prima intelligentia que est deus, ab aliis intelligentiis...

Ad dubium igitur respondetur, quod non potest intelligentia secunda propter seipsam agere...

Quæstio vltima ad secundam principale inducit S. Thom. rationes ex Metaph. quarum prima, secundo Metaph. text. 6. 12. 13. est...

Ad primum dicendum, quod antiqui philosophi contra quos Aristot. disputabat in Phys. motum duntaxat corporum considerabant...

esse, est ex suppositione nouitatis mundi, non autem sic ex suppositione eternitatis mundi...

Aristot. disputabat in Phys. motum duntaxat corporum considerabant...

esse, est ex suppositione nouitatis mundi, non autem sic ex suppositione eternitatis mundi...

Secundum est, quod supponitur in prædictis demonstrationibus primum motum...

Et ad hoc dicendum est, quod si primum mouens non ponitur motum ex se...

Ad dubium ergo dicitur, quod utique est alius motor ille qui inuestigatur 8. Phys. ab eo qui 12. Metaph. inuestigatur...

Ad euentiam secundi, notandum, quod differt apud Arist. Prima intelligentia que est deus, ab aliis intelligentiis...

Ad dubium igitur respondetur, quod non potest intelligentia secunda propter seipsam agere...

Quæstio vltima ad secundam principale inducit S. Thom. rationes ex Metaph. quarum prima, secundo Metaph. text. 6. 12. 13. est...

Ad primum dicendum, quod antiqui philosophi contra quos Aristot. disputabat in Phys. motum duntaxat corporum considerabant...

esse, est ex suppositione nouitatis mundi, non autem sic ex suppositione eternitatis mundi...

tex. cō. 36.

tex. cō. 48.

antececedens. si catur in infinitum, nulla causarum erit prima, ergo omnes alia tollentur quae sunt mediae: hoc est falsum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in causis efficientibus ordinatis, primum est causa media, & medium vltimi: remota autem causa, remouetur id cuius est causa.

Metaph. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

¶ Secunda est, Est aliquid quid maxime verum, ergo & aliquid maxime ens: & hoc dicitur deum: patet consequentia ex secundo Metaph. text. 4. vbi habetur quod maxime vera, sunt maxime entia: antecedens vero est demonstratum 4. Metaph. text. 18. ex hoc quod videmus duorum falsorum, vnum esse altero magis falsum: vnde oportet ut etiam alterum altero verius sit, quod est secundum approximationem ad id quod est maxime verum. ¶ Ad euidentiā huius rationis considerandum est, vt habet à S. Tho. 1. par. 9. 49. ar. 3. ad 3. Et prima secunda q. 22. art. 2. ad primum, quod aliter inuenitur magis & minus in his quae ad perfectionem pertinent, & aliter in his quae defectum important. Nam in his quae perfectionem dicunt, attenditur magis & minus, sive intensio & remissio per comparationem & accessum maiorem, vel minorem ad aliquod summum, sicut dicitur magis lucidum, quod magis appropinquat summe lucido: & minus lucidum, quod minus appropinquat. In privatione autem, & defectu, attenditur per recessum à summo & perfecto. eo quod priuatio quadam remotio sit. Quum ergo induxisset S. Tho. ex 4. Metaph. quod duorum falsorum vnum sit altero magis falsum, non conclusit illud accidere, per accessum ad aliquod summum falsum, quum falsum in privatione consistat. Sed ingeniose subiunxit propter hoc oportere alterum altero verius esse, atque idcirco oportere esse aliquod verissimum per accessum, ad quod aliquid verius, aut minus verum dicitur, & per recessum à quo aliquid altero magis falsum sit.

Metaph. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

¶ Aduertendum quoque, quod quum multae sint proprietates, quae soli deo conueniunt, aliquando nomine Dei, plures simul eius proprietates ab aliquibus pro eius ratione explicantur: aliquando vero vna, aliquando vero alia. Quum ergo esse omnium entium causam soli deo conueniat, similiter summum & perfectissimum entium esse, Arist. 2. Metaph. (quia apud Philosophos nomine dei, prima omnium causa intelligebatur) concludit oportere esse vnam primam causam omnium, ex eo quod oportet esse aliquid quod sit maxime ens, & per consequens oportere deum esse. S. Tho. autem videns quoniam & esse maxime ens soli deo conuenit, eo probato non procedit ulterius, quia illa sola conclusione constet probatum esse quod deus sit. Aut etiam breuitati studens, quum deduxerit oportere aliquid esse, quod sit maxime ens, praetermittit tanquam ex Metaph. notam conclusionem ab Aristotele deductam. scilicet quod necesse sit esse aliquid, quod sit omnium causa, cum quod est maxime tale, sit causa omnium aliorum.

Metaph. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

¶ At circa dicta dupliciter dubitatur. ¶ Primo enim, non videtur verum quod vnum altero verius sit. Nam veritas quaedam adaequatio est, & per consequens aequalitas quaedam. Aequalitas autem non suscipit magis & minus. Nec valet haec consequentia, Falsum dicitur vnum magis altero, ergo & verum, quoniam falsitas consistit in inadaequatione, & recessus ab aequalitate contingit autem à medio multipliciter distare.

¶ Secundo, non videtur Aureolo vera Arist. propositio, per fundamentum rationis assumpta, quam tamen S. Tho. accipit. Quod est maxime tale, est causa aliorum, nam albedo est perfectissimum quiddam in genere colorum, & tamen non est causa productiua aliorum colorum, vt de se patet.

Aureolus 1. d. 3. 9.

¶ Ad primum dicitur quod veritas secundum quod est in re, fundatur in esse rei, unde materiale quiddam in ipsa est esse rei, formale autem est adaequatio ad intellectum. Dupliciter ergo possimus de veritate rei loqui, aut scilicet quantum ad materiale cum, videlicet quantum ad esse, & sic non inconuenit unum esse altero verius, sicut unum est altero perfectius ens, propter quod perfectissima entium dicitur verissima. Aut quantum ad formale, sive quantum ad materiale ut fiat sub formali, & sic unum non est altero verius: unum quodque enim natura est adaequare sibi intellectum suo modo, & unumquodque diuino intellectui proprio intellectum profertur: nec fieri potest vnum magis altero adaequatur, sicut & in quantitatibus non magis adaequatur lignum uiginti cubitorum, ligno uiginti cubitorum, quam lignum unius cubiti, ligno unius cubiti.

Damasus lib. 1. cap. 1.

C6. c6. 71 circa prima

¶ Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens, & hoc dicimus deum. Adhuc etiam inducitur à Damasc. alia ratio, sumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit Commē. in secundo Physicorum. Et est talis: impossibile est aliqua contraria & dissonantia in vnum ordinē concordare semper, vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & singulis tribuitur, vt ad certum finem tendant: sed in mundo videmus res diuersarum naturarum in vnum ordinem concordare, non ut raro & à casu, sed vt semper vel in maiori parte: oportet ergo esse aliquid, cuius prouidentia mundus gubernatur, & hoc dicimus deum.

Obiectio ergo in secundo sensu procedit: uerba autem Sancti Thomae primum habent sensum.

¶ Ad secundum dicitur, quod non est mens Aristot. quod prima & nobilior species alicuius generis sit causa productiua aliorum specierum illius generis: alioquin homo, quae est nobilissima species animalium, ceteras animalis species efficeret, sed quod vbi aliquid perfectissime aliqua ratione participat ut secundum illam rationem dicitur maxime tale, illud est causa effectiua omnium aliorum, in quantum & ipsa illa ratione participant, & hoc in substantiis intelligitur, sive illa ratio secundum quam dicitur maxime talis, sit substantialis sibi, sive accidentalis. Quod enim maxime calidum est, omnium aliorum calidorum, in quantum calida sunt, est causa. Est enim aliqua calefiat lumine solis, aut ab aliquo alio, quod non sit formaliter calidum, calefiunt tamen ab illo in quantum uirtualiter igne, quod est omnium corporum calidissimum, continet. Albedo autem neque substantia est, neque maxime color dicitur, licet sit perfectissima coloris species, sicut nec homo maxime animal dicitur, quum ratio animalis aequaliter ab omnibus participetur, quamuis perfectissimum animalium sit.

¶ Vltima ratio sumpta ex Damasceno & Auerroee secundum Physicorum commen. 75. talis est. In mundo uidemus res diuersarum naturarum in unum ordinem concordare ut semper, vel in maiori parte: ergo aliquid est, cuius prouidentia mundus gubernatur, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia talia in ordinem semper vel pluries concordare non possunt, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant.

vbi supra

¶ Sed ad hanc dicit Aureolus, quod inefficax est. Diceretur enim inquit, quod ista diuersa in unum ordinem conueniunt in vnumque finem ex propriis formis & naturis ordinantur, neque tamen ordo naturae uniuersae à casu esse necesse est, immo per se, cum ex rerum quidditatibus ortum habeat.

Cap. 64

¶ Sed quoniam hanc responsum S. Thom. inferius in tertio libro refellit, ideo illuc usque distatur.

Super



¶ Vnde ostensum, aliquid primum ens esse, quem deum esse dicimus, incipit S. Tho. de eius simplicitate, & quod quid est per modum nobis possibilem inuestigare.

Quod ad cognitionem dei oportet vii via remotiōis. Cap. 14.

Metaph. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

¶ Stenfo igitur, quod est aliquid primum ens, quod deum dicimus: oportet eius conditiones inuestigare.



¶ Est autem via remotiōis vltima, praecipue in consideratione diuinae substantiae. Nam diuina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: & sic ipsam apprehendere non est. Tanto enim eius notitia magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum à eo poterimus remouere: tatio enim vniquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res vnaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Vnde, & in rebus quarum diffinitiones cognoscimus.

¶ quae dum à pluribus differre facit, ita & in negatiuis: vnde tunc erit propria dei consideratio, cum per huiusmodi negationes cognoscatur, vt ab omnibus distinctus, quamuis nec sic ipsum sit perfecta cognitio. Vltimo, concludit principium talis considerationis accipiendum esse, quod deus sit omnino inuolubilis, quod licet superius sit monstratum, auctoritatibus tamē scriptis, manifestatur. Malach. 3. vbi dicitur: Ego deus, & non motor. Item Iac. 1. Apud quem non est transmutatio. Numeri etiam 23. Non est deus quasi homo vt mutetur.

¶ Sed quia in consideratione substantiae diuinae non possumus accipere quid, quasi genus. Nec distinctionem eius ab aliis reb' per affirmatiuas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negatiuas. Sicut autem in affirmatiuis differentias vna aliam contrahit, & magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod à pluribus differre facit, ita vna differentia negatiua per aliam contrahitur, quae à pluribus differre facit. Sicut si dicamus deum non esse accidentis, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur.

¶ Deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis, & sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum,

illud ad sensibilem naturam est restrictum, & sic successiue, quae re bene inquit S. D. quod vna differentia negatiua per aliam contrahitur, quia scilicet, quanto plura negantur à re, tanto remanet res magis limitata.

¶ Sed contra conclusionem & rationem argui potest ex dictis Sco. secundo Metaph.

2. Meta. q. 3

¶ Primo, Negatio non potest nisi per affirmationem cognosci, quoniam vt dicitur 4. Meta. text. 16. notior est dictio quam opposita negatio, ergo si quid est, cognoscere non possumus, neque etiam quid non est, poterimus cognoscere.

Cap. 4.

¶ Secundo, ex Philosopho 2. Perihemias: Bonum non est malum, quia haec affirmatiua est vera, bonum est bonum, ergo si cognoscimus quid non est deus, cognoscimus prius quid est. Non ergo via remotiōis est procedendum.

¶ Confirmatur, quia S. Thom. potētia. q. 7. art. 5. ait, quod quia omnis negatiua per affirmatiuam probatur, nisi intellectus humanus aliquid de deo affirmatiue cognoscere, nihil de deo posset negare.

Cap. 10. de oppositis.

¶ Pro horum solutione considerandum, quod licet non omnis negatio absolute loquendo super realem affirmationem sit fundata, vt dicitur in Praedicamentis, non sedere dicitur de eo quod est, & de eo quod non est: negatio tamen quae de aliquo ente reali dicitur, semper super aliquid in re existens fundatur, quod non capitur secum id quod negatur, ut inquit S. Tho. prima secundae. q. 72. art. 6. & de potentia ubi supra: similiter 3. Sent. d. 35. art. primo, ad 2. Ideo enim homo non est asinus, quia talis est eius natura, ut asini naturam non compartatur. Et Aethiops non est albus, quia nigredine habet, quae albedinem secum non admittit. Quum ergo negatio de Deo dicta, sit de aliquo existente, oportet illam super aliquid in deo existens fundari. Verum, licet ita sit, non est tamen necesse ut cognoscens negationem de Deo, determinate distincteque cognoscat in ipso affirmationem super quam fundatur: potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, & tamen affirmatio quae est illius fundamentum, ignorari. Nam potest aliquis cognoscere deum non esse asinum, & tamen non cognoscat in ipso naturam illam distincte, quae asini naturam non

LIBER PRIMVS

non comparitur, sicut & aliquis potest cognoscere panem non esse album, qui tamen non cognoscat distictum quod sit ille color panis, qui secum albedinem non comparitur.

lib. 3. c. 55 cap. 13.

cap. preced.

Super Cap. 15.

Quoniam S. Thomas ostendit modum perueniendi ad diuinam cognitionem, nunc secundum modum traditum, ad declarationem diuinorum accedit.

Primo, enim remouet a Deo imperfectionem rei temporalis. Secundo, Imperfectionem potentie passiuæ, cap. sequenti. Tertio, Imperfectionem compositionis, cap. 18. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, Deus est æternus, probatur.

secundum hanc Deus omnino immutabilis est, tam accidentaliter, quam substantialiter, non autem primo modo.

Quod deus est æternus. Cap. 15.

Hoc autem apparet uerius, deum esse æternum.

Nam omne quod incipit esse, vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est, deum esse omnino immutabilem: est igitur æternus carens principio, & fine.

Successio in duratione, ad rationem temporis pertinet, cum ois alia duratio successione careat, propriae co-erribilia sunt, mensurari tempore, & habere prius & posterius duratione, ideo bene S. Tho. concludit non mensuratur tempore, igitur non est in ipso prius & posterius duratione.

Sed in hac declaratione ceteris omissis, dubium est, quo modo intelligendum sit, rationem æternitatis in apprehensione uniformitatis rei omnino immutabilis consistere.

Vbi sciendum est, quod quum tempus sit aliquo modo continuatum, & aliquo modo discretum, quia uidelicet est numerus rerum

1. p. q. 11 art. 2. Et pot. q. 3. a 13.

† D. 569.

† tex. c. 10. Cap. 13.

† cap. 13.

Boet. lib. de cōso. vltima c. ca. initium

lect. 23.

continuarum, scilicet prioris & posterioris in motu, dupliciter possumus loqui de tempore, scilicet quantum ad eius cōtinuitatem, & quantum ad eius discretionem & separationem partium: primum conuenit sibi realiter, secundum esse quod habet extra intellectum: est enim vere cōtinuum, sicut & motus quæ mensurat, & in quo est: secundum autem sibi conuenit secundum quod apprehenditur ab anima, separante & distinguente ipsum in partes, puta in dies, menses, annos, & huiusmodi, & similiter separante primum motum in partes, partibus temporis correspondentes: ista enim separatio non est in re, cum iam partes temporis quæ partes motus extra intellectum sunt continuæ: sed tantum est in apprehensione intellectus. Et est simile, ac si dicerem, quia denarius numerus quo intrinsece decem vnae panis numeratur extra intellectum, est quæritas continua, quia nihil aliud est quam ipsa quantitas panis quæ continua est: in intellectu autem est quantum ad ipsam separationem in decem unitates, ex quibus talis numerus denarius integratur.

habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inueniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio, & fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio æternitatis consistit.

Adhuc. Si deus aliquando non fuit, & postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse, non autem a seipso: quia quod non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo, ostensum est autem deum esse primam causam: non igitur esse incipit: unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi, est igitur æternus.

Amplius. Videmus in mundo quædam, quæ sunt possibilis esse & non esse. scilicet generabilia, & corruptibilia: omne autem quod est possibile esse, cau-

temporis consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia complementum eius, quod est formale in tempore, scilicet ipsa discretio & separatio partium temporis quæ includit in ratione numeri, conuenit tempori per opus anime numerantis, id est, distinguentis, & separantis ipsum in plures partes, & plures unitates. Unde remoto opere anime est quidem in re illa entitas, quæ est tempus, sed non habet complete rationem temporis, quia non habet actualem diuisionem, & separationem, & consequenter non est actualiter numerus. Ista uideretur esse intentio Cōm. 4. Phy. c. 13. ubi ait, quod tempus in actu non erit nisi anima sit, in potentia uero erit, licet anima non sit, uideatur etiam esse opinio S. Tho. 1. Sent. dist. 19. Nam ibidem q. 2. art. 1. & q. 5. art. 1. ait q. formale in tempore, completur in operatione anime numerantis, & comparat tempus vniuersali, ubi ueritate dicit naturam sub intentionem ueritatis: idem etiam ponit 4. Physic. exponendo illum tex. Aristot. in quo ait, q. tempus, non existente anima, est utcumque.

Proportionaliter ergo, in æternitate duo considerare possumus, scilicet ipsam unitatem diuinam esse omnino immutabilem, & mensurationem eius secundum quod ipsum diuinum esse mensurat. Primum conuenit sibi secundum quod est in re. Est enim diuinum esse realiter unum extra intellectum. Secundum uero conuenit sibi per operationem anime distinguentis unitatem diuinam esse ab ipso esse, & apprehendens ipsam ut mensuram quædam & durationem: Quia ergo ratio æternitatis dicit unitatem mensurantem esse omnino immutabilem, & mensurare non conuenit sibi nisi per opus anime distinguentis ipsam ab esse, & apprehendens eam sub ratione mensuræ, ideo ratio æternitatis non completur nisi per opus anime. Unde non confidat anima, est quidem in re illa entitas quæ est æternitas, sed non habet complete rationem æternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extra animam, sed tantum secundum quod est in anime apprehensione. Dicitur ergo ratio æternitatis consistere complete in apprehensione uniformitatis eius, quod est omnino immutabile, quia complementum rationis eius scilicet esse mensuram, est tantum secundum animæ apprehensionem: sicut & ratio temporis complete dicitur consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia ipsa discretio & distinctio partium quæ complet temporis rationem, est tantum secundum apprehensionem anime numerantis, & separantis tam tempus quam, motum in partes: Illud uideatur

esse de mente S. Thom. prima parte, quæst. 10. ar. 2. ad tertium, ubi ait quod non dicitur deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum nostram apprehensionem tantum.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse ad esse ab alio: ergo deus non est prima causa, hoc est falsum ergo: & primum: consequentia prima probatur, quia a seipso nihil educitur de non esse ad esse, cum quod non est non possit agere. Secunda quoque patet quia id a quo aliquid in esse producitur oportet esse prius illo, saltem prioritate nature: Tunc contra, non incipit esse, sed semper fuit: ergo nec desinet: patet consequentia, quia quod semper fuit habet uirtutem semper essendi, ergo est æternus.

Circa istam consequentiam, non incipit esse, ergo nec esse desinet, dubitatur, quia supposita æternitate mundi quæ apud S. Thom. est possibilis intelligentiæ non inceperunt esse & tamen ab extrinseco secundum Theologos possent non esse per annihilationem, ergo &c. Nec probatio adducta ualere uideatur, dici enim potest, quod licet quod semper fuit habeat uirtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem illa uirtus non esse.

Respondetur, quod aliquid non incipere esse ex duplici causa potest contingere. Vno modo, quia sibi conuenit essentialiter esse ab æterno, & non produci ab aliquo, Alio modo, quia ab æterno producitur ab aliquo extrinseco agente, ex eo quod est, non incipere esse primo modo sequitur non desinere esse, nec ab intrinseco nec ab extrinseco, quia tale est ipsum esse & habet uirtutem essentialiter ut sit semper: & ad hunc sensum facit S. Tho. illam consequentiam. Ex eo uero quod est non incipere esse secundo modo, non sequitur non posse desinere esse, saltem ab extrinseco, Nec etiam oportet ut omne tale quod non incipit, habeat uirtutem ut semper sit. Potuisset enim homo aut alius ab æterno produci, & tamen non haberet uirtutem ut semper esset.

Quartum, oportet ponere in rebus aliquid quod sit necesse esse: aut ergo illud habet causam suæ necessitatis, & illud aliam causam, & sic in infinitum, aut oportet ponere quod sit primum necesse esse, sed non potest poni processus in infinitum, ergo oportet esse aliquid per se necessarium, & huc dicimus deum, ergo & deus est æternus, quia omne per se necessarium est æternum: antecedens probatur: omne possibile esse habet causam, quia quum equaliter se habeat ad esse, & non esse, quod determinetur

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Aduertendum ulterius, quoniam uidetur S. Thom. innuere in esse rei, quæ tempore mensuratur successione inueniri, dum concludit nullam successione in esse diuino inueniri, quia tempore non mensuratur, quod si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest, Vno modo q. illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est uerum quod successione in se habeat, nec sic intelligit S. Thom. Alio modo quod licet totum simul sit, & indiuisibile, tamen in mutatione subiicitur diuino fit aliqua mutatio ad ipsum, aut conseruationem, aut defensionem: & ratione huius, per accidens successione, & diuisibilitatem habet, eo q. illa transmutatio non sit tota simul, & sic est uerum ipsum habere successionem, & hunc sensum S. Tho. intendit, vt ex 1. Sent. dist. 19. q. 2. ar. 1. ad quartum, & prima secundæ, quæst. 3. artic. 2. Et potentia q. 5. artic. 2. ad secundum & artic. 4. ad primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

† cap. 13.

† cap. 13.

† 8. Physic. tex. c. 10

minetur ad esse, non potest esse nisi ex aliqua causa: sed non est processus in infinitum in causis, ergo oportet deuenire ad aliquid quod non sit possibile esse, ergo oportet esse aliquid necessarium per se.

Ad euidenciam huius propositionis, Omne per se necessarium est æternum, considerandum, quod aliquid potest dici per se necessarium dupliciter, sicut & aliquid potest dici per aliud necessarium: dicitur enim aliquid per aliud necessarium, aut quia habet aliquam causam extrinsecam suam necessitatis productiua, aut quia ab alia forma necessitatem habet; per oppositum dicitur aliquid necessarium per se, aut quia nulla extrinseca causa necessitatem habet, aut quia ex propria forma & non per aliam formam est necessarium. Quod ergo hic dicitur, intelligendum est de per se necessario primo modo: ut ex rationis processu patet, non autem secundo modo: Illud enim, per se necessarium non habet causam sui esse, quia cum necessitas essendi sit conditio concomitans esse, si haberet esse ab alio, & necessitate quoque haberet ab alio, & sic non esset per se necessarium, ut nunc de per se necessario loquimur. Omne autem quod non habet causam sui esse, est ipsum esse subsistens, quia si esse ab eius essentia distingueretur, non conueniret illi ex se, quum nulla res sit causa sui esse essentialis: & sic oportet, ut ab alio esse acciperet. Ex hoc autem sequitur quod sit æternum, eo quod ipsum esse subsistens, omnem essendi perfectionem claudat, & deficere non possit.

VLTRIVS est sciendum pro illa propositione, possibile aequaliter se habet ad esse & non esse: quod possibile, hic accipitur simpliciter & absolute. Cum enim essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguatur, & solitarie considerata ex se esse non habeat, absolute loquendo, non magis inclinatur ad esse quam ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quod agens illud producat, quam quod non producat: sed hoc ex agentis dispositione proueniat. Quod si de possibili loqueremur, ut iam materia disposita est per agens ad formam introductionem, tunc non aequaliter se haberet possibile ad esse & non esse, sed magis ad esse inclinaretur, quam ad non esse.

Sed occurrit dubium. Nam secundum doctrinam S. Thomae natura rei possibilis ex se habet non esse, quia si sibi relinquatur, est non ens: esse verò habet ab alio, ergo non aequaliter se habet possibile ad esse & non esse. Magis enim inclinatur vnumquodque ad id quod conuenit sibi ex se, quam ad id quod conuenit sibi ex alio.

Respondetur, quod naturam rei possibilis ex se habere non esse, dupliciter potest intelligi: Vno modo affirmatiue, id est, quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis ex sua natura determinat sibi caliditatem. Alio modo negatiue, quia videlicet ex natura sua sibi non determinat esse, sicut dicimus vniuersale esse vbi que, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiat primo modo, sic verum est, quod vnumquodque magis inclinatur in id quod conuenit sibi ex se, quam in id quod conuenit sibi ex alio tantum, sed tunc falsum est quod natura rei possibilis ex se habet non esse secundum mentem sancti Thomae. Si vero accipiat secundo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse: & sic intelligit S. Thomas. Sed tunc negatur consequentia: & ad eius probationem, negatur assumptum, quia ergo res possibilis in quantum huiusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo aequaliter se habet ad esse & non esse, id est, ita potest habere non esse sicut esse, & contra.

2. d. 1. q. 1. Cap. 16.

Hanc rationem Aureolus apud Philosophos inefficacem putat, arbitratus eos non concessuros esse aliquid necessarium, quod causam habeat productiuam: sed de hoc inferri specialis inquisitione erit.

QVINTO, ratione Aristotelis arguitur 8. Physic. Tempus est æternum, igitur motus æternus, ergo mouens æternum: sed prima substantia mouens, est deus, ergo &c. Quod si negetur antecedens, etiam ex eius opposito sequitur intentum. Si namque motus & tempus inceptit, ergo ab aliquo mouente inceptit: sed non est processus in infinitum, ergo deuenit ad aliquid quod non inceptit, & per consequens æternum.

Quod in deo non sit potentia passiuæ. Cap. 16.

I autem deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

Omne enim id, in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse: deus autem secundum se non potest non esse cum sit sempiternus: in deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc. Quamuis id quod quandoque est in potentia, quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet

reperiantur tamen inueniuntur aliquæ durationes, que extrinsecam successionem que non habent, sed in indiuisibili consistunt, sicut æternitas & eum, quemadmodum & ea que sub ipsis durat, indiuisibilia sunt. Æternitas etiam non realiter diuinum esse mensurat, quasi videlicet sit aliquid a Deo realiter distinctum, ipso notus & manifestus, sed est mensura tantum, secundum modum nostrum intelligendi, ut superius est ostensum.

Super. Cap. 16.

ostendit remouit S. Thom. a deo imperfectionem rei temporalis: nunc potentie passiuæ remouet imperfectionem. Circa hoc autem duo facit.

Primo enim remouet potentiam passiuam.

Secundo, vnum correlarium deducit: quantum ad primum ponitur hæc conclusio.

In Deo non est potentia passiuæ.

Ad cuius intelligentiam sciendum, quod licet Deus nullam potentiam passiuam habeat, nullaque a se extranei sit receptiua, hic tamen non queritur nisi de potentia ad esse substantiale, que ab actu separabilis est secundum se. Constat enim sanctum Thomam hic loqui de ea potentia passiuæ, que per sempiternitatem remouetur, quum eam remoueret a Deo ex eius sempiternitate deducit: hæc autem est potentia ab actu separabilis. Nam illa que est inseparabilis ab actu secundum se, ut potest cuius capacitatis per vnum actum est completa, sempiternitati non repugnat, ut patet in corporibus celestibus.

Quod si diceretur omnem potentiam passiuam repugnare sempiternitati, cum sempiternum proprie ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsece quam extrinsece, ubi autem est quæcunque potentia passiuæ, illud intransmutabile sit factum ab extrinseco.

Hoc ad mentem S. Thom. esse non potest, cum eontrarium ipsum in præcedenti cap. probasse Deum æternum esse ad hunc solum sensum, quod non habet principium, & sine duratione, quo modo & tempus, & motus, & corpora cælestia eterna esse a Philosophis est positum, non autem ut omnis absolute excluditur transmutatio: sensus ergo conclusio est, quod in Deo nulla est potentia ad esse substantiale ab actu quem habet separabilis: & est idem ac si diceretur, deum non esse compositum ex materia & forma, eo modo quo corruptibilia que sempiterna non sunt, habent compositionem: & ad hunc sensum probatur.

Veruntamen, licet hunc sensum principaliter intendat, tam aliquas etiam rationes interserit, quibus probatur non solum quod in potentia non sit, sed etiam quod in ipso nihil sit, quod rationem potentie habeat, quoniam si illud est, aperte constat ipsum in potentia esse non posse.

Prima

Prima ergo ratio est hæc, Deus secundum se non potest non esse, ergo in eo non est potentia ad esse: antecedens patet, quia est æternus: probatur consequentia, quia in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse, quia quod potest esse, potest non esse.

Aduertendum pro huius rationis intelligentia, quod assumpsum ad consequentiam probationem, non intelligitur de posse non esse per potentiam extrinsecam, quamuis ad hunc sensum vera sit, quia nec accipitur esse in potentia, sed potentia extrinsecam, sed accipitur posse non esse ab intrinseco, quia videlicet habet in se vbi aliquid deficit, ut in rebus corruptibilibus accidit: patet autem hoc ex probatione antecedens: probatur enim. Deum non posse non esse, quia est sempiternus: sempiterno autem sicut calor, conuenit non posse non esse ab intrinseco, licet ab extrinseco possit non esse, unde dixit Deum non posse non esse semel, hoc est, per aliquod principium intrinsecum: patet etiam ex assumpto ad probationem consequentiam, & est propositio vera si ad sensum conclusionis accipiatur in alio autem sensu esse falsa. Nam in substantia alicuius, potentiam admisceri, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quia habet in se plures partes, quarum vna ad aliam comparatur, sicut potentia ad actum, & sicut susceptiuum ad formam, licet ab actu separari non possit quantum est ex se. Alio modo, quia in se habet partem potentialem ab actu separabilem secundum se, eo quod alterius actus sit susceptiuus. Cuius primo modo admiscetur potentia, non est necesse, ut possit ab intrinseco non esse, ut in corporibus celestibus, secundum ponentes ea ex materia & forma composita, aperte constat: est enim in ipsis potentia tamen sunt in corruptibilia, sed cui admiscetur potentia secundo modo: in quo sensu intelligitur conclusio, potest aliquando non esse. Nam si illa potentia potest ab actu separari, habens talem potentiam potest non esse, quia materia sicut potest aliam formam accipere, & sic carere forma quam habet, potest non esse Sortes.

Adit autem S. Th. em id quod habet de potentia potest non esse, tum quia si aliquid constet ex potentia & actu, potest non esse non conuenit sibi ratione actus quem habet, sed ratione potentia que est alterius forme receptiua. Tum quia si habeat potentiam ad esse substantiale, potest non esse substantialiter: si autem habeat potentiam ad aliquid esse accidentaliter: puta album, aut nigrum & similia, & vniuersaliter loquendo, potest non esse illud ad quod est in potentia.

Secundo, Deus non habet aliquid prius se, ergo non est in potentia: antecedens patet, quia est primum ens, & prima causa: consequentia probatur, quia actus est simpliciter prior potentia, licet in vno & eodem, potentia sit tempore prior actu, quod enim est in potentia, non educitur in actum, nisi per aliquid ens actus: ergo si Deus fuerit in potentia, erit aliquod ens actu prius eo, ergo &c.

Ad euidenciam huius rationis, notandum est, quod actum esse simpliciter priorem potentia, dupliciter potest intelligi. Vno modo prioritate nature & causalitatis. Alio modo prioritate durationis: & licet utroque modo verum sit, ut patet ex Arist. 9. Meta. tex. com. 14. & ex doctrina S. Th. ibidem, lect. 7. Et potentia q. 7. ar. 1. r. aliter & aliter est verum. Nam si loquamur de prioritate nature & causalitatis, sic est verum absolute, & de eo, inquam, quod successiuo producit, & de eo quod producit in instanti. Si vero loquamur de prioritate durationis, sic non est vniuersaliter verum, sed duabus opus est limitationibus.

Prima est, ut illud quod est in potentia reducatur in actum per successiuam transmutationem.

Secunda, ut illa potentia sit potentia proxima que in actum reduci possit per vnicam transmutationem, non autem potentia remota. patet hæc ex Arist. 9. Metaphysic. tex. 12. & Sancto

Thoma lectione sexta, declarante, quomodo aliquid dicatur in potentia ad actum.

Propter defectum primi, non est necesse ut illuminatiuum præcedat tempore illuminabile, quia illuminatio non est mutatio successiua, sed instantanea, propter defectum secundi, non est necesse, ut ens in actu præcedat durationem materiam primam: quia licet sit potentia, non est tamé potentia proxima, sed remota. Sic ergo intellecta propositio ne, manifeste eius veritas apparet. Nam cum materia successiue & in tempore per actionem existentis in actu perducatur ad talem dispositionem, ut sit materia propinqua, que per vnicam actionem reduci possit in actum, constat quod ens in actu, non tantum præcedit durationem rem productam, sed etiam potentiam eius proximam, quum inter ipsum & talem potentiam medietatem, in quo deducta est per actionem agentis ad eam dispositionem, secundum quam est materia proxima.

Patet veritas huius expositionis, etiam ex ratione qua probatur dicta propositio, quia videlicet quod est in potentia non educitur in actum, nisi per ens actu. Si enim intelligeretur de potentia remota, aut materia nuda, tunc ista consequentia nulla esset, quod est in potentia non educitur in actum, nisi per aliquid ens actu: ergo actus est prior tempore potentia: sed bene sequeretur, ergo actus præcedit actum ab eo incessiue productum. Sed si intelligatur modo exposito, bona est. Si enim quod est in potentia ante omnem actionem agentis reducitur in actum successiue ab existente in actu, sequitur quod actus præcedat potentiam proximam eius quod educitur in actum, cum in tempore & successiue materia disponatur ab agente, tali dispositione que est proxima & immediata dispositio ad formam.

Licet autem vera sit propositio tam de prioritate durationis, quam de prioritate nature, accipit tamen eam hoc loco Sanctus Thomas, ut vera est de prioritate nature, & causalitatis. Sic enim actus est prior eo, quod quandoque est in potentia, & quandoque in actu. Quod cum Deo nihil sit prius causalitate, eo quod sit prima causa: sequitur ipsum non esse quandoque in potentia, quandoque in actu.

Tertio, Deus est per se necesse esse, ergo non est possibile esse, ergo nihil potentia in eius substantia inuenitur, probatur prima consequentia. Omne possibile esse habet causam, ut ostensum est præsentis capitulo. per se autem necesse esse non habet causam, alioquin, non esset per se necesse esse, ergo &c.

Aduertendum, quod licet si accipiat possibile ut opponitur impossibile, per se necesse esse, sit etiam possibile esse. Si tamen accipiat possibile, ut idem est quod contingens, quod scilicet potest esse & non esse, quomodo opponitur necessario, nullum per se necesse esse est possibile, sicut vnum oppositorum non est reliquum.

Quarto, primum agens est actus purus: sed Deus est primum agens, ergo actus purus. Maior probatur, quia oppositum prædicati inter oppositum subiecti: sequitur enim, non est actus purus: ergo non se toto agit, sed aliquo sui, quia in tantum agit vnumquodque in quantum est in actu, ergo agit alicuius participatione, non per essentiam, ergo non est primum agens.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod omne quod in aliqua potentia recipitur, ex tali receptione limitationem quam accipit: sicut albedo in subiecto recepta ad alium albedinis gradum limitatur, que si esset à subiecto abstracta, omnem perfectionem sibi possibilem haberet. Imperficiter enim actus ex eo, quod esse receptum habet. Ex hoc sequitur, quod actus in potentia receptus est participatus, eo quod non omnem perfectionem que sibi conuenire potest secundum rationem speciei habeat, bene ergo sequitur. Si aliquid non se toto agit, quod per essentiam suam non agit, ita scilicet, quod essentia sua quæ

Thoma. Gen. C nominat

nominat totum sit primo agens, sed participatione alicuius, id est per partem suam actualem participatam ex eo quod in alia parte potentiali est recepta, quod sine repugnat rationi primi agentis, oportet enim, vt primum simpliciter agens, etiam primo agat; & ex consequenti non per aliud quocumque modo, sicut & quod primo mouetur, oportet vt non per partem moueat, vt dicitur 7. Physic.

Tex.com.1

¶ Quinto, Deus est omnino impassibilis & immutabilis, ergo non habet potentiam passiuam: probat consequentia, quia vnus quodque natum est pati ex eo quod est in potentia, quum motus sit actus existentis in potentia.

¶ Sexto, aliquid est in mundo quod exire de potentia in actu, & illud non educitur a seipso de potentia in actu, quia quod est in potentia, adhuc non est, & consequenter agere non potest, ergo oportet deuenire ad aliquid, quod sit tantum actu, & nullo modo in potentia, & huc dicimus Deum: probatur consequentia, quia non est in iis procedere in infinitum.

† Idem p.p. q.3. ar.2.

¶ Contra hanc rationem instari posset, quia ex eo quod non procedit in infinitum, in iis que educuntur de potentia in actu, non videtur sequi, quod oportet deuenire ad actum purum, qui est Deus, sed ad aliquid quod non educatur de potentia in actu. Si enim ponamus eum ab aeterno esse productum, illud non erit de potentia passiuum reductum in actu, & tamen habet potentiam.

¶ Sed instantia hæc tollitur, si intentum conclusionis consideretur. Non enim intendit Sanctus Thomas in hoc cap. probare quod Deus sit actus purus, nihil in seipso habens quod rationem potentie habeat, sed quod in Deo non est potentia ab actu separabilis, per quam dicitur esse in potentia passiuum ad aliquid aliud, sicut aer est in potentia ad hoc, vt ex ipso fiat ignis, & vniuersaliter omnia corruptibilia sunt in potentia ad hoc, vt ex ipsis aliud generetur.

Super Cap. 17.

¶ X precedenti cap. deducit Sanctus Thomas hanc conclusionem. Deus non est materia. Circa hanc autem duo facit. Primo enim conclusionem probat. Secundo, errorem quendam ex determinatis excludit.

PRIMA RATIO ad conclusionem est. In Deo nulla est potentia ad esse substantiale, ergo Deus non est materia: probatur consequentia, quia materia prima est id quod est in potentia.

¶ A duerte, quod aliter materia est in potentia quam id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potentia quasi produci possit, & in actu subsistere sicut ignis, quum sit ingenerabilis, & incorruptibilis, vt dicitur primo phys. sed est potentia essentialiter, quod est ipsa potentia, & est subiectum receptiuum actus: hoc autem modus loquendi Sancti Thomae innuit, cum inquit, materia id quod est, in potentia est, id est secundum totam suam essentiam est potentia actus receptiuum, ita quod essentialitas potentie significatur quum dicitur, id quod est: ordo ad actum, cum dicitur, in potentia est. Id autem quod fit antequam sit, est in potentia, quia potest in actu esse per actionem agentis, & est aliqua potentia in materia de qua educi potest.

Tex. c6. 70.

¶ Secunda, Deus est prima causa efficiens: ergo non est materia, tener consequentia, quia agens & materia in idem non coincidunt apud Philosophum 2. Physicorum rex. commen. 70. & 5. Metaphysicæ.

¶ Tertia, si esset materia, omnia essent a casu.

¶ Quarta, Deus est immobilis, ergo non est materia: patet c6.

Quod Deus non est materia. Cap. 17.



Paret etiam ex hoc, Deum non esse materiam.

1 Quia materia id quod est, in potentia est.

2 Item. Materia non est agens tantum causa in potentia.

¶ sequentia, quia materia non sit causa alicuius in actu, nisi secundum quod alteratur, & mutatur.

¶ Notandum est, quod aliud est materiam esse partem alicuius, & aliud materiam fieri causam alicuius in actu. Ipsam enim esse partem alicuius, est ipsam essentiam rei compositæ constitutere partialiter, quod esse potest abique alteratione, & mutatione materiae, sicut in corporibus celestibus videmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicuius, est ipsam prius existentem non causare illud, postmodum vero actualiter illud in suo genere causare: hoc autem esse non potest, nisi per alterationem, ac mutationem, qua & prout forma spoliatur, & alia induitur. Non enim materia, quæ est sub forma aeris, potest fieri actu causa formæ ignis, nisi per alterationem formæ a qua explicetur. Quum ergo ponamus Deum primam causam, & aliquid ab ipso noui fieri causari, oportet ut sit materia, & per aliquam mutationem fieret actu causa eius, cuius erat

† 2. M. comp.

† Cap.

† D. 11.

† Tex.

† Cap.

3 Amplius. Sequitur naturales casu existere res qui in materiam omnia reducebant, & sicut in causam primam: contra quos agit in 2. Physicorum: si igitur Deus qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

4 Item. Materia non sit causa alicuius in actu, nisi secundum quod alteratur, & mutatur: si igitur Deus est immobilis, vt probatum est: nullo modo potest esse rerum causa per modum materię. Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quod Deus non de sua substantia, sed de nihilo a seipso cuncta creasse.

¶ Quæritur ad secundum, resellit positionem fatuam Dauid de Diuinitate, qui existimauit Deum esse materiam primam, hac deceptus ratione: quia si Deus & materia non essent idem, differrent aliquibus differentiis, & sic non essent simplicia, quia differentia aliquam compositionem facit in eo quod differt.

¶ Sed responderet Sanctus Thomas, quod hic ignorauit, quid inter differens, & diuersum intersit. Nam differens quidem ad aliud dicitur, eo quod aliquo sit differens, vt patet 10. Meta. Tex. 12. diuersum autem absolute dicitur, ex eo quod non est idem. Nam differentia inter ea querenda est, que in aliquo coincidunt, ideo oportet vt differens differant sub illo communitatis: materia autem non potest querere quo differant, sed seipsis esse possunt diuersa: sic nanque opposita differentia distinguuntur: sunt enim seipsas, & non aliis differentiis diuersa, cum non participant genus tanquam partem suæ essentia: sic etiam Deus & materia prima seipsas sunt diuersa, tanquam in nullo conuenientia.

¶ Pro declaratione eorum que hic dicuntur, reminisci oportet eius quod ex 5. & 10. Metaph. habetur, quod, inquam, diuersum identitati opponitur, & vniuersaliter non identitatem importat: vnde de quomodocumque aliqua non sint idem, diuersa dici possunt: differens autem, si vocabulo proprie vti voluerimus, dicitur de eo quod in aliquo conuenit cum altero, sed aliquibus differentiis illius communis ab illo distinguitur, sicut homo qui cum equo in genere animalis conuenit, ab eo per rationale differt: vnde omne differens est diuersum, quia est aliquo modo non idem: non autem omne diuersum est differens, quia etiam quæ in nullo conueniunt, diuersa dici possunt, non autem differentia: sed tamen quandoque vno vocabulo indistincte pro altero vtrumque, quo fit, vt quæ quoquo modo diuersa sunt, ea differre dicamus, quia non sunt idem: non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguantur.

¶ Considerandum etiam, pro eo quod inquit, differentias non participare genus, quasi partem suæ essentia: quod genus dupliciter considerari potest: vno modo materialiter, alio modo formaliter. Si materialiter consideretur, quantum videlicet ad entitatem suam tantum, sic est pars neque speciei, neque differentie, sed dicit totam entitatem tam speciei quam differentie, sed si formaliter consideretur, secundum scilicet, quod tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus eius speciebus

5. Meta. rex. c6. Et 10. Meta. rex. c6. 11.

speciebus communis, sic dicit partem essentia speciei, non autem differentia, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum scilicet quod natura conceptui intellectus definitiuo respondet. Nam in definitione essentiali speciei includitur genus tanquam differentionis pars: ideo pars essentia speciei dicitur: non autem in definitione differentia: ponitur genus tanquam eius pars, neque de ipsa genus formaliter prædicatur, vt dicitur 3. Metaphys. alioquin in definitionibus esset negatio. Ideo genus non dicit partem essentia differentie, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicitur primo diuersa, quia in nullo communi conceptu obiectuali conueniunt. Sed occurrunt tria dubia.

Tex. c6. 10.

† D. 108.

† Cap.

In hoc autem, in sania Dauid de Diuinitate confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia: ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, & sic non essent simplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. hoc autem processit ex ignorantia, qua ne sciuit quid inter differentiam, & diuersitatem intersit. Differens enim (vt in 10. Metaphys. determinatur) dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo est differens, & diuersum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his querenda

¶ Primum est, Nam non dicitur aliquod relatum, quia aliquo sit tale, quod ad alterum, sicut ad correlatum referatur, non enim album est relatum, licet albedine sit album, ergo licet differens aliquo differat, non propter hoc est relatum cuius oppositum videtur Sanctus Thomas hic tenere, dum inquit, quod differens ad aliquid dicitur.

¶ Secundum est, quia non videtur distingui diuersum a differenti, eo modo quo hic ponitur. Nam sicut differens aliqua differentia differens est, ita & diuersum aliqua differentia differens est, & sic quæ ratione vnum dicitur ad aliquid, eadem ratione & reliquum.

¶ Tertium est. Materia, & Deus in ente conueniunt, ergo sunt differentia, quia vt inquit Philosophus 5. Meta. text. 15. Differentia sunt quæcunque diuersa sunt, idem aliquid essentia, aut numero, aut specie, aut genere, aut proportione: & de vno proportione, dat ibidem Sanctus Thomas exemplum de quantitate & qualitate in ente, ergo falsum est quod inquit Sanctus Thomas, ea in nullo conuenientiam habere, & differentia non esse.

Lecl. 10.

¶ Ad horum euidentiã considerandum est quod in eo quod videtur dicitur præter terminum ad quem referitur, necesse est esse aliquid, quod ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diuersum: in eo enim quod est simile, oportet esse relationem per quam assumitur alteri, & aliquam qualitatem quæ sit similitudinis fundamentum: simile enim aliqua similitudine simile est, & secundum aliquam qualitatem: quod autem negatiue dicitur, non indiget aliquo, quo negatiue dicitur, sed ex se ipso potest ab altero negari. Si ergo differens relatum sit, oportet in ipso esse aliquid quod a termino differt. Diuersum autem, quia absolute est, non importat, videlicet ex se, respectum ad alterum, non indiget aliquo, quo fit diuersum, sed seipso toto negari potest: propter hoc volens assignare Sanctus Thomas modum quo distinguantur, interposuit ex Aristotelis auctoritate vnum esse relatum, aliud absolute, ex quo sequitur in vno esse aliquid quod dicitur tale, in altero vero non. Ad aliquid ergo siue relatum ad duo dicitur, ad vnum videlicet tanquam ad terminum tantum, & correlatum ad alterum vero, tanquam ad rationem referendi. Patet enim dicitur ad finem, tanquam ad terminum: ad paternitatem autem, tanquam ad rationem referendi: patet enim paternitas est pater formaliter, & potentia, vel actus generandi, fundametaliter: differens ergo est relatum, quia dicitur ad id, quo differt, tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum: Diuersum autem non dicitur ad aliquid, tanquam ad rationem referendi.

¶ Ad primum itaque potest primo responderi, quod licet aliquid non sit relatum, quia aliquo sit tale, quo modo dicitur: Aliquod tamen ad aliquid dicitur, quia aliquo, est tale, tanquam rationem referendi, quod alio non conuenit, licet enim album sit album albedine, nomine tamen albi non importatur albedo, tanquam ratio ad alterum referendi.

¶ Potest secundo responderi, quod relatum & ad aliquid potest dupliciter accipi, sicut & absolute: dicitur ad aliquid absolute,

aut quia absolute a termino, sicut quantum non, n. quantum vt sic ad aliud, tanquam ad terminum de, aut quia absolute a subiecto, vel a forma, vel quocumque alio modo, ab alio, sicut substantia est absoluta a subiecto, & accidens a forma, qua sit tale. non, n. accidens aliqua forma sibi addita esse seipso.

¶ Similiter ergo ad aliquid dicitur, aut tanquam ad terminum tantum, aut tanquam ad subiectum, vel formam, aut quocumque alio modo: quod ad terminum tantum, quum ergo dicitur differens esse ad aliquid, sicut latium, vt dicitur primo sententiarum, accipitur ad aliquid, non tanquam ad terminum, quod est proprie ad aliquid, sed tanquam ad formam, quod largo modo dicitur potest ad aliquid. Differens .n. aliqua formam importat per quam differens est: idem autem non importat formam per quam sit diuersum, sed potest seipso esse diuersum: ideo dicitur absolute a forma. Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam ad formam: omne enim album, albedine est abbi, licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum. ¶ Hanc distinctionem ex Sancto Thomas 5. Meta. cap. de ad aliquid elicere possumus, vbi inquit, quod recte visus potest dici videtur, non in quantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed in quantum accidens vel potentia videns: relatio .n. respicit aliquid extrinsecum, non respicit subiectum, nisi in quantum est accidens. Sicut ergo visus, & ad visibile respectum habet, & ad videndum, licet in quantum proprie relatum, dicitur ad visibile: in quantum autem accidens vel potentia ad subiectum, vt sic etiam largo modo dici possit relatum, quia ad alterum respectum importat. Sed subiectum: ita differens importat respectum ad id a quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, & vt sic proprie est relatum: importat etiam respectum ad differentiam, tanquam ad formam per quam est differens: & sic largo modo potest dici ad aliquid, prout omne quomodocumque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici.

¶ Videtur hæc responsio esse magis ad mentem S. D. Nam prima quæst. 3. ar. 8. ad tertium inquit: vnde 5. Meta. Philosophum 10. Meta. diuersum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt: ex quo dat intelligere, quod pro eodem accipit absolute: & non importans formam a se distinctam qua sit tale, & similiter ad aliquid pro importante formam qua sit tale a se aliquo modo distinctam: primo etiam sententiarum, dist. 8. quæst. 1. ar. 2. ad tertium, declarat de mente Philosophi, quo modo diuersum sit absolute, & differens relatum: assignat pro ratione, quia omne differens aliquo differt, sed non omne diuersum: aliquo est diuersum.

¶ Ad secundum dicitur, quod diuersum & diuersitas negatiue dicitur, sicut non idem, & non identitas: vnde diuersum non est aliqua diuersitas diuersum, tanquam forma, sed tanquam negatiue forma.

¶ Aduertendum quoque, quod licet diuersum videatur relatiue, & ad aliquid dici (diuersum enim ab alio est diuersum) tamen illa propositio ab non importat terminum relationis, sed negationis: importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut quum dicitur, Socrates non existens, distinguatur a Platone non existente, non importatur ordo vnus ad alterum, sed negatio vnus ab altero: vnde diuersum non est relatum, sed absolute.

¶ Ad tertium dicitur, quod differentia, si proprie sumatur, dicitur inter illa quæ genere, aut specie distinguuntur, vt dicitur decimo Metaphysicæ, tex. 12. vnde non sufficit ad differentiam proprie dictam, vt aliqua in vno communi analogo, & proprie rationali conueniant, sed requiritur vt vnum quodque illorum sit in genere aliquo, aut specie: vnde inquit ibidem Philosophus decimo Metaphysicæ, quod oportet, vt illud quo aliqua differunt, sit aliquid idem in iis quæ non sic differunt: hoc autem est genus aut species.

Quod vero inquit Sanctus Thomas & Aristoteles, quod etiam...

Quod in Deo nulla sit compositio. Cap. 18.



X pramissis autem coela di potest, quod in Deo nulla sit compositio.

p. p. q. 3. ar. 7. & 8.

Nam in omni composito oportet esse actum & potentiam...

Super Cap. 18.

Quam excludit Sanctus Thomas a Deo potestatem passivam, consequenter, & compositionem excludit.

lib. 5. 18.

Circa primum duo facit. Primo excludit a Deo omnem compositionem...

nit posse ab invicem separari, licet aliquando ex particularibus...

competit: cum sit per se, necesse esse: non est ergo in eo aliqua compositio.

4 Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est...

5 Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilior, quanto simplicius...

cut ignis, qui nullam permissionem frigiditatis habet in genere...

Sed occurrit dubium circa istam propositionem. In quolibet genere...

D. 364.

tanquam per plures differentias contrahibile, ut patet ordinem...

6 Præterea. In omni composito, bonum non est huius vel illius partis...

Cap. 18.

Verum tamen, ut alius consideremus ordinem simplicitatis & compositionis rerum...

Sciendum secundum pro maiori evidentia istius simplicitatis formalis...

Sed tamen aduertendum, quod licet quanto aliquid est perfectius...

Actus, & nobilior, tanto minus habeat de potentialitate & diuer...

venitur; si ergo Deus est compositus, perfectio, & bonitas eius propria inuenitur in toto...

7 Item. Ante multitudinem oportet inuenire unitatem; in omni autem composito est multitudo...

ez que per se actu subsistunt. Dicitur secundo, quod etiam genus...

6 Sexto. Non esset primum & summum bonum, probatur consequentia...

Notandum hic est, quod primum & summum bonum, oportet ut sit ipsa bonitas...

7 Septimo. Omnem multitudinem præcedit unitas, ergo id quod omnia præcedit...

Super Cap. 19.



Præcedenti conclusioni deducitur correlatiue, qd in Deo nihil potest esse violentum, nisi sit in natura...

quod ab extrinseco principio fit, nulla in passio, ad illud inclinatione existere, imo existente inclinatione ad oppositum.

PROBATVR autem primo, Deus nihil suæ substantiæ additū habere potest, vt ex præcedentibus patet, ergo nihil in ipso esse potest violentum, aut præter naturam.

Secundo, in Deo non est necessitas ab alio, imo ipse aliis est causa necessitatis, ergo &c. probatur consequentia.

Tertio, nihil potest esse in Deo, præter illud quod sibi se ei conuenit, ergo nihil violentum potest in ipso esse.

Quarto, non potest Deus ab alio moueri, ergo nihil est in ipso violentum, patet consequenter ex violenti distinctione.

Quod in Deo nihil est violentum, nihilque præter naturam. Cap. 19.



hoc autem concluditur, qd in Deo nihil potest esse violentum, neque extra naturam.

Omne enim id in quo aliquid violentum & præter naturam inuenitur, aliquid sibi additum habet, nam quod est de substantia rei non potest esse violentum, nec præter naturam.

Amplius, necessitas coactionis, est necessitas ex alio, vel ab alio, in Deo autem non est necessitas ex alio, sed est seipsam necessarium, & causa necessitatis aliis: igitur in eo nihil est coactum.

Adhuc, vbi quæque est aliquid violentum, ubi potest esse aliquid præter illud, quod rei per se conuenit: nam violentum contrariatur ei, quod est secundum naturam, sed in Deo non est possibile aliquid esse præter id, quod secundum se ei conuenit: cum secundum se sit necesse esse (vt ostensum est), non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

Item, Omne in quo est aliquid violentum, vel innaturale, non potest moueri ab alio (nam violentum est cuius principium est extra) nil conferentem vim passio. Deus autem est omnino immobilis (vt ostensum est) igitur non potest in eo esse aliquid violentum, vel innaturale.

Super Cap. 20.



OSTENDITVR quod in Deo non potest esse violentum, nisi sit in natura, & certior habetur cognitio particulariter vult diuersas compositiones excludere.

Circa hoc autem duo faciunt: Primo, excludit compositiones quibus aliquid dicitur compositum ex aliquibus. Secundo, co-

positionem, quæ aliquid dicitur compositum cum alio, cap. 16. Circa primum quinquem facit: Primo, excludit compositionem quantitativam. Secundo, compositionem ex supposito & natura, cap. 21. Tertio, compositionem ex esse & essentia, cap. 22. Quarto, compositionem ex subiecto & accidente, cap. 23. Quinto, compositionem ex genere, & differentia, cap. 24.

Quod Deus non est corpus. Cap. 20.



diuiditur autem ostenditur, qd Deus non est corpus. Omne enim corpus cum sit continuum, compositum est, & partes habens: Deus autem non est compositus, vt ostensum est, igitur corpus non est.

Pro: Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia diuisibile in infinitum, numerus autem in infinitum est augmentabilis. omne autem corpus est quantum, ergo omne corpus est in potentia: Deus autem non est in potentia, sed actus purus, vt ostensum est, ergo Deus non est corpus.

Adhuc si Deus est corpus, oportet, quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, vt Philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt: non autem est corpus naturale, cum sit immobilis, vt ostensum est, igitur corpus naturale mobile est: Deus igitur non est corpus.

Amplius, Omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in 1. cal. & mun. quodlibet autem corpus finitum intellectus, & imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus & imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitant: & sic Deus non est maior in intellectu nostro, quod est inconueniens: non est igitur corpus.

ne potentia passiva. Primam potentiam non repugnantiam non inconuenientem Deo attribueret, puta, quod Deus sit in potentia ad productionem alterius mundi, quia potentia actiua perfectionem dicit, sed bene inconueniens est Deo attribueret secundam potentiam, eo quod potentia passiva in quantum huiusmodi, dicit imperfectionem: potentia autem non repugnantiam ad diuisionem, in continuo, fundatur super ratione potentie passivæ, ideo hanc Deo attribueret inconueniens. Cum enim sit per seipsum necessitate esse, non solum non habet in se naturalem potentiam ad patiendum diuisionem, verum etiam nihil in ipso esse potest, per quod in quantum illud habet, sit in potentia quomodo cunq; vt diuidatur.

Tertio, aut est corpus mathematicum, aut naturale: non primum, quia illud non per se existit, cum sit accidens: non etiam secundum, cum omne tale sit mobile, eo quod natura principium motus sit, Deus autem sit immobilis, ergo non est corpus.

Quarto, tunc intellectus & cogitatio nostra aliquid maius Deo cogitare possit, & sic Deus non esset maior intellectu nostro: probatur consequentia, quia quolibet finito, maius cogitari potest. Omne autem corpus, tam rectum, quam circulare, est finitum.

Aduertendum

Aduertendum quod non est contradictio inter id quod hic dicitur, & quod dicitur in superioribus, cap. 11 quia in quantum hic pro inuenienti habetur quod Deo aliquid maius possit cogitari, ibi vero pro inconuenienti non habetur. Nam vt ibidem diximus, non admittit esse in rerum natura aliquid quo maius cogitari non possit, non est inconueniens Deo maius aliquid posse cogitari, in quo sensu superius est locutus.

Adhuc. Cognitio intellectiua certior est, quam sensitua. Inuenitur autem aliquid obiectum sensus in rerum natura, ergo & intellectus, sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut & distinctio, ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens: omne autem corpus in rebus existens est sensibile: igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius: si igitur Deus est corpus, non erit primum, & maximum ens.

Præterea. Quolibet corpore non viuentem res viuentem corpore quolibet autem corpore viuentem sua vita est nobilior, cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem: id ergo quod nihil est nobilius, corpus non est: hoc autem est Deus: ergo non est corpus.

Item. Inueniuntur rationes Physilosophorum ad idem finem, quod est certior, quæ sensitua: consideranda est, quæ certitudo, si proprie sumatur, vt inquit S. Tho. 3. d. 26. q. 2. ar. 4. est firmitas adhesionis potentie cognoscitiue ad suum cognoscibile. Dupliciter autem possumus cognitionem intellectiuiam, & sensitiuam comparare. Vno modo vtræque respectu proprii obiecti considerando alio modo considerando vtræque in ordine ad substantias sensibiles, quæ sub sensu, & sub intellectu cadunt. Si primo modo loquamur. Dico primo, quod membris omnibus indimentis non est maior certitudo ex parte potentie in intellectu, quæ in sensitua. Sicut enim intellectus semper est verus circa quod est, ita sensus circa proprium sensibile. Et ideo ita firmiter adhæret sensus suo sensibili proprio, sicut intellectus intelligibili. Dico secundo, quod maior est certitudo cognitionis intellectiuiæ, quæ sitit ex parte obiecti, quia obiectum intellectus quod est quod quid est, perfectius, & inuariabilius est obiecto sensus: ideo quæ certitudo est ex se, naturæ est facere maiorem certitudinem in intellectu, quam sensibile, quod est multipliciter variabile in sensu. Dico tertio, si absolute considerentur, adhuc certior est intellectiua cognitio. Sensitiua enim ex multis causis impeditur per accidens a certitudine potest, puta ab organi indispotione, & mediæ, ac etiã ex indebita distantia, aut propinquitate. Intellectus autem quæuis ex interuentu compositionis decipi potest, vt dicitur 3. de anima, tñ non tot causis sicut sensus potest impedi. Si secundo modo comparentur, certior etiam est intellectiua cognitio, quia sensus ipsam rei substantiam non penetrat, sed eius tantum extrinseca percipit accidentia: intellectus autem ad rei intimam procedit, ex quo de re maior nascitur certitudo, quæ ex sola sensus perceptione. Cum ergo pluribus modis intellectiua cognitio sit certior sensitua, propositio S. Th. absolute vera est, licet aliquam habeat exceptionem, vt ex primo dicto patet.

Sed occurrit dubium, licet nãq; obiectum intellectus sit prius, & nobilius obiecto sensus, non tamen videtur sequi, quod aliquid sit prius corpore. Dicitur enim, quod in corpore sensibili saluatur ratio obiecti sensus. Accidit enim sensibilia, & ratio obiecti intellectus. Sed quid est substantia? Et in ipso corpore id quod est obiectum intellectus, est nobilius eo quod est obiectum sensus, sicut substantia nobilior est accidente.

Respondetur, quod fundamentum rationis Sancti Thomæ videtur hoc esse, quod sicut intellectus est certior sensu, ita omnino supra sensum eleuatus, ita oportet esse intelligibile aliquid in rerum natura omnino supra sensibilia eleuatum, quod ad corpus, vt præscindit ab anima, siue secundum rem, siue secundum rationem (hoc enim ad propositum nihil refert) sicut actus ad potentiam comparatur. Si autem acciperetur corpus viuentem non pro parte duntaxat, quæ ab anima viuificatur, sed pro composito ex anima & corpore, sic anima non esset viuentem nobilior, cum pars non sit toto nobilior, imo imperfectior.

Illud etiam quod inquit Sanctus Thomas, rem viuentem esse nobiliorem corpore non viuentem, intelligendum est simpliciter & absolute secundum quid tamen potest aliquid corpus non viuentem esse nobilior viuentem. Cum enim rei nobilitas a forma sumatur, sique anima ex propria ratione nobilior forma dante tantum esse corporeum, sequitur rem animatam simpliciter rem animatam nobiliorem esse, sed quia potest esse, vt nobilior forma secundum substantiam, sit imperfectior secundum aliquam particularem rationem, puta secundum quod corpus informat, quia ignobilius modo informat, sicut inquit S. Tho. 1. par. q. 70. ar. 3. ad secundum. & potentia, q. 6. ar. 6. ad decimum tertium, de anima intellectiua, quod est nobilior secundum se forma calis, si calum est inanimatum, non autem secundum quod corpus informat, cum illa det esse incorruptibile, anima autem corruptibile per comparationem ad corpus: idcirco non inconuenit non viuentem secundum aliquam particularem rationem esse nobilior viuentem: sic dicimus huiusmodi esse simpliciter nobiliorem celo, secundum quid autem celum nobilior esse iustitiam: nec obstat, quod celum est causa eius, quia non est causa principalis, sed instrumentum intelligentie mouentis.

Quantum ad secundum ponit quatuor rationes Physilosophorum, quibus ex æternitate motus, probatur quod nec est corpus, neque virtus in corpore. Prima ratio est ista. Deus est primus motor cæli omnino immobilis, per se, scilicet & per accidens, cum moueat motu sempiterno, ergo non est corpus, neque virtus in corpore. probatur consequentia, quia nullum corpus mouet, nisi moueatur, cum oportet mouens & motum esse simul: similiter nulla virtus in corpore mouet nisi per accidens moueatur: ista ratio sumitur partim ex 7. & partim ex 8. Physicorum.

Ad euentiam huius rationis, consideranda primo, quod ista propositio, nullum corpus mouet localiter, nisi moueatur, intelligenda est hoc loco de motu pure locali, in quo vnum corpus mouetur ab alio, non per impressionem aliquis forme, quæ sit

tum, quod inquam neque per se, neque per accidens sensibile sit, propter coniunctionem cum sensibili per se: quid dicitur autem rei sensibilibus licet per se solo intellectu perceptibilis sit, per accidens tamen, sub sensu cadit, vt dicitur 2. de anima: ideo supra ipsam oportet aliud intelligibile esse.

ostendendum procedentes ex æternitate motus in hunc modum. In omni motu sempiterno, oportet quod primum mouens non moueatur neque per se, neque per accidens (sicut ex supradictis patet). Corpus autem cæli mouetur circulariter motu sempiterno, ergo primus motor eius non mouetur, neque per se, neque per accidens: nullum autem corpus mouet localiter nisi moueatur: eo quod oportet motum, & mouens esse simul: sic corpus mouens moueri oportet, ad hoc, quod sit simul cum corpore motore. Nulla etiam virtus in corpore mouet, nisi per accidens moueatur, quia motor corpore mouetur per accidens virtus corporis, ergo primus motor cæli non est corpus, neque virtus in corpore: hoc autem ad quod ultimo reducit motus cæli sicut ad primum mouens immobile, est Deus: Deus igitur non est corpus.

Secundo, Deo nihil est nobilior, ergo non est corpus: probatur consequenter, quia cum corpore non viuentem viuentem autem vita sit nobilior, eo quod viuentem per vitam habens supra alia corpora nobilitatem, omne corpus habebit aliquid nobilior se.

Aduertendum, quod nomine vitæ S. Tho. hoc loco accipit animam quæ corpus viuificat, & corpus accipit absolute, vt est corpus, vt scilicet habens esse corporeum, & vt ab anima distinguatur: vt anima est: Ideo hæc ratio probatur Deum non esse corpus, vt contra animam distinguatur, non autem vt habet vitam, etiam dicitur corpus. Ad hunc sensum sequitur, quod quolibet corpore siue viuentem, siue non viuentem, est aliquid prius, scilicet ipsa anima

quæ ad corpus, vt præscindit ab anima, siue secundum rem, siue secundum rationem (hoc enim ad propositum nihil refert) sicut actus ad potentiam comparatur. Si autem acciperetur corpus viuentem non pro parte duntaxat, quæ ab anima viuificatur, sed pro composito ex anima & corpore, sic anima non esset viuentem nobilior, cum pars non sit toto nobilior, imo imperfectior.

Illud etiam quod inquit Sanctus Thomas, rem viuentem esse nobiliorem corpore non viuentem, intelligendum est simpliciter & absolute secundum quid tamen potest aliquid corpus non viuentem esse nobilior viuentem. Cum enim rei nobilitas a forma sumatur, sique anima ex propria ratione nobilior forma dante tantum esse corporeum, sequitur rem animatam simpliciter rem animatam nobiliorem esse, sed quia potest esse, vt nobilior forma secundum substantiam, sit imperfectior secundum aliquam particularem rationem, puta secundum quod corpus informat, quia ignobilius modo informat, sicut inquit S. Tho. 1. par. q. 70. ar. 3. ad secundum. & potentia, q. 6. ar. 6. ad decimum tertium, de anima intellectiua, quod est nobilior secundum se forma calis, si calum est inanimatum, non autem secundum quod corpus informat, cum illa det esse incorruptibile, anima autem corruptibile per comparationem ad corpus: idcirco non inconuenit non viuentem secundum aliquam particularem rationem esse nobilior viuentem: sic dicimus huiusmodi esse simpliciter nobiliorem celo, secundum quid autem celum nobilior esse iustitiam: nec obstat, quod celum est causa eius, quia non est causa principalis, sed instrumentum intelligentie mouentis.

Quantum ad secundum ponit quatuor rationes Physilosophorum, quibus ex æternitate motus, probatur quod nec est corpus, neque virtus in corpore. Prima ratio est ista. Deus est primus motor cæli omnino immobilis, per se, scilicet & per accidens, cum moueat motu sempiterno, ergo non est corpus, neque virtus in corpore. probatur consequentia, quia nullum corpus mouet, nisi moueatur, cum oportet mouens & motum esse simul: similiter nulla virtus in corpore mouet nisi per accidens moueatur: ista ratio sumitur partim ex 7. & partim ex 8. Physicorum.

Ad euentiam huius rationis, consideranda primo, quod ista propositio, nullum corpus mouet localiter, nisi moueatur, intelligenda est hoc loco de motu pure locali, in quo vnum corpus mouetur ab alio, non per impressionem aliquis forme, quæ sit

2. de anim tex. c. 63.

Cap. 13.

7. Phy. re. c. 9. & seq.

8. Phy. te. c. 51.

Cap. 13.

Cap. 13.

8. Phy. r. c. 32. & seq.

3. Met. com. 17.

Cap. 1.

Cap. 1.

1. 2. 4. 4.

1. 2. 4. 4.

Tex. c. 26.

4. prin.

Quaest. 3.

Hæc rō hñ 8. Phy. tex. com. vlti.

3. phy. tex. 39. & sequē 110us. 1. celi 2. tex. cō 35. vsq; ad 73.

Cap. 13.

principium formale motus, sed per solum mouētis impulsū. Cum enim oporteat mouens. i. immediatum, & motum esse simul, de quo 7. Phy. satis diximus, non potest mobile mutare locum, nisi & mouens locum mutet aut secundum totum, aut secundum partem. Si enim a mobili transeunte de vno loco ad alium, mouens non mutaret locum, iam mouens non esset simul cum moto. Secundum hanc gloss. soluitur instantia de generante grauiā & leuia, & de magnete ferum trahente, & similibus, quoniam ista mouent imprimendo formam per quam mouentur mobilia, non autem per solum impulsū & ab extrinsecō mouentur, generans grauiā, dando illis grauitatem, qua descendunt, & magnes mouet ferum, imprimendo illi qualitatē qua ad ipsum mouetur.

8 Adhuc. Nulla potentia finita est potentia in magnitudine: potentia primi motoris est potentia infinita, ergo non est in aliqua magnitudine: & sic deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur, Si potentia alicuius magnitudinis est infinita, aut ergo erit magnitudinis finita, aut infinita, magitudinis infinita nulla est (vt probatur in 3. Physic. & in 1. cæ. & mun.) magnitudinis autem finitæ, non est possibile esse potētiam infinitam: & sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita. Quod autē in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalē effectū quē facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori, qualiscunque sit ille effectus, siue sit secundum alte-

rationem, siue secundum motū localem, siue secundum quemcunque alium motum, sed potentia infinita est maior omni potentia finita: ergo oportet, quod in minori tempore perficiat effectum velocius mouendo, quāam potentia quæcunque finita. Nec potest esse, q̄ in minori quodam sit tempore Relinquitur, q̄ hoc erit in indiuisibili tēpore. Et sic mouere, & moueri, & motus erunt in instanti, cuius contrarium demonstratum est in 6. Physic. Quod autē non possit potentia infinita magnitudinis finitæ mouere in tēpore, sic probatur. Sit potentia infinita, quæ est A, accipiat, aut pars eius, quæ est A, B: pars igitur ista mouebit in tempore maiore oportebit tamē esse aliquam proportionem huius tēporis ad tempus in quo mouet tota potentia, cum vtrumque tempus sit finitum. Sint igitur

¶ Sed q̄ ista responsio non sit ad mentem Aristot. arguitur. Eodem accipitur in propositione de qua est sermo potentia finita, quo modo accipit potentia infinita in conclusione p̄ ipsam probanda. f. potentia primi motoris est infinita, quia terminatur in præmissis & conclusione sunt in eodem significato accipienda in dicta conclusione accipitur potentia infinita, nō tantum duratione, sed in tēpore etiam, & in vigore: ergo etiam in præmissis accipienda est potentia infinita in vigore non tantum in duratione. Probatur minor ex processu Arist. Nā probat primū motorem non esse in magnitudine, arguendo, quia potentia infinita non potest esse in magnitudine, Deus autem est potentia infinita: maiorem vero probat quā ad magnitudinem finitam, quia si virtus infinita esset in magnitudine finita, in non tēpore moueret: hoc autem non sequitur ex infinita duratione potētis, sed ex infinitate vigoris, ergo in illa propositione accipitur potentia infinita in vigore, non autē in duratione tantum, nisi velimus Arist. æquiuocasse in maiori, accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundum durationem.

¶ Sed contra hanc expositionem antequam ad dubium respondamus, ex Arist. processu 12. Metaph. oritur dubium. Nam cū primæ substantiæ perfectionē ostendisset, tex. 42. Inquirat vtrum ponendum sit, vnam duntaxat huius substantiam esse an plures: tex. vero 43. concludit, oportere tot substantias esse huius, quot lationes astrorum sunt propter prædictam causam. Quod exponens S. Thom. inquit, quia. f. mouent motu sempiterno, & per consequens virtute in finita.

¶ Ex quibus duplex contra nostram interpretationē habet rō. Prima est, quia sunt plures substantiæ eiusdem conditionis cum prima, sed non possunt esse plures habentes potentiam in finitam secundum vigorem, ergo & prima non est infinita secundum vigorem, sed tantum secundum durationē, ergo male exponitur illa conclusio, Primus motor est infinitæ potētis secundum vigorem.

¶ Secunda est, quia sunt tot, quot lationes astrorum propter assignatam causam de primo motore secundum Philosophum, quia scilicet mouent motu sempiterno, & virtute per consequens infinita, sed non sunt plures infinitæ potētis secundum vigorem, sed tantum duratione infinitæ, ergo & causa assignata de primo motore, quod non sit in magnitudine, quia. f. est potētis infinitæ, intelligenda est de infinitate durationis, non autem de vigoris infinitate.

¶ Ad hanc obiectio nem, quæ videtur & contra Arist. esse, & contra S. Tho. ab aliquibus phidetur, q̄ illa propositio assumpta ab Arist. Nulla potentia finita potest mouere tpe infinito, sic est intelligenda. f. q̄ nulla potētia habet durationem finitam potest mouere mobile finitū in duratione tpe infinito. Sic autē accepta propositione probanda, patet q̄ pars potētis durationis, quæ. f. minus durat, mouet partē mobilis quantum ad eius durationem in minori tpe. Ex quibus habetur, q̄ non potest tps motus esse perpetuum, & mouens & motum corruptibilia. Quod ergo adducitur 6. Physic. non est ad propositū, quia ibi intelligitur quantum ad intentionē, in hac autē ratione legemur quantum ad extensionem durationis.

¶ Sed q̄ ista responsio non sit ad mentem Aristot. arguitur. Eodem accipitur in propositione de qua est sermo potentia finita, quo modo accipit potentia infinita in conclusione p̄ ipsam probanda. f. potentia primi motoris est infinita, quia terminatur in præmissis & conclusione sunt in eodem significato accipienda in dicta conclusione accipitur potentia infinita, nō tantum duratione, sed in tēpore etiam, & in vigore: ergo etiam in præmissis accipienda est potentia infinita in vigore non tantum in duratione. Probatur minor ex processu Arist. Nā probat primū motorem non esse in magnitudine, arguendo, quia potentia infinita non potest esse in magnitudine, Deus autem est potentia infinita: maiorem vero probat quā ad magnitudinem finitam, quia si virtus infinita esset in magnitudine finita, in non tēpore moueret: hoc autem non sequitur ex infinita duratione potētis, sed ex infinitate vigoris, ergo in illa propositione accipitur potentia infinita in vigore, non autē in duratione tantum, nisi velimus Arist. æquiuocasse in maiori, accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundum durationem.

¶ Sed contra hanc expositionem antequam ad dubium respondamus, ex Arist. processu 12. Metaph. oritur dubium. Nam cū primæ substantiæ perfectionē ostendisset, tex. 42. Inquirat vtrum ponendum sit, vnam duntaxat huius substantiam esse an plures: tex. vero 43. concludit, oportere tot substantias esse huius, quot lationes astrorum sunt propter prædictam causam. Quod exponens S. Thom. inquit, quia. f. mouent motu sempiterno, & per consequens virtute in finita.

¶ Ex quibus duplex contra nostram interpretationē habet rō. Prima est, quia sunt plures substantiæ eiusdem conditionis cum prima, sed non possunt esse plures habentes potentiam in finitam secundum vigorem, ergo & prima non est infinita secundum vigorem, sed tantum secundum durationē, ergo male exponitur illa conclusio, Primus motor est infinitæ potētis secundum vigorem.

¶ Secunda est, quia sunt tot, quot lationes astrorum propter assignatam causam de primo motore secundum Philosophum, quia scilicet mouent motu sempiterno, & virtute per consequens infinita, sed non sunt plures infinitæ potētis secundum vigorem, sed tantum duratione infinitæ, ergo & causa assignata de primo motore, quod non sit in magnitudine, quia. f. est potētis infinitæ, intelligenda est de infinitate durationis, non autem de vigoris infinitate.

¶ Ad

Tex. 43.

Cap. 4.

Tex. cō. 42.

Vbi sup. tex. cō. 78.

8. Phy. com. 79.

Lectio.

Lect. 21. supra tex. 79.

¶ Ad hanc evidentiam considerandum est, quod cum philosophus ostenderit 12. Metaph. oportere esse vnam substantiam, omnino separatam, & primam, conditiones quæ primæ illi substantiæ attribuantur in quantum prima est, alij conuenire non possunt, cum plures non sint primæ, sicut quæ homini conueniunt, in quantum est homo, non conueniunt non hominibus. Cū ergo habere potentiam infinitam intensiue conueniat primæ substantiæ, in quantum est prima, sicut & esse optimum, & nobilissimum (vt in seruis ostenditur) ideo alij calorum motoribus conuenire idipsum nō potest, cū primæ substantiæ rationē non habeat: Alia autem conditiones, non conueniunt illi vt prima est, possunt & alij habentibus secundum vniuersitatem conuenire.

Cū ergo Philosophus inquit, Vtrum sit vna talis substantia, an plures, non est sensus. Vtrum sit vna, quæ habeat omnes conditiones superius de prima demonstratas, an sint plures tales, quia certum est, vnam tantum esse primam. Sed cū immediatē concluditur esse primam substantiam sempiternam, & immobilem, separatam a sensibilibus, non existētem in magnitudine, & impassibilem ac inalterabilem, inquit, an sit vna tantum talis. f. sempiterna, immobilis & impassibilis, id quod ex verbis S. Tho. constare potest. In principio enim lect. inquit, Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiæ immaterialis, hic inquit de vnitare vel multitudine eius, intelligit substantiæ immaterialis.

¶ Per hoc patet ad primam rationem responsio. Dicitur enim quod apud Philosophum sunt plures substantiæ eiusdem conditionis cum prima, quantum ad immaterialitatem, sempiternitatem, & impassibilitatem, non autē quantum ad omnes conditiones. ¶ Ad secundam dicitur, quod dum inquit, Philosophus esse plures propter prædictam causam, nō refert causam propter quam, prima substantia non est in magnitudine, sed causam immediatē dictam in tex. cōm. 29. quia. f. motum sempiternum a sempiterna substantia esse necesse est, & secundum se immobili, & vnum motum oportet ab vno motore esse. Vnde quod inquit Sanct. Thom. quod mouent virtute infinita, intelligendum est non secundum vigorem infinitam, quod solum primæ causæ conuenit, sed secundum durationem, quia enim mouent in infinito tempore, virtutem motiuam earum, necesse est esse infinite durationis, siue esse sempiternam, quod idem est. Ideo oportet, & ipsa esse substantias duratione infinitas siue sempiternas.

¶ Ad dubium ergo principale redeundo, iuxta doctrinam S. T. 8. Physic. responderi potest. ¶ Primo, quod Arist. loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim maius tempus requiritur ad hoc, vt totum mobile signum aliquod magnitudinis pertranseat, quā vt illud pertranseat eius pars. Obiectio autem procedit de toto & parte absolute sumptis, non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

¶ Sed contra istam responsionem instatur. ¶ Tum quia Arist. nullam mentionem de spatio facit, sed esse tantum tria inquit, mouens, quod mouetur & tempus.

hæc duo tempora in decupla proportione se adinuicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam prædictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum maior potentia in minori tēpore moueat. si ergo addatur decuplum illa potentia mouebit in tempore, quod erit decima pars tēporis, in quo mouebat prima pars accepta infinitæ potētis, scilicet A, B: & tamē hæc potentia quæ est decuplum eius, est proportio finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur, quod in eodem tempore mouet potentia finita, & infinita, quod est impossibile: non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ, potest mouere in tempore aliquo.

¶ Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita, potest moueri tempore infinito, sed potētia primi motoris, mouet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus. er-

¶ Tum quia abscessa parte a toto, velocitas attendetur per punctum medium partis, & totius, non respectu puncti in spatio, sed totius spatij.

¶ Tum quia Arist. loquitur tam in motu circulari, q̄ in motu recto: in circulari autem, motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

¶ Ad horum evidentiam considerandū est, quod cum tempus motus dupliciter dividatur, secundum spates magnitudinis, super quam sit motus, secundum quod totum mobile prius pertranseat vnam partem magnitudinis quā totā. Et secundum partes motus, secundum quod aliquid signū magnitudinis prius pertranseat vna pars mobilis quā tota, & prius vna pars quā alia, in 7. Physic. vt inquit S. Tho. 8. eundem comparatur tota potentia ad partem potētis, secundum quod tempus motus diuiditur, ad diuisionem magnitudinis: est enim verum, quod in quanto mouere totum mobile a tota potentia motum, pertranseat aliquam magnitudinem, in tanto pars mobilis a parte potētis mota, eandem magnitudinem pertranseat. Qualis. n. est proportio totius potētis ad totum mobile, talis est proportio partis mouētis ad partem mobilis, si partes mouētis, & mobilis proportionabiliter sumantur.

In 8. autem Physic. accipit Philosophus tempus, secundum quod diuiditur ad diuisionem mobilis. Nam si potentia constituta ex decem partibus, vt inquit Albert. ex quibus habet vt in decem horis totum mobile moueat, in vnaquaque hora, videlicet vnam partem mobilis, faciendo signum aliquod pertranseat, certum est, quod vna pars potētis existens in vna parte mouētis, faciet vnam partem mobilis in vna hora dictum signum pertranseat, & vniuersaliter verum est hoc modo: tempus diuidendo, quod maior potentia in maiori tempore mouebit, & minor in minori.

¶ Ad primam ergo instantiam respondetur, quod Philosophus enumerat ea tantum, quorum diuisione ad suam rationem indigebat, mouens, quod mouetur, & tempus: magnitudinis autem diuisione non indigebat, cum motus acciperetur per comparationem ad determinatum eius signum: ideo magnitudinem non enumerauit.

¶ Ad secundam dicitur, q̄ licet parte abscessa a potentia attendatur velocitas, penes punctum medium partis, & totius respectu spatij, si tempus ad diuisionem spatij diuidatur, si tamen diuidatur tempus ad diuisionem mobilis, velocitas attendetur respectu determinati signi in magnitudine.

¶ Ad tertiam dicitur, quod etiam in motu circulari, pars in minori tempore pertranseat aliquod signum magnitudinis, aut realis, aut imaginariæ, quā totum. Nam in inferioribus sphaeris, aliqua pars orbis, puta corpus planetæ, pertranseat aliquod signum superioris orbis, in minori tempore quā totus orbis, & suprema sphaera, pertranseat prius secundum partem, & in minori tempore, aliquod signum superioris orbis imaginariæ, quā secundum totum.

¶ Secundo ad principale dubium responderi potest, quod S. Tho. hoc loco non accipit partem mouētis, in ordine ad partem

Lectio. 9.

8. Phy. trac. 4. cap. 1.

tem mobilis vt Aristo. accepit, sed comparando tantum ad motus durationem. Quanto enim virtus est maior, tanto magis potest suum motum, suamque operationem continuare, quod intelligendum est de virtute per se, non autem per accidens conueniente rei: quanto, n. ignis fuerit maior virtute, tanto magis calefactionem continuare potest, & sic de alijs: ideo pars illius virtutis, tanquam minor virtus, minus poterit motum continuare. Ex quo apparet instantiam illam contra S. Th. rationem nullo modo militare, cum illam propositionem non assumat, que impugnat.

¶ Secunda obiectio quam S. Thom. contra rationem Arist. inducit, est ista. Posset enim aliquis dicere, quod quomodo corpus diuidatur, ali qua tamen virtus esse potest in corpore, quae non diuiditur diuiso corpore, sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit, quae probatur nullam potentiam finitam posse in infinito tempore mouere, procedit. n. ex hac suppositione, quod in parte corporis pars etiam potentiae sit.

¶ Respondetur, quod non per totum rationis principium processum, probatur Deum non esse coniunctum corpori, vt anima rationalis humano corpori iuncta est, hoc enim alterius rationis est, sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quae diuiditur ad corporis diuisionem. Sic n. constat, quod omnis talis virtus, minor est in parte corporis quam in toto.

¶ Considerandum autem ad huiusmodi maiore intelligentiam, quod solus marum quibus aliquid operatur, aliqua secundum se indiuisibilis est, & in subiecto indiuisibiliter recipitur, & hoc est quod tota est in toto, tanquam in adequato subiecto, & tota est in qualibet parte sui adequati subiecti, sicut anima in toto in humano corpore, & talis non diuiditur ad diuisionem subiecti: nam si in qualibet parte est tota, non potest vna eius pars, in vna parte subiecti esse, & alia in alia parte. Aliqua vero licet secundum se quidem indiuisibilis sit in subiecto tamen diuisionem per accidens capit, & extensionem, sicut albedo, sicut color, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent, omni quantitate diuisione carerent, in subiecto autem non sic sunt, quasi totum sit in toto, & totum in qualibet parte: sed totum est in toto, & pars in parte. Vnde & ad subiecti diuisionem & ipsa diuiduntur, tales dicuntur virtutes materiales. Et de numero talium virtutum materialium, non esse Deum hac ratione probatur.

¶ Tertia obiectio est, quia si corporis cuiuslibet potentia finita est, & per potentiam finitam, non potest aliquid in infinito tempore durare, sequitur corpus caeleste corruptibile esse.

¶ Ad hanc obiectioem primo S. Th. aliorum responsiones inducit, & eas reprobat, secundo veram solutionem ponit. Respondet quidam, s. Alexander, vt inducit Com. 8. Phy. com. 41. de cuius opinione ibidem laus, inquitur a S. Th. quod caeleste corpus, secundum se quidem potest deficere: ab alio vero, quod infinita est potentia, suae durationis perpetuitatem acquirit. Cui responsioni Platonis verba in Thimaeo, quae etiam a simplici in primo caeli adducuntur, fere videntur.

¶ Sed contra eam arguitur ratione Com. 12. Metaph. com. 41. Nam impossibile est apud Auer. vt quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirit, sequeretur enim, quod corruptibile mutaretur in incorruptibile.

¶ Ideo secunda est ipsius Comment. responsio inueniens, quod in caelo non est potentia ad esse, sed tantum ad vbi, secundum

Philosophum. 8. Metaph. tex. 12. ideo non est etiam in eo potentia ad non esse, vnde ratio non concludit, quae supponit in caelo potentiam ad esse inueniri.

¶ Contra hanc responsionem arguit S. Th. quia admissio, quod in corpore caelesti, non sit potentia passiva ad esse, est tamen in eo potentia quasi actiua, quae est virtus essendi. Vnde primo cal. inquit Aristot. rex. 20. quod caelum habet virtutem, vt sit semper.

¶ Aduertendum p. illa Co. propositio, ne, quod ex se potest non esse, ab alio per perpetuitatem acquirere non potest, quod corruptibile, & incorruptibile opposita sunt, & genere distinguuntur, vt dicit 10. Metaph. quando ab intrinseco, & essentiali principio prouenit. Et quia vna genus, in alterum transmutari non potest, ideo quod est naturam corruptibile siue potens non esse, non potest incorruptibile essentialiter fieri, sed quod aliquod secundum naturam corruptibile, perpetuum per aliquod superadditum fiat, hoc inconueniens non est. Vt inquit S. Thom. 2. Sent. dist. 19. art. 2. & de malo q. 5. artic. 5. ad 10. semper enim remanet secundum naturam corruptibile. Propositio ergo com. si intelligatur ad hunc sensum, quod impossibile est, vt quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem super essentialia principia suadentem acquirat, vera est. Si autem, quod etiam per aliquod superadditum essentia perpetuitatem acquirere non possit, falsa est.

¶ Aduertendum etiam in ratione contra Com. quod S. Th. non admittit, tanquam illud verum putet, in caelo non esse potentiam ad esse, cum ipse teneat caelum ex materia & forma compositum esse, vt patet 8. Physicor. Lect. 21. & vt fortassis inferius declarabitur, sed tanquam in responsione Commenta. pro vero assumptum, cuius etiam veritas si concedatur, responsio difficultatem non euacuat.

¶ Circa illud quod inquit S. Thom. quod in corpore caelesti est quasi potentia actiua, quae est virtus essendi. Notandum, quod virtus essendi ad potentiam formae pertinet, non ad potentiam materiae, vt inquit S. Thom. 1. c. 1. lect. 6. forma enim secundum sui conditionem dat esse materiae, & diuersae formae dant diuersa esse. Vnde Aliqua dant esse corruptibile, aliqua vero incorruptibile. Aliqua magis duratium, aliqua minus, loquendo de esse variabili. Huius autem aliam rationem, quaerere non oportet, nisi ipsam formae naturam, licet & conditio materiae concurrat, quae tamen propter naturam, & conditionem formae talis sit, necesse est, non autem e contra. Materia enim propter formam est, non autem forma propter materiam. Quia ergo, forma non est principium effectuum proprie, sed tamen ad actiui principij causalitatem appropinquat, cum videamus omne agens, per aliquam formam operari, ideo inquit S. Thom. virtutem essendi esse quasi actiuam potentiam, non autem simpliciter actiuam.

¶ Secundo, suam ponit responsionem, & dicit duo. Primo, quod quia motus secundum sui rationem, quantitatem habet, & extensionem, ideo duratio eius infinita, potentiam mouentem in finitam requirit. Secundo, quod licet corpus finitum in infinito duret, non oportet tamen vt virtus essendi, sit in finita in infinito corpore, quia esse, extensionem quantitatis non habet, praecipue in re cuius esse est inuariabile, sicut est caelum, & ideo non attenditur a tempore, nisi per accidens. Non differt. n. quod virtutem essendi aliquid duret per instans, aut in finito tempore.

¶ Ad huius responsionis euidenciam considerandum est, quod quanto

quanto virtus causa maior est & perfectior, tanto effectum sibi per se correspondentem maiorem, perfectioremque facit, & e contra, quanto effectus per se perfectior est, tanto causam perfectiorem, efficaciorumque requirit: oportet enim causas effectibus proportionatas esse.

¶ Cum ergo motus sit, per se effectus motiua virtutis, cui per se conuenit, extensio ac duratio successiua, atque iccirco quatio fuerit motus maioris duratio nis, tanto secundum hanc durationis rationem perfectior existat, ideo maiorem virtutem in causa motiua, motus qui fuerit maioris durationis exposcit, & si fuerit duratio in finitum, infinitam virtutem requirit, alioquin perfectioni effectus, per se causa perfectio non responderet: circo bene inquit S. Th. durationem in finitam motus, potentiam mouentem infinitam requirere. Loquitur autem de potentia mouente, quae est prima, non autem de potentia mouente, quae est proxima, & quasi instrumentum primae causae, vt 8. Physic. declarat.

¶ Sciendum etiam, quod cum tempus primo, & per se sit mensura motus, sub tempore cadit vnum quodque, in quantum subest mutationi & variationi, licet ergo nullum esse substantiale, vt sic, ex se sub tempore cadat: si tamen motui aut variationi coniungatur, tempore mensuretur necesse est: si autem inuariabile sit, nullo modo sub tpe cadit inde sequitur, quod maior virtus requiritur ad hoc, vt aliquid maiori tempore in esse variabili duret, & si aliquid deberet in esse variabili in infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam, a qua haberet infinitam durationem, sicut & motus in finitum, infinitam virtutem in mouente primo requirit. Ad hoc autem, vt aliquid in infinito tempore duret, in esse inuariabili, non requiritur infinita potentia, cum illud esse non cadat sub tempore. Et ideo infinitas temporis, nihil facit ad magnitudinem potentiae. Illud enim esse inuariabile a forma rei dependet absolute, ex eo quod inuariabiliter coniungitur potentiae, & non refert, an per instans durat, vel tempore in infinito duret, cum non mensuretur tempore, sed mensura permanente & indiuisibili.

¶ Vnde quod inquit philosophus, caelum habere virtutem vt sit semper, non est intelligendum quasi ipsa virtus essendi directe, & per se, sit perpetuitatis causa, sed indirecte & consequentia, in quantum videlicet, dat esse inuariabile, & ex consequenti non cadens sub tempore, & corruptione, ex quo sequitur vt caelum semper sit, postquam eam virtutem essendi habuit: vnde habet virtutem, vt sit semper negatiue, quia scilicet, nullum sibi tempus determinat.

¶ Aduertendum quoque. Cum inquit S. Th. quod esse inuariabile, non attingitur a tempore, nisi per accidens, quod alter conuenit esse substantiale, variabili attingi a tempore, per accidens (nam & ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantum cadere) & aliter esse inuariabile. Nam per accidens quod attribuitur esse variabili, accipitur vt opponitur ei quod est primo, & est idem, quod est per aliud: non conuenit enim sibi mensurari tempore, nisi quia variationi subest: variabilitas tamen sibi conuenit per se, licet non primo, per accidens autem quod esse inuariabile conuenit, accipitur vt opponitur ei, quod est per se. Attingi enim dicitur a tempore, quia motui qui per se primo tempore mensuratur, est coniunctum, licet motus nullam faciat in seipso esse variationem, sicut dicitur musicum calescere per accidens, quia coniungitur ei quod calescit, licet alteratio musicum non variet. Ad dubium ergo, Responsio S. Th. est, quod per potentiam finitam, non potest aliquid durare tempore in infinito, si illud aut primo, aut non primo: sed tamen per se te-

more mensuretur, cuiusmodi est motus & esse variabile, sed bene potest id, quod habet esse inuariabile, sicut est caelum per potentiam finitam in infinito tempore consecutiuo durare, eo quod omnino per accidens attingatur a tempore.

¶ Quarta obiectio est, quia non videtur inconueniens, quod mouens qui mouendo non alteratur, quamuis sit virtutis finitae, moueat in infinito tempore. Nam cum motus nihil consumat de potentia eius, poterit deinceps mouere sicut prius. Sicut virtus solis, quae finita est, in infinito tempore potest secundum naturam in hac inferiora agere, quia in agendo, eius virtus actiua non minuitur.

¶ Ad hanc obiectioem respondet Pri. mo S. Th. Secundo, mouet quoddam dubium. Respondet ergo, quod illa propositio, potentia finita non potest mouere tempore in infinito, intelligenda est de potentia finita corporis finiti, & quod talis non potest de se tempore in infinito mouere, cuius ratio est, quia cum corpus non moueat nisi motum, si contingat ipsum non moueri, continget etiam non mouere, quantum autem est ex se, omne corpus quod mouetur potest non moueri, eo quod inter terminos motus, qui sunt oppositi moueatur, ideo ex se sibi non conuenit, vt perpetuo tempore moueatur, & sic non conuenit sibi ex se, vt perpetuo tempore moueat. Quod autem obicitur de caelo, dicitur, quod corpus, quod potest de se moueri, & non moueri, mouere, & non mouere, potest motus perpetuitatem ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum, propter quod oportet primum mouens in corporeum esse, & hoc modo sol potest perpetuo inferiora mouere, non quidem ex se, sed virtute incorporeae substantiae.

¶ Secundo remouet dubium, quod fieri posset. Diceret enim aliquis, quod id quod ex se potest moueri, & non moueri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem, sicut inquit Com. Id quod potest esse & non esse, non posse ab alio perpetuitatem esse acquirere. Respondet autem quod non est eadem ratio de motu & de esse: nam motus est quidam declinatio a mouente in id quod mouetur, id est, aliquid instabile, & successionem habens, ac in quodam fieri consistens. Esse autem est aliquid fixum, & quietum in re, id est, totum simul existens, & non consistens in fieri. Ideo potest aliquid mobile ab alio perpetuitatem motus acquirere, quam ex se non habet secundum causam mouentis influxum, quod autem de se est in potentia ad non esse, non potest secundum viam naturae ab alio esse perpetuitatem acquirere.

¶ Circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Primum est, quia motus caeli secundum doctrinam S. Th. non cessabit naturaliter, sed tantum virtute diuina, & secundum Arist. est, naturaliter perpetuus, ergo quantum est ex se non potest non moueri. Quia si ex se, & ex natura sua posset non moueri, posset naturaliter quietescere, & sic cessare a motu. ergo falsa est illa propositio S. Th. quod corpus omne quod mouetur, possibile est non moueri. Secundum est, quia si corpus habens potentiam finitam, potest ab alio acquirere perpetuitatem in moueri, & vt moueat tempore perpetuo, ergo ad hoc, vt aliquid moueat tempore in infinito non requiritur, vt habeat potentiam infinitam, sed sufficit vt habeat finitam virtutem aeternam, cuius oppositum assumit demonstratio Aristot. & sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitae.

¶ Ad euidenciam primi dubij considerandum, quod motus caeli, vt inquit S. Th. Potentia q. 5. art. 5. non sic est sibi naturalis, quasi aliquam virtutem naturalem ei inhererentem esse equatur: sed quia in ipso est aptitudo, & principium passiuum ad caelum motum. Ideo perpetuitas & permanentia motus caeli, non est consideranda

In timoeo.

Tex. co. 12.

Com. 41. & 8. Phi. com. 79.

Lec. 21. sup. tex. 78.

Suptex 79. Lib. 3. co. 22.

Super. 20.

Tex. co. 12.

Pot. q. 5. art. 5. Et 4. Sen. dist. 48. q. 2. art. 2.

consideranda per comparationem ad aliquam eius virtutem, & formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiam mouentem, quæcūq; sit illa. Ex quo sequitur, qd quantum est ex ipso celo, in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio, in ipso etiam est aptitudo ad hoc vt non moueatur, quia si mouens extrinsecū,

† Tex. c. 20. v. 11 ad 23.

cesset a mouendo, ipsum celum non mouebitur, vt vtrūquod mouetur, inquantum mouetur est in potentia ad moueri, & non moueri, inquantum si mouens moueat, ipsū mouetur, si autem non moueat, ipsum non mouetur. Cum enim termini motus sint oppositi, & id quod mouetur sit ad vtrūque terminū in potentia, dum est sub vno termino, potest a mouente, ad alium terminū moueri, postmodū cessare a motu si cessauerit mouens mouere.

¶ Ad argumentum ergo negatur consequentia, quia cum dicitur, quod non cessat naturaliter, intelligitur, quod in ipso celo non est aliqua naturalis virtus, per quam ad quietem tendat, sicut est in grauib; grauitas, quæ ad quietem in loco deorsum inclinatur. Sed sicut ab extrinseca forma motum habet, ita ab illa quietem habebit, si aliquando quiesceret. Ad probationem negatur consequentia: licet enim ex se & ex natura quæ est materia, possit non moueri: non tamen sequitur, vt quiescat naturaliter, modo quo hic loquimur de naturali quære, quæ scilicet ex inclinatione formæ naturalis procedit. Quod autem inquit Aristoteles motum celi naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit, quasi putet celi motum a naturali esse forma procedere, sed quoniam existimauit intelligentiam mouentem necessario mouere, huic autem non repugnat ipsum celum, quantum est ex se, posse non moueri.

Leet. 21. super tex. 78.

¶ Ad euidenciam secundi dubij, notandū est ex doctrina S. Th. 8. Phisic. qd cum tempus motus dupliciter diuidi possit, secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis aut spatij, duplex infinitas motui potest conuenire, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis, super quam sit motus. Primum esset, quando mobile secundum partes infinitas eiusdem quantitatis, non autem eiusdem proportionis, aliquod determinatum magnitudinis spatium pertransiret, quod sane esse non posset, nisi mobile esset corpus infinitum. Secundum esset, si vnum corpus finitum infinitas partes eiusdem quantitatis pertransiret, vel idem spatium finitum infinitas per replicationem: Prima infinitas motui per se conuenit, vt pote ex proprio subiecto: Secunda vero per aliud, vt pote ex extrinseco. Sicut autem est infinitas per se conueniens motui, & infinitas quæ sibi per aliud conuenit, ita duplex est mouens, Quodam scilicet quod ex se primo mouet, & ab alio non habet vt moueat, qualis est primus motor: Quodam vero quod non per se primo mouet, sed ab alio habet vt moueat, scilicet secundario mouentia. Et sic duplex potest esse causa infinitatis motus, scilicet Primaria, quæ per se primo & non per aliud motum in seipsum causas, & Secundaria, quæ motus infiniti, non per se primo, sed ex eo qd ab alio mouetur, est causa. Quia vero causæ per se debet esse eius per se correspondere, vt ex 2. Phisic. ab Aristoteles docemur, quia non determinatur virtus causæ ex ordine ad effectum per accidens, sed in ordine ad effectum per se, ideo illa causa quæ est primo, & per se, non in virtute alterius infinitum motum causans, debet esse tantæ virtutis, vt possit motum per se infinitum causare, quod est dictū, vt posse infinitum corpus mouere si daretur. Et quia hæc virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, quæ primo & per seipsum causas, virtutem habere infinitam oportet, non autem causam secundariam, quæ non ex se primo, sed ab alio perpetuam mouendi habet. Motus ergo perpetuus, quæ est infinitas eius, potest

Tex. cō. 33.

quod celum habet virtutem, vt sit semper. Et ideo melius dicendum est, quod cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia, secundum modum actus. motus autem secundum sui rationem, quantitate habet & extensionem, vnde duratio eius infinita, requirit quod potentia mouens sit infinita, esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, præcipue in re cuius esse, est inuariabile sicut celum: & ideo non oportet, quod virtus essendi, sit infinita in corpore finito. licet in infinitum duret, quia non differt, quod per illam virtutem aliquid duret in vno instanti, vel tempore infinito, cum esse illud inuariabile non attingatur a tempore, nisi per accidens.

Quarta obiectio est de hoc,

dens, non arguit infinitam virtutem secundarij agentis, quæ infinitas per accidens tñ, potest esse virtuti incorruptibili finitæ, ex eo qd ab alio mota mouet, conuenire. sicut dictum est, qd sol ab alio habet, vt perpetuo hac inferiora moueat. Quod autem istud sit secundum mentem Aristoteles ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandum etiam finitam potentiam, non posse finitum infinito tempore mouere assumit, quod maius in maiori rebus in minoribus, quod habet veritatem illam taxat: vbi tempus motus ad diuisiōem mobilis diuiditur, vt superius ostendimus, ex qua propositione concluditur, qd potentia finita, non potest mouere infinito tempore, scilicet partes mobilis tempus infinitum accipiendū, si debet præmissis conditionibus concordare, & ex consequenti, qd requiritur potentia infinita ad tale motum infinitum, & sic cum ad primam causam infinitatis, per accidens motus requiritur, vt possit mouere mobile infinitum, vt ostendimus, sequitur oportere primam causam perpetuam motus infinitæ virtutis esse. Ad dubium ergo negatur consequentia de eo, quod mouet tãquam primam, & per se causam infinitatis motus, sed bene sequitur, qd secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuam motum ab alio habet, & non ex se, quod concedimus.

quod non videtur esse necessarium, quod illud quod mouet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis mouentibus, quæ mouendo non alterantur, quia talis motus, nihil consumit de potentia eorum, vnde non minore tempore mouere possunt, postquam aliquo tempore mouerunt quàm ante, sicut solis virtus finita est, & quia in agendo eius virtus actiua non minuitur, infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam. Et ad hoc dicimus, quod corpus non mouet nisi motum (vt probatum est) & ideo si contingat corpus aliquod non moueri, sequitur ipsum non mouere. In omni autem quod mouetur, est potentia ad opposita, quia termini motus, sunt oppositi: & ideo quantum est de se, omne

finitum, vt ostendimus, sequitur oportere primam causam perpetuam motus infinitæ virtutis esse. Ad dubium ergo negatur consequentia de eo, quod mouet tãquam primam, & per se causam infinitatis motus, sed bene sequitur, qd secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuam motum ab alio habet, & non ex se, quod concedimus.

¶ Sed contra istam determinationem occurrit dubium. Posito per impossibile, qd nulla esset causa virtutis infinitæ, sed esset aliqua intelligentia æterna finitæ virtutis, illa posset motum perpetuum continuare, quia vt inquit S. Thom. 8. Phisic. ad hoc, quod aliquid sit causa motus infiniti, per reiterationem, non requiritur, vt habeat virtutem infinitam, sed sufficit, si habeat virtutem immobilem finitam, ergo motus æternus non arguit de necessitate potentiam infinitam, in aliqua causa.

¶ Respondetur primo, quod illo casu posito, licet impossibile sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuam ex eo, quod virtus sua motu perpetua esset, & immobilis, non tamen causaret illam, tanquam per se prima causa talis perpetuitatis, quia non ex ratione propriæ virtutis, sed ex conditione sibi adiuncta. scilicet immobilitate & perpetuitate suæ virtutis, & tunc poneretur effectus absque sua prima, & per se causa, quod est impossibile: non est autem mirum, si ex vno impossibili posito, aliud sequitur impossibile. Si autem arguatur, illa esset prima causa, quia non haberet aliam priorem, ergo esset primo, & per se causa perpetuitatis, negatur consequentia: stat enim qd aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, & tamen non sit primo, & per se causa alicuius effectus, sicut Adam est primus homo, & tamen non est primo, & per se causa hominis, in quantum homo est.

¶ Respondetur secundo potest, qd posito illo casu, talis intelligentia non causaret motum perpetuum, cum illum non habeat causare, nisi vt ab intelligentia infinitæ virtutis mouetur. Quod autem inquit S. Thomas, quoniam ad æternitatem motus, per reiterationem sufficit vt habeat virtutem immobilem finitam, intelligitur, supposito primo motore infinito, ideo illo remoto, aut nullo modo moueret, aut certo, & determinato tempore. Si autem instetur, quia illa substantia semper maneret eadem, idem autem manens idem, natum est semper facere idem. Dicitur eodem modo, qd loquendo de causa, quæ ex sua natura mouet vt mota, idem manens idem, natum est semper facere idem, manente primæ causæ influentia, non autem illi remota.

¶ Quinta obiectio est, sicut ex infinita potentia sit in magnitudine, sequitur quod moueat in non tempore, ita etiam si sit extra magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile, potest in non tempore mouere, non sequitur tantum, quod infinita

Tex. cō. 24. & col. 56. & infra.

Cap. 11.

Leet. 21. super tex.

Leet. 21. super tex. 79.

ita potentia non sit in magnitudine, sed quod nulla potentia est infinita absolute. Tripliciter ad hanc obiectionem respondet S. Thomas, Primo secundum Cōmen. 8. Phisic. cōm. 79. qd potentia, quæ est extra magnitudinem, non est finita aut infinita, nisi æquiuoce, ideo ex eius infinitate non sequitur remoueri hanc potentiam proportionē in alij, in temporibus, & motibus: illa autem, quæ est in magnitudine, est finita aut infinita, secundum eandem rationem, qua tempus & motus, quia eodē modo inuenitur finitum & infinitum in magnitudine motu & tempore, vt dicitur 3. Phisic. Ideo infinitum, in vno eorum auferit proportionem finitam in alijs.

¶ Aduerte, qd finita tem & infinitatem dicit Cōmen. æquiuoce potentie separata, & quantitatibus conuenire, quia in ipsis non conuenit secundum vnam & eandem rationem: in quantitatibus, n. dicitur finitum & infinitum, secundum quandam extensionem, & secundum priuationem finis quantitatis: in forma autem separata dicitur secundum perfectionem: ideo secundum ipsum non sunt comparabilia potentia extra magnitudinem, & potentia in magnitudine. Hanc Cōmen. respondens S. Tho. licet hic non reprober. 8. cō. Phisic. reprobatur, vt in secūda responsione adducemus.

¶ Secūda respondetur de mente etiam Cōmen. 12. Metaphisic. cōm. 41. qd cum duplicem motorem celum habeat, proximum scilicet, qui est finita virtutis, & remotum, qui est infinita, & proximo habet motus finitam velocitatem, & remoto autem durationem infinitam. Propter hoc, si potentia quæ est infinita, sit extra magnitudinem, non sequitur quod moueat in instanti, quia potest mouere corpus mediate, si autem esset infinita potentia in magnitudine, moueret de necessitate in instanti, quia oportet, quod corpus moueat immediate, cum corpus non moueat, nisi ab alio motum.

¶ Sentus huius responsionis est, qd cum virtus extra magnitudinem, moueat mediante virtute quæ est in magnitudine, eius actio ex virtute in magnitudine existente limitatur, virtus n. primæ causæ secundum conditionem, & naturæ causæ secundæ operatur: videmus. n. qd Sol mediante homine generat hominem, & mediante equo, equum: ideo si virtus quæ est in magnitudine est finita, & consequenter nata mouere velocitate finita, virtus infinita, quæ est extra magnitudinem mediante ipsa mouens, non mouebit velocitate in finita, sed finita, & determinata. Virtus autem quæ est in magnitudine, quia mouet immediate ipsum corpus celeste, alioquin illud corpora inferiora non moueret, cum corpus nō moueat nisi motum, si fuerit in finita, necessaria mouebit in non tempore, quia non potest accipere limitationem ex causa secunda, cum non mediante alia causa, sed per seipsum immediate moueat.

¶ Aduertendum autem, quoniam S. Tho. hanc responsionem meliorem prima reputat, licet & ipsam in 8. Phisic. insufficientem esse dicat, qd prima responsio contra Aristoteles est, cum ipse ponat potentiam, quæ infinito tempore mouet, infinitam esse, & extra magnitudinem, ex quo apparet infinitatem potentie temporis infinitati comparabilem esse, secundum proportionem causæ & effectus, licet non secundum eandem rationem infinitum in illis inueniatur. Falsum quoque est, qd infinitas virtutis separata, non auferat proportionem durationis sui motus, ad durationem motus existentis a virtute finita. Nam velocitas motus, sequitur magnitudinem virtutis potentie motiue, quæ sibi conuenit per se, quæ est magnitudo perfectionis, non autem quæ conuenit sibi per accidens, scilicet ad extensionem subiecti. Quāto enim perfectior est potentia, tanto est magis actiua, non autem quanto magis extensa, intensus enim calor, in parua quæ

ritate, magis calefacit quàm remissus in magna. Secūda autem responsio, non tollit a potentia separata finitatem, aut infinitatem comparabilem motui, & tempori secundum aliquam proportionem causæ & effectus, neque remouet a potentia infinita separata, qd possit mouere, quantum est ex se in instanti: secundum enim hanc responsionem, si moueret immediate, moueret in instanti necessario, sed quia mouet mediate, potest in tempore mouere, secundum Cōmen. a proximo mouente habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitæ. Propter hoc ergo, secundum da melior est quàm prima.

¶ Aduertendum est, qd S. Thomas videtur velle Commen. aliter sensisse in 12. Metaphisicæ de infinitate primi motoris, quàm senserit 8. Phisic. Nam 12. Metaphisicæ concedit ipsum esse infinitum, 8. autem phisicorū negat: sicut etiam negare videtur Secundū cō. Commen. 3. & 39. 62. & 71. & tertio cap. de substantijs orbis, loquendū de infinitate vigoris. Si quis autem velle tenere, qd non sentit aliter, sed vbiq; tenuerit Deū, non esse infiniti vigoris, posset dicere ad auct. 12. Metaphisicæ conformiter ad eam quæ 8. Phisic. dicitur, quod non concedit Deum, habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem æquiuoce dictam, cum infinitate virtutis existentis in materia, qua ad æternitatem motus agit: ideo si talis virtus, extra magnitudinem ponatur infinita suo modo, id est, non limitata neque finita, vt ea quæ sunt de genere quantitatis, nō oportet, quod moueatur in non tempore, quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cum sit alterius rationis a rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moueret in instanti, quia haberet infinitatem comparabilem infinitæ velocitati, eo quod esset quanta secundum eandem rationem, cum tempore & motu. Secundum enim hanc virtutem, si quæ est in materia, consideranda est velocitas & tarditas motus, cuius signum est, quod propter finitatem virtutis, quæ est in orbis, veluti anima eius, velocitas motus est finita. Si quis autem velle tenere de mente Commen. esse, quod Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum 8. Phisic. dicere, quod neque est finitatus, neque infinitus in finitate ad quam sequitur motus in instanti, quia illa infinitas vigoris, quæ est extra magnitudinem, non est quantitativa, vt habeat comparari quantitatem intensiue motus, licet extensiuæ. Interne eius durationi comparatur, eo quod & ipsa æternitatem habeat, & perpetuam æternitatem enim ad genus quantitatis non limitatur, cum in rebus non quantis inueniatur, intentio autem in rebus duntaxat quantis, inueniatur, cum ex subiecti materialis participatione dependeat. Ad alia autem loca, in quibus dicitur videtur, quod nullus est virtus infinita, secundum vigorem, dici posset, quod loquitur de virtutibus coniuictis, quæ dicuntur animæ orbium, non autem de virtute a materia separata.

¶ Quinta obiectio est, quod per prædictum processum non videtur maior ratio, quare non

orbis, loquendū de infinitate vigoris. Si quis autem velle tenere, qd non sentit aliter, sed vbiq; tenuerit Deū, non esse infiniti vigoris, posset dicere ad auct. 12. Metaphisicæ conformiter ad eam quæ 8. Phisic. dicitur, quod non concedit Deum, habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem æquiuoce dictam, cum infinitate virtutis existentis in materia, qua ad æternitatem motus agit: ideo si talis virtus, extra magnitudinem ponatur infinita suo modo, id est, non limitata neque finita, vt ea quæ sunt de genere quantitatis, nō oportet, quod moueatur in non tempore, quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cum sit alterius rationis a rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moueret in instanti, quia haberet infinitatem comparabilem infinitæ velocitati, eo quod esset quanta secundum eandem rationem, cum tempore & motu. Secundum enim hanc virtutem, si quæ est in materia, consideranda est velocitas & tarditas motus, cuius signum est, quod propter finitatem virtutis, quæ est in orbis, veluti anima eius, velocitas motus est finita. Si quis autem velle tenere de mente Commen. esse, quod Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum 8. Phisic. dicere, quod neque est finitatus, neque infinitus in finitate ad quam sequitur motus in instanti, quia illa infinitas vigoris, quæ est extra magnitudinem, non est quantitativa, vt habeat comparari quantitatem intensiue motus, licet extensiuæ. Interne eius durationi comparatur, eo quod & ipsa æternitatem habeat, & perpetuam æternitatem enim ad genus quantitatis non limitatur, cum in rebus non quantis inueniatur, intentio autem in rebus duntaxat quantis, inueniatur, cum ex subiecti materialis participatione dependeat. Ad alia autem loca, in quibus dicitur videtur, quod nullus est virtus infinita, secundum vigorem, dici posset, quod loquitur de virtutibus coniuictis, quæ dicuntur animæ orbium, non autem de virtute a materia separata.

¶ Tertio melius adhuc respondetur, & dicitur, qd potentia quæ non est in magnitudine, est intellectus, & per voluntatē mouēs, quæ aut est in magnitudine non est intellectus, quia intellectus non est virtus in corpore. vnde mouet non per intellectus & voluntatem, sed per necessitatem nature, pp hoc illa, quæ est extra magnitudinem mouet, non secundum proprietatem suæ virtutis, sed secundum exigentiam mobilis, ideo non sequitur, qd moueat in instanti: illa autem quæ est in magnitudine, tanquā vnde dicitur virtus materialis, ad extensionem subiecti extensa, vt superius exposuimus, mouet s'm proprietatem suæ nature & virtutis, sicut & corpus mouet secundum proprietatem conditionis suæ quantitatis, ideo sequitur, qd moueat in instanti. Huius responsionis explanationem habet 8. Phisicæ S. Tho.

Vbi sup.

12. Met. 41.

8. Phisico. loc. 9. super tex. 79.

12. Metap. cō. 41. & 8. Phisico. 79.

Vt supra.

¶ Verum-

¶ Verumtamen ad maiorem intelligentiam eorum, que hic & ibi dicuntur considerandum est, quod prima causa perpetuitatis motus, si infinita ponatur secundum virtutem, siue in magnitudine ponatur, siue extra magnitudinem, quantum est ex conditione potentie, potest mouere in instanti, sicut enim nulli potentie finitae proportionatur in vigore, ita quantum est ex se causare potest motum nulli motui finito in velocitate proportionatum, unde non differunt in infinita potentia, in magnitudine & extra magnitudinem, quantum ad hoc, quod est posse mouere in instanti, quantum est ex sufficientia potentie, nec quantum ad hoc, quod est non posse mouere in instanti propter repugnantiam mobilis: hoc enim utriusque potentie est commune. Sed differunt quantum ad exercitium huius potentie, & quantum ad mouere actu, quia si ponatur extra magnitudinem, non mouebit secundum totum suum posse, & secundum naturam conditionem, sed secundum quod congruit naturae mobilis, & fini a tali substantia praecocepto, & quia natura mobilis non patitur, nec finis incensus exit, ut motus sit in instanti: ideo non mouebit in instanti, sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine, mouebit secundum conditionem suae naturae, tanquam forma materialis, & secundum totum suum posse, ideo necessario mouebit in instanti. Unde philosophus non facit hanc conditionalem, si potentia infinita sit in magnitudine, potest mouere in instanti, sed hanc: Si sit in magnitudine mouebit in instanti. Est autem melior haec responsio quam secunda, quia illa non saluabat, quare potentia infinita existente extra magnitudinem, non sequitur ut moueat in instanti. Quod enim dicebatur hoc esse, quia velocitatem habet motus a mouente proximo, illud autem est virtutis finitae, non satisficit. Quia sicut proximum agens, non potest mouere in instanti sua virtute, ita non potest mouere tempore infinito, sed utrumque potest primum agens ex se. Quare enim cum mouere tempore perpetuo, conueniat sibi per virtutem primi mouentis, quod sibi ex propria virtute conuenire non potest, quare etiam non conuenit sibi in virtute primi agentis in instanti mouere, cum utrumque in virtute primi mouentis conueniat? Et sic non assignatur ratio sufficienter, quare motus caeli sit finitae velocitatis existente potentia infinita extra magnitudinem, quia videlicet proximum mouens est finitae virtutis, nani & eadem ratione deberet esse finitae durationis. Tertia autem responsio sufficienter saluat, quare potentia infinita extra magnitudinem non moueat in instanti, sed bene potentia infinita in magnitudine ve apparuit.

¶ Sed occurrit dubium, quia potentia & virtus materialis, non semper agit secundum naturam conditionem, & secundum totum suum posse absolute, sed secundum posse in comparatione ad subiecti dispositionem. Nam calor ignis non semper calefacit, sed

secundum, quod absolute potest calefacere, sed secundum quod subiectum dispositum est ad hoc ut calefaciat. Ideo idem calor aliquid magis, aliquid minus calefacit, ergo quia potentia infinita sit in magnitudine, & sit materialis non sequitur, quod moueat secundum totum suum posse, sed secundum mobilis dispositionem: nullum autem mobile est dispositum, ut moueatur in instanti, ergo non sequitur, quod in instanti moueat, sed in tempore.

¶ Respondetur, quod aliter est de potentia materiali finita, & aliter de infinita, quia potentia finitae potest aliquid resistere, secundum aliquam proportionem, non autem infinitae, cum nihil finitum habeat proportionem ad infinitum, inde fit ut potentia materialis finita aliquid quando impediatur ne agat secundum totum suum posse absolute propter in dispositionem subiecti potentiae resistere, infinita autem propter subiecti in dispositionem impediri non potest, quin secundum totum suum posse agat, cum nulla resistentia finita, ad infinitam virtutem habeat proportionem. Si enim esset ignis in finiti caloris, calefaceret secundum totum suum posse, & a nulla in dispositione subiecti impediri posset. Ita ergo conditionalis, est vera & necessaria. Si infinita potentia esset in magnitudine, & per consequens materialis, moueret in instanti, dato quod mobile, non sit secundum se, ad instantaneum mouetur respectu virtutis finitae, nec illa propositio, Virtus materialis non semper agit, secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subiecti, est vera de virtute infinita, sed bene vera est de virtute finita, ut probatur.

¶ Aduertendum autem quod praeter responsum hic datam, aliam tangit S. Tho. 8. Phy. & prima par. q. 2. art. 2. ad tertium, scilicet quod ratio diversitatis inter potentiam infinitam imaterialem, & materialem, quo ad mouere in no tempore, est quod mouens extra magnitudinem, non est vniuersum agens, sed superioris ordinis, ideo non oportet, ut magnitudo sit totius effectus sui susceptiuus, unde cum sibi dupliciter effectus conueniat, quantum est ex virtutis efficacia, scilicet aeternitas motus, & motus instantaneus, non oportet ut magnitudo vtriusque effectus sit receptiuus, ita quod tota eius virtus in motu corporis manifestetur, ideo quamuis corpus sit susceptiuum motus aeterni a substantia immateriali infinita non oportet tamen ut sit susceptiuum motus in non tempore. Mouens autem corporeum, mouendo alud corpus localiter, est agens vniuersum in quantum non mouet nisi localiter, & ipsum moueatur: ideo nihil prohibet in magnitudine effectum virtutis in magnitudine existentis sibi proportionatum, scilicet motus in non tempore, in mobili recipitur, quod cum sit impossibile, sequitur ut impossibile sit virtutem infinitam in magnitudine esse.

¶ Tertia ratio ad principale propositum est ista. Motus primus est con-

¶ Alias portio

¶ Alias portio

¶ 2. li. c. 36. & lib. 4. ca. viii.

¶ A text. 73. vsq. 77. includit.

¶ Text. c. 10.

¶ Vbi sup.

¶ Vt sup.

est continuus & regularis, ergo mouens primum non est corpus: probatur consequentia, quia motus continuus & regularis, non potest esse a mouente corporeo, eo quod moueat tale mouens attrahendo vel expellendo, in talibus autem motibus, quod mouetur non semper est in eadem dispositione ad mouens, sed quandoque propinquius, quandoque remotius. Ita ratio habet fundamentum ex 8. Physic. vbi probatur primum motum esse continuum & regularem.

¶ Aduertendum quod illa propositio, Nullus motus a mouente corporeo, potest esse continuus & regularis, vera est, si motus sit a mouente corporeo tanquam a primo, & principali mouente: non autem si sit ab ipso, tanquam ab instrumento. Motus enim quo inferiores orbis mouentur motu diurno, est continuus & regularis, licet sit a primo mobili, quia non est ab ipso tanquam a principali mouente, sed tanquam ab instrumento intelligenti mouentis.

¶ Sed occurrit dubium circa hanc rationem, quia vi videtur falso fundamento. Non enim mouens locale mouet semper attrahendo vel expellendo, sed etiam impellendo. Unde philosophus 7. Physic. motus alios locales, qui bus aliquid mouetur ab alio, reducit non ad attractionem & expulsionem, sed ad tractum & pulsam, quod est genus expulsionis & impulsionis. Nec etiam videtur verum in attractione, quod mobile aliquando propinquius, aliquando remotius sit a mouente. Trahens enim usquam separatur ab eo quod trahitur, ut dicitur 7. Physicorum.

¶ Responderi potest quantum mihi ad praesens occurrit, quod ista ratio supponit primum mouens suum locum non mutare ad motum eius quod ab ipso mouetur, cum ostensum sit ipsum esse immobile. Constat autem non mouere tale mouens aliud corpus, nisi per expulsionem aut attractionem, dum quod mouetur, aut facit se distare, aut facit distans ad se appropinquare, aut secundum totum, aut secundum partem. Vtriusque autem modo contingit, quod mouetur aliquando propinquius mouenti esse, aliquando remotius.

¶ Cum autem in instanti, quia trahens nunquam separatur a tracto, dicitur primo, quod supposito quod trahens non moueatur, falsum est, quod nunquam separatur a tracto, immo coniunguntur tantum in fine, ut patet cum magnes attrahit ferrum, non enim alio modo trahere potest corpus, quod non mouetur, quam magnes ferrum trahat, scilicet per impressionem alicuius forme, propter quam tractum mouetur ad trahens. Quod autem inquit Arist. quod trahens nunquam separatur a tracto, intelligitur de eo, quod trahit per motum localem tantum, non autem per impressionem alicuius forme. Unde alio modo hic accipitur tractio, & alio modo 7. Physic.

¶ Dicitur secundo, quod licet trahens nunquam separatur a tracto omnino, quin. Cui quod trahitur sit coniunctum, aut secundum

totum quod trahitur, aut secundum partem, non oportet tamen semper ipsum coniungi secundum totum, sed sufficit ut secundum partem coniungatur, & sic accideret. Si mouens extrinsecum corporis caelestis, esset corpus existens in determinato situ, puta in oriente. Nam expellendo a se vnam partem, cui immo diate coniungitur; per hemisphaerium superius, traheret ad se aliam partem, quae ab occidente mouetur ad orientem, per hemisphaerium inferius, & sic coniungeretur; cui quod trahitur, non secundum partem, quae trahitur, sed secundum partem quae expellitur.

¶ Quarta ratio, finis primi motus, non potest esse corpus, aut virtus in corpore. Sed Deus est finis primi motus, ergo neque est corpus, neque virtus in corpore: maior probatur, quia finem motus perpetui oportet semper esse, & omnibus modis in actu, eo quod motus, qui est ad finem exeuntem, de potentia in actu, non sit perpetuus, cesset quando ad actum peruenit fuerit: nullum autem corpus aut virtus in corpore, est huiusmodi, cum moueatur aut per se aut per accidens, minor vero probatur, quia finis primi motus est primum mouens, quod mouet sicut desideratum. Ita ratio etiam ex 8. Physic. habet fundamentum, vbi ostenditur virtutem in corpore moueri, aut per se, aut per accidens.

¶ Sed circa hanc rationem occurrit dubium, quia non videtur differentia inter finem, qui de potentia in actu exit, & finem qui est semper in actu respectu motus. Est enim verum, quod habito sine cessat motus: habito, n. sanitate quae educitur de potentia in actu, cessat sanatio, & habito loco deorsum, qui est finis actu praexistens, cessat motus grauis deorsum, & sic sequitur, si est aliquis finis primi motus, quod nullo modo poterit esse perpetuus.

¶ Respondetur, quod illa propositio, habito sine cessat motus, non est vera de omni fine, ut habetur 4. Sent. dist. 48 q. 2. art. 2. ad penultimam rationem in oppositum: sed habet veritatem tantum de fine, qui sequitur motum: talis n. comparatur ad motum, sicut terminus ad viam. De fine autem, qui concomitatur motum, non habet veritatem. Finis autem motus caelestis, est assimilatio ad Deum in causalitate, tanquam videlicet finis in trinitate: finis n. extrinsecus, de quo in hac ratione est sermo, est ipse Deus. Haec autem assimilatio ad Deum concomitatur ipsum motum. Ideo non cessat motus caeli habito isto fine, immo perpetuo mouetur caelum, propter hunc finem habitum manendum. Conseruatur autem motus vniuersis perpetuus, propter immobilitatem ipsius Dei. Ex quo prouenit, quod caelum per suum motum vniuersum semper illi assimilatur in causalitate.

¶ Quia autem rationes supra posite, procedunt supposita motus aeternitatis cuius oppositum fides tenet, possent aliqui credere ipsas rationes inefficaces esse. Ideo S. Tho. ostendit eas, ut hoc suam efficaciam non admittent. Et si n. fides tenet motum caeli, aliquid cessaturum,

¶ De istis habetur 1. Mera. c. 3. ¶ Teste Phil. 1. Mer. c. 3. ¶ Empedo. opi.

¶ De Anax. Philosopho 1. de Anima tex. 31. & 8. Physic. tex. 77. ¶ De Tertuliano Aug. Tom. 2. epi stol. 157. ¶ De Vadiano Aug. Tom. 6. de heresib. ¶ De Manich. tom. 1. de gen. c. 6. Mani. lib. cap. 3.

Resp. C. 6. 12. Metaph. 4. 41.

cessaturum, non est ponit futurum hoc, aut propter motoris im-
potentiam, aut propter mobilis corruptionem, quia utroque modo
accideret mortuillo, per temporis diuturnitatem interire, ut
in istis inferioribus apparet, sed ex voluntate Dei ipsum cessatu-
rum credit. Ideo Aristoteles rationes fundantur super possibili in na-
tura, quo posito effi-
cissimae sunt, licet
nos oppositum esse
de factio teneamus.
¶ Confirmatur pos-
tremo conclusio, sa-
cræ scripturæ autho-
ricibus, scilicet Ioan. 4.
Spiritus est Deus.
Item primæ Tim. 1.
Regi seculorum, &c.
Item Rom. 1. Inuisi-
bilia &c.
¶ QVANTVM ad
tertium triplex er-
rorum genus exclu-
ditur, philosophorum, qui omnes excepto Anaxagoræ, posuerunt
Deum esse corpus, Gentilium ponentium elementa mundi, &
eorum virtutes esse Deos. Iudaeorum atque aliorum hereticorum
videlicet Terullianii, & Vadianorum, siue Anthropomorphita-
rum, & aliorum qui Deum corporalibus lineamentis figura-
bant, necnon Manichæorum ponentium Deum esse quandam
infinitam lucis substantiam. Quorum omnium errorum occasio
fuit, quod de diuinis cogitantes, ad imaginationem, per quam
non potest nisi corporis similitudo capi, recurrerent.
¶ Notandum quod Anthropomorphyta vocabulum Græcum,
est, compositum ab antropos, quod hominem significat, & mor-
phe, quod est figura: scilicet enim illi dicitur, quia Deum huma-
nâ figura describebant.

Ανθρωπο-
μορφίτης
anthropo-
morphites
vocabulum
græcum est,
compositum
ab ἀνθρω-
πος anthro-
pos, quod
hominem si-
gnificat &
μορφή mor-
phe, quod
est figura.

Super Cap. 13.

Ostendam exclusi S. Thomae a Deo compositionem
quantitativam, nunc vult compositionem suppo-
sitivam, & naturæ excludere, & ponit hanc conclusionem:
Deus est sua essentia, seu quidditas aut natura.
¶ Pro cuius declaratione sciendum, quod hoc nomen Deus, ali-
ter a Philosophis accipitur, & aliter a Theologis, quia enim phi-
losophi trinitatem diuinam personarum non cognouerunt,
sed in diuina natura, vnum duntaxat suppositum posuerunt,
ideo nomine Dei significant, habens diuinam naturam, & vnum
illud suppositum, quod secundum ipsos in diuina natura subsi-
stit. Sicut nomine solis significant, quod natura solis habet, & vnum
quod in natura solis subsistit. Apud theologos vero, qui diui-
narum personarum trinitatem ponunt, nomine Dei significa-
tur, habens naturam diuinam indistincte: non autem signifi-
catur, determinatum suppositum illius naturæ, sicut & nomine ho-
minis significatur habens humanitatem indistincte. Et quia
nondum de trinitate personarum determinauit S. Thom. ideo
philosophorum admissa positione, ostendit suppositum illud
deitatis ab ipsa deitate non differre, & arguit sic.
¶ PRIMO. Si Deus non esset sua essentia, esset in ipso aliqua
compositio: sed huius oppositum ostensum est superius, ergo &c.
probatur consequentia dupliciter. Primo, quia ex opposito con-
sequenti, inferatur oppositum antecedenti. Nam si non est in
ipso compositio, ergo non est in ipso aliquid ab essentia distin-
ctum, ergo est sua essentia. Confirmatur secundo, quia in com-
positis significatur essentia per modum partis, ergo signum est,
quod ubi est aliquid præter essentiam, ibi est compositio, alioquin
non significaretur per modum partis.
¶ Sed occurrit dubium, circa illud significatum. Si enim quia essen-
tia significatur per modum partis, arguitur quod ibi sit composi-
tio, ergo & in Deo compositio erit, quia eius essentia, per mo-
dum partis significatur. Est enim deitas qua Deus est Deus, si-
cut humanitas, qua homo est homo.
¶ Ad huius euidentiæ considerandum ex doctrina S. Thom. quo-
libet 2. q. 2. artic. 2. ad primum, quod cum triplex sit suppositum in en-
tibus, scilicet In creatum, quod est Deus: Creatum immateriale,
quæ sunt intelligentiæ, & Creatum materiale, quæ sunt substan-
tiæ compositæ ex materia & forma: tripliciter in eis se habet
suppositum ad naturam. Nam suppositum creatum materiale,
etiam includit in re, essentiam, principia indiuiduantia, quæ es-
sentiam limitant, ut sit hæc & distincta, sicut hanc que nitentem,
hanc figuram, &c. & accidentia quæ nihil faciunt ad indiuidua-
tionem naturæ, ut albedo, scientia, & huiusmodi.
¶ Suppositum vero immateriale duo tantum includit, scilicet
essentiam, & aliquam præter essentiam, quæ nihil faciunt ad indi-

uiduationem naturæ, ut esse, & alia quædam accidentia ad sup-
positum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere prin-
cipium aliquid indiuiduantium, cum ipsa natura de se sit hæc,
& indiuidua. Suppositum autem diuinum, nihil aliud in re di-
cit, quam essentiam, cum neque ibi sint principia indiuiduan-
tia, eo quod deitas
de se sit hæc & indi-
uisibilis, neque ibi
alia accidentia, sine
extrinseca a natura
indiuiduata, cum ni-
hil sit accidens in
Deo. Ex hoc sequi-
tur, quod quantum est
ex parte rei, diuina
essentia in supposito
diuino, nullo mo-
do rationem partis
habere potest, cum
per rationem for-
malem suppositi di-
uini ex parte rei, nihil ab eius essentia realiter distinctum im-
portetur, nec in re aliquid coniungatur accidenti. In supposito
autem immateriale creato, aliquo modo habet partis rationem,
in quantum suppositum in re, & ipsam, & accidentia in ipsa exi-
stentia includit, non tamen simpliciter est suppositi pars, quoniam
illa accidentia ex eo quod naturam non indiuiduant, non sunt de
intrinseca ratione formali suppositi. In materiali autem sup-
posito, simpliciter rationem partis habet, eo quod sit pars for-
malis rationis eius. Suppositum enim materiale in sua ratione
formali intrinsece, & ipsam essentiam, & principia indiuiduan-
tia includit, non quidem tanquam substantiam sortis constructæ,
cum substantia ex accidentibus non constituitur, sed tan-
quam essentiam limitantia ad hoc ut sit hæc, & indiuidua, sicut
per suppositum importatur. Ex hoc vltimus sequitur, quod mo-
dus significandi, per modum partis in essentia creata, tam mate-
riali, quam immateriale, habet aliquod fundamentum in re, &
non se tenet tantum ex parte nominis significantis, sed etiam
ex parte rei significantis. In essentia autem diuina, nullum habet
fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significantis, sed tan-
tum ex parte nominis significantis. Nam quia in creaturis ma-
terialibus forma non subsistit, sed tantum composita: ideo no-
mina quæ imponuntur ad significandum formas simplices, tenent
modum significandi per modum partis, licet res aliqua si-
gnificata nullo modo rationem partis habeat, sicut est de nomi-
ne deitatis.

Quod Deus est sua essentia. Cap. 21.

Premissis autem ha-
beri potest, quod Deus
est sua essentia quiddi-
tas seu natura.

In omni enim eo, quod non
est sua essentia, siue quidditas,
oportet aliquam esse composi-
tionem: cum enim in vno
quoque sit sua essentia, si nihil

¶ Sed occurrit circa hoc dubium, quando enim vnum plura
includit, quorum vnum se habet ut recipiens, alterum vero ut
receptum, id quod habet rationem recipientis, habet rationem
materie: quod autem habet rationem recepti, habet rationem
formæ. Materie enim est recipere, & formæ recipi. Sed si suppo-
situm materiale intrinsece includit essentiam, & accidentia &
indiuiduantia, ipsa essentia est recipiens, accidentia vero rece-
pta ergo essentia se habebit ut pars materialis, non autem ut pars
formalis, cuius oppositum est dictum: probatur minor, quia accidē-
tia recipient in substantia, non autem suba in accidentibus.
¶ Ad huius euidentiæ considerandum, quoniam sic dicimus sup-
positum includere essentiam, & accidentia in diuiduantia, quasi
essentia prius constituta in esse specifico adueniant accidentia
ipsam indiuiduantia, & trahentia ad esse suppositale, ut ratio vi-
detur supponere, sed imaginamur prius materiam disponi, &
limitari per quantitatem, & alia accidentia ipsam indiuiduan-
tia, deinde in viui materie sic dispositæ formam, secundum vlti-
mam suam perfectionem, ex quibus vnitatis resultat essentia indi-
uiduata, vnde accidentia indiuiduantia, cum sint dispositiones
se tenentes ex parte materie, reducuntur ad genus causæ mate-
rialis, & per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.
¶ Ad argumentum ergo, negatur minor, ad probationem nega-
tur consequentia: licet enim accidentia illa recipiantur in sub-
stantia, non tamen ut materie dispositiones sunt, recipiuntur
in hac substantia, quæ est essentia speciei, sed cum forma mate-
rialis det esse corporeum, & esse hoc, puta equi, intelliguntur
in materia recipi, ut est actua per formam, secundum esse cor-
poreum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse
per huiusmodi accidentia disponitur: ista enim accidentia præ-
intelliguntur in materia, secundum viam generationis, vltimo
gradus quem dat forma substantialis. Sed de his latius erit ser-
mo inferius capite 21. Ad argumentum ergo principale dicitur,
quod ex eo, quod in rebus compositis essentia significatur per mo-
dum partis, modo se tenente ex parte rei significantis, & in ipsa
fundamentum habente, arguit S. Thom. in re compositione esse,
non autem ex modo significandi, nullum habente fundamentum in re,
sed se

Idem
3. artic.

Cap. 13.

sed se tenente tantum ex parte nominis significantis, sicut acci-
dit in modo significandi diuinam essentiam, ideo non sequitur
in Deo aliquam compositionem esse.

Sed licet hæc opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi ui-
detur ad mentem S. Thom. accedere. Nam si materia signata nihil
aliud est quam materia appropriata Sor. & ita capax quantita-
tis Sor. quod non alterius, quæro in illo priori secundum naturam,
in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in
materia, per quam
ad hanc animam Sor.
appropietur, aut nul-
lâ est aliqua forma
siue substantialis, si-
ue accidentalis, ergo
materia appropriata
& signata non dicit
solum materiam pri-
mam, sed materiam
cum forma, per quâ
dicitur appropriata
& signata. Si nulla,
contra. Nulla potes-
tia accipit limitatio-
nem & appropriatio-
nem nisi per ali-
quem actum quem
suscipit, ut habetur
ex S. Thom. prima parte q. 7. art. 1. sed prima materia est simplici-
ter potentia, ergo non accipit determinationem & appropriatio-
nem nisi per aliquam formam, quia actus & forma est deter-
minare, & limitare: si ergo debeat materia signata esse ad hoc,
ut per ipsam forma ex tali signatione indiuiduetur, necesse est
ut in ipsa sit aliquis actus a materia realiter distinctus: non ergo
materia signata dicit tantum ipsam materiam primam per ex-
clusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctæ, sed materiam cum
aliqua forma limitante. Propter quod, alia opinio mihi magis
ad mentem S. Thom. esse videtur, quæ tenet per materiam signa-
tam, intelligi materiam sub quantitate, ita quod in indiuiduatione,
& materia & quantitas concurrunt, materia quidem in quantum
indiuiduum est incommunicabile per exclusionem communica-
tionis illius, quia vniuersale communicatur particulari, nam
quia materia primum subiectum est in nullo receptum inferiori,
ideo natura in materia recepta, ut sic, nulli inferiori commu-
nicari potest. Quantitas autem concurret in quantum indiuiduum
distinctum est a quolibet alio indiuiduo eiusdem speciei disti-
ctione quantitativa & materiali: vnde sicut duo conueniunt in-
diuiduo. Incommunicabilitas, & distinctio, ita materia signata
quæ principium indiuiduationis est, duo includit: ipsam scilicet
materiam incommunicabilem, & quantitatem, ad quam primo
materialis distinctio pertinet, ita quod nec materia sola indiuiduat
nec sola quantitas, sed materia quantitate significata & limita-
ta, est illa quæ indiuiduat, ratione materie dans incommunica-
bilitatem, ratione vero determinationis suæ per quantitatem, nu-
meraliter distinguens. Quod autem ista sit mens S. Thom. apparet
ex 3. par. q. 77. artic. 2. Item ex 4. d. 1. q. 1. artic. 1. quæstio 1. cul. 3. ad
tertium ubi ponit. Cum duo sint de ratione indiuidui scilicet incommu-
nicabilitas, & distinctio materialis ab aliis, vnitatis horum prin-
cipium esse materiam, alterius vero quantitatem, & sic totale
indiuiduationis principium esse materiam signatam, id est mate-
riam sub quantitate, quæ signum eius dicitur, eo quod per ipsam
sensibilis fiat, & determinata ad hic & nunc, ut dicitur in tracta-
tu de principio indiuiduationis.

Sed licet hæc opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi ui-
detur ad mentem S. Thom. accedere. Nam si materia signata nihil
aliud est quam materia appropriata Sor. & ita capax quantita-
tis Sor. quod non alterius, quæro in illo priori secundum naturam,
in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in
materia, per quam
ad hanc animam Sor.
appropietur, aut nul-
lâ est aliqua forma
siue substantialis, si-
ue accidentalis, ergo
materia appropriata
& signata non dicit
solum materiam pri-
mam, sed materiam
cum forma, per quâ
dicitur appropriata
& signata. Si nulla,
contra. Nulla potes-
tia accipit limitatio-
nem & appropriatio-
nem nisi per ali-
quem actum quem
suscipit, ut habetur
ex S. Thom. prima parte q. 7. art. 1. sed prima materia est simplici-
ter potentia, ergo non accipit determinationem & appropriatio-
nem nisi per aliquam formam, quia actus & forma est deter-
minare, & limitare: si ergo debeat materia signata esse ad hoc,
ut per ipsam forma ex tali signatione indiuiduetur, necesse est
ut in ipsa sit aliquis actus a materia realiter distinctus: non ergo
materia signata dicit tantum ipsam materiam primam per ex-
clusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctæ, sed materiam cum
aliqua forma limitante. Propter quod, alia opinio mihi magis
ad mentem S. Thom. esse videtur, quæ tenet per materiam signa-
tam, intelligi materiam sub quantitate, ita quod in indiuiduatione,
& materia & quantitas concurrunt, materia quidem in quantum
indiuiduum est incommunicabile per exclusionem communica-
tionis illius, quia vniuersale communicatur particulari, nam
quia materia primum subiectum est in nullo receptum inferiori,
ideo natura in materia recepta, ut sic, nulli inferiori commu-
nicari potest. Quantitas autem concurret in quantum indiuiduum
distinctum est a quolibet alio indiuiduo eiusdem speciei disti-
ctione quantitativa & materiali: vnde sicut duo conueniunt in-
diuiduo. Incommunicabilitas, & distinctio, ita materia signata
quæ principium indiuiduationis est, duo includit: ipsam scilicet
materiam incommunicabilem, & quantitatem, ad quam primo
materialis distinctio pertinet, ita quod nec materia sola indiuiduat
nec sola quantitas, sed materia quantitate significata & limita-
ta, est illa quæ indiuiduat, ratione materie dans incommunica-
bilitatem, ratione vero determinationis suæ per quantitatem, nu-
meraliter distinguens. Quod autem ista sit mens S. Thom. apparet
ex 3. par. q. 77. artic. 2. Item ex 4. d. 1. q. 1. artic. 1. quæstio 1. cul. 3. ad
tertium ubi ponit. Cum duo sint de ratione indiuidui scilicet incommu-
nicabilitas, & distinctio materialis ab aliis, vnitatis horum prin-
cipium esse materiam, alterius vero quantitatem, & sic totale
indiuiduationis principium esse materiam signatam, id est mate-
riam sub quantitate, quæ signum eius dicitur, eo quod per ipsam
sensibilis fiat, & determinata ad hic & nunc, ut dicitur in tracta-
tu de principio indiuiduationis.

Cap. 23.

Hic expositio non obstant rationes primæ opinionis. Ar-
guit enim sic primo. Idem est principium distinctionis indiui-
dui a specie, & ab altero indiuiduo eiusdem speciei: sicut vniuer-
saliter verum est, quod quodcumque aliquid commune diui-
ditur in plures partes subiectiuas, per idem differunt inferiora
inter se, & a superiori, sicut de speciebus alicuius generis patet,
sed materia non quanta, sed sic appropriata, ut diximus, est prin-
cipium intrinsece distinctiuum indiuidui a specie, ut vult tra-
ctus Thomae in tractatu de principio indiuiduationis: ergo non
materia quanta, sed materia sic appropriata est principium dis-
tinctionis vnius ab alio. Secundo, hoc modo vnum quodque ha-
bet vnitatem, quo habet esse, ut dicitur per 1. q. 76. ar. 2. ad se-
cundum, sed Sor. non est fortis formaliter quantitate, sed sua
substantia, ergo nec vnus numero, nec distinctus numero qua-
ritate formaliter, ergo quantitas non est principium indiuidua-
tionis quantum ad distinctionem.
¶ Responderetur autem ad primum dupliciter. Primo quod ma-
ior est falsæ de distinctione materiali & indiuiduali, quicquid sit
de formali, & specifica: per materiam enim hanc distinguitur
indiuiduum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommuni-
cabile, natura autem communicabilis est, sed per quantitatem
materialiter ab alio indiuiduo distinguitur. Secundo, quod minor
etiam est falsæ, non enim per solâ materiam distinguitur indiuiduum
a specie,
D

Tho. cont. Gent. D a specie,

a specie, sed per materiam significatam sub quantitate; per hanc enim habet indiuiduum quod sit ad hic & nunc determinatum, in quo a specie distinguitur, quæ ab hic & nunc abstrahit. Nec oppositum huius, inquit S. Thom. in illo tractatu, immo id quod de mente eius hic dicitur ibi manifestum diligenter considerandum erit. Ad secundum dicitur primo quod si hæc ratio concluderet, probaretur per ipsam unitatem transcendentem esse idem, cum unitate numerali, ut voluit Auicenna. Quod ab Auer. & S. Tho. 4. Metaph. c. 3. reprobat: sic enim argueretur, unum quodque hoc modo habet unitatem numeralem quo habet esse, sed Sor. entitate sua est ens, ergo est vnus numero sua entitate, ergo unitas numeralis est idem quod eius essentia, & sic unitas numeralis & transcendens erit idem. Unitas n. transcendens apud S. Th. dicitur eam rei cum indiuiduatione. Dicitur secundo, quod duplex unitas conuenit Sorti, Vna scilicet transcendens, & alia de genere quantitatis, secundum quæ alii quantitas connumeratur, & per quam est hoc signatum & demonstratum. Si ergo loquamur de esse rei absolute, propositio S. Tho. habet veritatem de unitate sibi correspondente absolute, quæ est unitas transcendens. Sic enim uerum est quod unum quodque quomodo habet esse, habet etiam unitatem transcendentem: quia sicut aliquid conuenit ad esse aliquid, ita & ad talem eius unitatem; & ad hanc sensum loquutus est S. Tho. in loco allegato ibi enim de anima intellectiua loquitur, quam constat esse vnâ, non quantitatiue si præcise sumatur, sed transcendentem tantum, cum unitas quantitativa non conueniat, nisi rebus materialibus, ut uult S. Thomas, potentia q. 3. ar. 8. ad 7. unde uult quod quia anima non dependet a corpore, (ut in secundo huius declarabitur) ideo nec a corpore secundum suam unitatem dependet. Si uero loquamur de esse quanto, dicta propositio habet veritatem de unitate sibi proportio nata, quæ est unitas de genere quantitatis, licet non sit a S. Tho. ad hunc sensum ibidem posita. Quomodo enim unum quodque habet esse quantum, eodem modo habet unitatem de genere quantitatis: & quia nihil habet esse quantum, nisi per quantitatem formaliter, ideo unum quodque per quantitatem est formaliter unum, unitate quantitativa. De hac autem unitate loquitur, cum dicimus naturam per quantitatem formaliter, & indiuiduari, & habere distinctionem materialem ab alia. Inquit. n. S. Tho. quantitatem, ideo conuenire ad indiuiduationem, quia per ipsam indiuiduum est hoc signatum, & demonstratum, ab omnibus aliis eiusdem speciei materialiter & numeraliter distinctum. Ad argumentum ergo dicitur, quod si maior intelligatur, ut S. Thomas accipit de esse absolute, & de unitate transcendente, conceditur totum argumentum, quia non dicimus quantitatem esse principium formale, quo Sor. est vnus transcendens, licet sit causa sine qua non est distinctus a Platone transcendens in eadem specie. Non enim humanitas Sor. est hæc humanitas nisi per hanc materiam, materia autem non est hæc materia distincta ab illa, nisi sit sub quantitate hæc. Si autem sumatur maior ut diximus, & procedatur ad unitatem numerali, negatur argumentum: quia ut patet, committitur fallacia equiuocationis: in præmissis enim sumitur unitas transcendens, & in conclusione unitas de genere quantitatis. Si autem sumatur illa maior in secundo sensu, negatur etiam argumentum, quia minor non recte subsuntitur, deberet enim esse, sed Sor. non est quantus quantitate formaliter, quod constat falsum esse. Quis autem Scotus in 2. sen. d. 3. q. 6. a S. Tho. de principio indiuiduationis differat, quia tñ ab aliis hæc quaestio plenissime est discussa, ideo hæc satis sunt. Vnum duntaxat dubium occurrit: Secundum enim dicitur S. Tho. forma substantiæ aduenit in primo instanti sui esse materia nuda, & prius secundum naturam forma actus materiam, quæ illi accidenti inest, in illo ergo priori in quo forma vnitur materie, constituitur indiuiduum, & tamen ibi non est quantitas, sed sola materia, ergo sola mate-

lect. 2.

Cap. 68.

ria est indiuiduationis principium, & ad eam quantitas non est currit. Dicitur ad hoc, primo quod nullum instans est in re in quo forma materialis vnitur materie absque quantitate, eo quod hæc forma non vnatur nisi huic materie, ab alia parte materie distincta: materia autem non sit hæc & distincta ab alia materia, nisi per quantitatem, ut inquit S. Tho. super Boe. tri. n. 4. art. 2. & est de mente Aristotelis. primo Physicorum, ideo nunquam est indiuiduum in natura quod non sit incommunicabile, & distinctum determinatum; ad hic & nunc. Et sic habet & materiam & quantitatem. Dicitur secundo, quod licet ita sit in re, quæ tamen intellectu ea que simul sunt necesse est separari intellectu, & omnia accidentia præsupponit formam esse in materia in genere causa formalis, licet in genere causa materia-

secundum materiam signatam huius, vel illius indiuidui, licet est quidditas generis, vel speciei formam includat: & materia in cõi, unde nõ dicitur quod Sor. vel hõ sit humanitas, sed diuina essentia est per se singulariter existens, & in seipsa indiuiduata; ut ostenditur, diuina igitur essentia prædicatur de Deo vt dicitur, Deus est sua essentia.

Præterea, Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo, vt causa, cum res per suam essentiam speciem sortitur, sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, vt ostensum est; Deus igitur est sua essentia.

lis & dispositiua de aliquibus sit e contrario, in ordine ad aliquem gradum forme, (vt in secundo huius declarabitur) posset alicui uideri quod prius intelligamus formam in materia esse, constituitur; compositum, quam illi in se accidentia, & tunc in illo priori considerationis nostre, intelligatur esse indiuiduum quantum ad principalem indiuidui conditionem, scilicet incommunicabilitatem: non autem quantum ad distinctionem, & signationem ad hic & nunc. Sed fortassis etiam hoc nõ est uerum, quia non potest intelligi formam esse in materia constitutur; hoc suppositum, nisi in materia quantitas præ intelligatur, per quam efficitur hæc & distincta ab alia materie parte, non enim sit forma hæc nisi quia in hac materia recipitur: materia autem non est hæc nisi ex aliquo adu ipsam limitante, & distinguente. Si ergo argumentum sumat in aliquo instanti extra intellectum formam esse in materia, in quo non fit etiam quantitas, assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundum nostram considerationem, falsum est quod in illo priori constituitur intelligatur indiuiduum, saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio indiuiduo.

Circa illam propositionem, quidditas generis vel speciei includit formam & materiam, in cõi, dubitatur, quia ut illis aduersari quæ statim diximus. Si enim materia cõis datur, quomodo indiuiduum a materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem? Ad huius euidentiæ considerationem est, quod materia dupliciter considerari potest. Vno modo scilicet absolute, hoc est secundum suam entitatem qua distinguitur a forma. Alio modo scilicet quod ad formam ex qua eius ratio sumitur, habitudine habet, primo modo, cõmuni non est, sed una, & indiuisibilis, non quidem ad modum puncti, sed per negationem omnis actus distinctiui, & est ultimæ substantiæ in quod oia materialia resoluuntur; & sic est incommunicabilis cõmunicatiõne qua superior suo inferiori cõmunicatur, secundo autem modo potest esse cõmuni scilicet rationem, scilicet quod cum habitudine ad formam in cõmuni consideratam concipitur, particularis uero secundum quod ad partem largem formam habitudine habet: ita quod cõmunitas rationis eius non conuenit ei, nisi ex forma ad quam habitudine habet.

Dicitur ergo ad dubium, quod datur materia cõmuni secundum rationem in quantum ad cõmuni formam comparatam: puta ossis aut carnis. & talis ponitur in definitione generum & specierum materialium scilicet quæ pars essentie, licet Cõm. 7. Metaph. comm. 21. & 34. videatur uelle quod non ponatur in definitione tanquam essentie pars, sed tanquam essentiam deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus ipsam scilicet esse incommunicabilem: quia ibi loquebamur de materia secundum se & secundum suam entitatem consideratam, quæ rationem cõmuni non habet, sed vnus & indiuisibilis.

Sed adhuc remanet dubium, Non enim maior uidetur cõmunitas esse secundum ea quæ hæc dicuntur in genere aut specie, quam in natura. Nam entitas generis & differentie secundum esse quod extrinsecum in uno habet indiuiduum incommunicabilis & indiuisibilis est in intellectu autem est cõmuni-

D. 71.

tex. 68. & 18.

† Cap. 16.

† Cap.

† Idem 1. p. q. 3. ar. 4. Et de potent. q. 7. art. 2.

† Cap.

† Cap. 15.

Cap. 51.

cõm. 63.

Tex. 63.

per differentias aut formales, ad materiales contrahibiles & diuisibiles, ergo si materia in intellectu secundum rationem cõmuni est diuisibilis per quantitatem: extra intellectum uero indiuisibilis est in uno singulari indiuiduone superioris in inferiora, non minus cõmuni est ad hanc & illam materiam, quæ genus & species ad sua interiora.

Respondetur primo, quod alia est cõmunitas rationis materie, & alia cõmunitas rationis generis & speciei. Ratio enim cõmuni generis & speciei, respondet in re cõmuni natura: non quidem quæ in uno singulari cõmuni sit, sed quæ ex se natura est a principis limitantibus per intellectum segregari, & uniuersaliter concipi. Cõmuni autem rationi & conceptui materia non respondet vna cõmuni natura materie in pluribus materiis existens, & ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis, sed materie ab extrinsecis tantum conuenit, vt uniuersaliter concipitur, ex eo scilicet quod in ordine ad cõmuni formam concipitur.

Dicitur secundo, quod materia non solum est indiuisibilis secundum esse, quæ in uno habet indiuiduum, quod etiam generibus & speciebus conuenit, sed etiam secundum suam naturam indiuisibilis est, & una numero, ut dicitur 1. Physic. non potestque in plura inferiora diuidi. Quamuis enim in plures partes per quantitatem diuidatur, ista tamen non est diuisio superioris in inferiora, sed cuiusdam potius totius quantitatis & extensis in suas partes: per quantitatem enim, & diuisiõnem habet & extensionem.

Quarto, Nullo modo aliquid potest esse causa Dei, ergo Deus est sua essentia: probat consequentia, quia ubi res nõ est sua essentia, ipsa essentia se habet ad re aliquo modo ut causa. Aduerte, quod essentia ubi a supposito distinguitur, respectu eius habet rationem causæ formalis, quæ habet quod sit tale, ut ab humanitate Sor. habet quod sit homo, ueruntamen quia nõ sic distinguitur a supposito, quasi entitas omnino ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositum ipsam dicit, & aliquid supra eam addit: quæ autem simpliciter causa est & absolute, omnino a suo causato distinguitur, ideo non dicit ipsam simpliciter causam esse, sed quod se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa.

In Deo nulla est potentia, ergo est sua essentia: probatur consequentia, quia quod non est sua essentia, se habet ad eam secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum. Sed ut quod magis e contrario sit, scilicet quod essentia in tali supposito se habeat, sicut materia non sicut actus, quia ea quæ addit supposito supra essentiam, ipsam essentiam limitat, & contrahunt ac determinant: actus autem est determinans, & materie determinari. Dicitur quod materia per formam & forma per materiam limitatur. Sunt enim sibi inuicem causæ, ut dicitur 2. Physic. Unde forma est potentiam limitare & determinare, materie autem est principium indiuiduationis, & ipsa accidentia quæ addit indiuiduum supra essentiam, eam tenent, ex parte materie, tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam per modum, quo actus potentiam limitat & contrahit, sed modo quo materia limitat & contrahit; forma amplitudinem: ideo enim essentia est hæc, quia in tali materia recipitur, propterea nõ sequitur ipsam habere materie & potentie rationem, sed actus & formæ.

Super cap. 22.

Exclusa a Deo compositione suppositi & nature, consequenter excludit ab eodem S. Tho. compositionem ex esse & essentia, ostenditque in Deo esse actuales existentis, & essentiam idem esse.

Pro cuius conclusionis declaratione sciendum est, quod esse & actualitas existendi, nihil aliud est quam illud quod per hoc uerbum est, significatur, cum dicimus, hoc est, & i creaturis quidem secundum S. Th. doctrinam a quidditate realiter distinguitur, propter quod de Adam uerum est dicere, quod est homo, nõ autem uerum est dicere quod sit. In Deo autem idem est actualitas existendi, & deitas, id est secundum rem significatam dicitur, deus est deus, & cum dicitur deus est. Quod autem ita sit, multis rationibus probat Sanctus Thomas.

Primo, quod deus sit per se necesse est. Tunc sit, esse quod est necesse, si coniungitur quidditati, quæ ab ipso sit distincta, aut illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini, aut ei consonum est & affine, sicut albedini i subiecto esse. Primum dari non potest, quia illi quidditati non conuenit, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia esse, aut utrumque ab eadem causa, aut essentia ab esse, non prima duo, quia est contra rationem necesse esse, quod ab alio dependeat, non etiam tertium, quia tunc quidditas illa accidentiter rei conueniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale: & sic non esset sua quidditas, ergo in Deo quidditas est suum esse.

Si dicitur quod primum est aliquo modo uerum, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia non absolute, ut omnino non sit, nisi illa esset, sed quantum ad coniungi ei: ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum coniungi quidditati non est per se necesse.

Contra, aut illud esse potest intelligi sine illa quidditate, aut non. Si primum, ergo illa essentia ad ipsum esse accidentiter se habet, sed id quod est necesse esse, est illud esse, ergo sequitur quod illa essentia etiam accidentiter se habet ad id, quod est necesse esse, ergo non erit eius quidditas, sed aliquid ipso posterior. Si secundum, illud esse absolute, dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam, & sic idem quod prius.

Aduerte circa illam propositionem, Quidditati albedinis repugnat per se existere, quod illa repugnantia non est logica, scilicet ipsius terminis resistentis, sed est repugnantia in ordine ad agens naturale: repugnat enim quidditati albedinis, quod ab agente creato per se existere habeat, & sic naturaliter subsistat, non repugnat autem sibi quod a Deo creetur per se existens, ut tenet S. Tho. in multis locis, præcipue, Quolibet 7. q. 4. ar. 3.

Circa illam distinctionem, Aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa, Aduertendum quod non accipitur ibi, esse intelligi sine essentia, quantum ad primam operationem intellectus, sed quantum ad secundam, & est sensus tantum potest intelligi, scilicet uere, quod non sit illi essentia tale esse coniunctum, aut non potest intelligi nõ esse illi coniunctum, horum quodcumque datur, non tollitur vis rationis, ut est deductum.

Tho. cont. Gent. D 2 Circa

Circa hanc autem impugnationem dubitatur, quia videtur assumi quod debet probari: assumitur enim quod id quod est necesse esse, est illud esse, hoc autem qui dicit essentiam dei, aut ipsius necesse esse, ab esse eius distingui, illam propositionem negaret, sicut negat Dei essentiam esse ipsum esse.

Responderetur, quod si ponat aliquid quod sit per se necesse esse, oportet, quod illud sit suum esse ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod a seipso de necessitate est, & a nullo alio, si autem esse suum ab ipso distingueretur, oportet ut illud ab alio haberet: quia nihil sibi ipsi esse causa essendi, & sic non esset per se necesse esse, vnde quantumcumque aliquis dicat quid dicitur Dei ab ipso esse distingui, si admittit Deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet ut concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione ostenditur esse verum.

† Cap. 18.

Sic vnde, Deus est per se necesse esse, ergo est suum esse: patet consequentia, quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse, cum vnum quodque sit per se esse. Si Deus est suum esse, ergo & sua quidditas est ipsum esse, quia ut ostensum est Deus est sua quidditas, ergo &c.

Aduertendum, quod per suum esse, dicitur res esse, & per sua formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse, tanquam per principium, & causam formalem ipsius actualitatis essendi, ubi esse a re distinguitur: per ipsum autem esse dicitur esse, tanquam per ultimam actualitatem essendi, quae nullum alium expectat actum, & sic intelligitur propositio S. Thomae, Vnum quodque est per suum esse.

Terminus supponitur, si esse a quidditate in Deo distinguitur, quod eius pars esse non possit, cum Deus sit simplex. Tunc arguitur, Deus est prima causa, nullam habens causam, ergo in ipso essentia & esse sunt idem, probatur consequentia, quia omne quod non est de essentia rei, conuenit sibi per aliquam causam, ergo si esse distingueretur ab essentia, conueniret sibi per aliquam causam, non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod sit de essentia: quia cum essentia sit per illud esse, aliquid sibi ipsi causa essendi esset, quod est impossibile secundum esse substantiale, quia prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum: ergo conueniret sibi per aliquam aliam causam, ergo Deus erit causatus, & sic non erit prima causa.

Circa illam propositionem, prius est secundum intellectum causam esse, quam effectum. Aduertendum, quod causa non semper duratione suam effectum praecedat, sed bene ordine naturae. Potest enim causa & effectus duratione simul esse, si effectus non producat per motum, ut inferius ostendetur, sed tamen effectus secundum naturam, ipsam causam esse praesupponit, loquendo de causa effectiua, & ex consequenti intellectu conuenit

piatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse, quam effectum, tanquam esse effectus praesupponat esse causam. Cum ergo hic dicitur prius est secundum intellectum causam esse quam effectum, non sic est intelligendum quasi illa prioritas sit tantum ab intellectu concipiente, & nullum habeat in re fundamentum, sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis, fundamentum tamen est ex parte rei, si ibi sit vere causa & causatum.

Quarto, in Deo nulla est potentia, sed est actus purus, ergo quidditas eius ab esse non distinguitur: probatur consequentia, quia vbi cumque distinguitur, comparatur esse ad essentiam, sicut actus ad potentiam, omne enim cui actus ab eo distinctus coniungitur, se habet ad ipsum ut potentia ad actum, esse autem est actus.

Aduertendum, quod essentia simplex, & omni materia carens, est proprium simplicium esse, & licet in se & absolute actus quiddam sit, ad esse tamen a se distinctum comparatur, sicut potentia ad actum, eo quod esse sit actualitas omnis formae & naturae, ut dicitur prima parte quest. 3. articulo 4. Nulla enim natura complete & vltimate est ens actu nisi sub esse actualis existentia sit, quod autem actum suscipit, potentiae rationem habet ad illum actum comparatum.

Quinto, Deus non est compositus, ergo sua essentia est suum esse: probatur consequentia, quia si essentia ab esse distingueretur, Deus non posset existere, nisi pluribus concurrentibus, scilicet esse & essentia: quod autem non posset existere, nisi pluribus concurrentibus, compositum est. Sciendum hic, quod dupliciter dicitur aliquid compositum esse, ut haberetur ex doctrina S. Thomae. Quolibet secundo quod 2. art. 1. ad primum, vno modo, quia eius essentia ex plurium vniione resultat, alio modo, quia ipsam alteri coniungitur, sicut potentia actui: quo in sensu dicitur illud compositum, non ex altis, sed ex se & alio. Quod ergo non potest esse nisi pluribus concurrentibus, est compositum, non quidem de necessitate primo modo, nisi illa integrent eius essentiam, sed aut primo, aut secundo modo.

Si distinguatur in Deo quidditas ab esse, Deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse, ergo non est primum ens, hoc est falsum, ergo, &c. Probatur secunda consequentia, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius, prima vero consequentiam non probat S. Thomas, sed relinquere ea tanquam nota ex terminis. Vnum quodque enim existit per ipsum esse, ubi ergo essentia non est esse, sequitur ut illud per essentiam suam non existat, & quia esse tale per essentiam, & esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc, quod aliquid non existit per essentiam, sequitur quod per participationem existat.

Secd

† Cap. 18.

† Cap. 18.

D. 461.

Cap. 1.

† Cap. 1.

Sed notandum est, ex ijs quae habentur a S. Doct. 1. Metaph. lectione decima, & quolibet secundo quaest. 2. ar. 1. & super Boetium de Ebdomadibus, cap. 1. quod esse tale per essentiam dupliciter accipi potest: vno modo, quia hoc quod de ipso praedicatur, est de eius essentia, sicut homo est animal per essentiam, quia animal est de essentia hominis, & per oppositum dicitur aliquid tale per participationem, quod ipse attribuit, de ipsius essentia non est, sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem, & tunc participare aliquid nihil aliud est, quam habere illud ut suae essentiae & naturae additum. Secundo modo accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiae eius quod de ipso dicitur, & non habere aliquid aliud per quod determinetur: per oppositum vero per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiae quae praedicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum: hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiam: esse vero animal per participationem, quia est totam animalis essentiam habere, habet tamen ipsam limitatam per rationem, ut inquit S. Thomas in libro de Ebdomadibus. Ibi autem duo modi sic se habent, quod e contrario se inferunt. Nam per essentiam secundo modo, inferuntur essentiam primo modo, quod enim alicui secundum totam essentiam conuenit, & totaliter, oportet ut sit eius essentia, vel de eius essentia: quia si reciperetur in ipso tanquam additum essentiae, per essentiam eius limitaretur ad aliquem particularem essendi modum: omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente: per participationem autem secundo modo non inferuntur primo modo, quod taliter est per participationem: sicut homo est animal per participationem secundo modo, est autem animal per essentiam primo modo, sed primus participationis modus inferuntur secundo modo. Quod enim habet aliquid tanquam essentiae suae additum, non est totaliter eius essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum eius modum: sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secundum aliquem modum albedinis habet.

In ratione ergo ista inferuntur, Deum existere per participationem vtroque modo, ex eo quod ponitur essentia eius ab esse distingui, hoc enim dicitur sequitur, quod non existit per essentiam primo modo, id est, per aliquid quod sit de essentia eius, aut sit ipsa essentia, & per consequens sequitur ut sit per participationem, id est, per aliquid additum essentiae, ex quo vltimus habetur, quod est secundum modum per participationem, id est, non est ipsum esse totaliter: & habet esse non secundum annum modum essendi, sed determinato modo, & sic non est primum ens.

VLTIMO. Conclutione confirmat auctoritate sacrae scripturae, Exodi. 3. sermo, ubi dicitur proprium nomen Dei esse, quod est, & auctoritate Hieronimi in libro de Trinitate, ac Boetii in libro de Trinitate.

¶ Item. Omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum: sed nulla res in qua est aliud essentia, & aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia, & esse: ergo omnis res in qua est aliud essentia, & aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, (ut ostensum est) ipsum igitur esse Dei, est sua essentia.

¶ Amplius, Omnis res est per hoc quod habet esse, nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam: sed participatio alicuius, scilicet ipsius esse: quod autem est per participationem alicuius non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius: Deus autem est primum ens, quod nihil est prius, Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem, Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino Exodi tercio dicens: Si dixerint ad me filii Israel quod est nomen eius, quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum, sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos, ostendens inuum proprium nomen esse, qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam, seu essentiam alicuius rei: vnde relinquatur quod

quod sibi additum, & hoc est fundamentum huius rationis. Considerandum secundo, quod ista ratio sumpta est a S. Thoma ex Boetio in libro de Ebdomadibus, quo in loco ipse Sanctus Thomas notat hoc omnibus abstracte consideratis esse commune, ut nihil habeant in se quod praeter eorum essentiam sit. Significatur enim unumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale, sicut albedo est id quo aliquid est album, & humanitas quo homo formaliter est homo: non est autem aliquid formaliter album, nisi per id quod ad essentiam albi pertinet: neque homo formaliter est homo, nisi per id quod ad hominis rationem & essentiam spectat: ideo quod abstracte significatur, si sit secundum quod significatur, nihil a se distinctum habere potest. Concreta autem significantur ut ipsam formam habentia: ex hoc autem quod aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertinet. Ex hoc enim quod homo habet humanitatem, nihil prohibet quin & aliquid aliud praeter humanitatem habeat: bene ergo dicitur quod ipsum esse non potest participare aliquid: quod non sit de essentia sua, sed bene id quod est, scilicet ipsum ens, quia esse est abstractum, ens vero concretum.

Sic vnde, Nihil est in Deo quod habeat causam, ergo in Deo non est accidens: patet consequentia, quia omne accidens habet causam quare inquit. Antecedens probatur: aut enim illud causa est diuina essentia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, ergo deus patieretur, & motu ab aliquo ageretur: nihil enim inducit aliquam formam in alio recipiente.

Super Cap. 23.



Ostium exclusi S. Thomae compositionem ex essentia & esse. Excludit vltimus hoc loco a Deo compositionem subiecti & accidentis, ponitque hanc conclusionem. In Deo non est accidens.

¶ Item. Ipsum diuinum esse est sua essentia, vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hieronimus in libro de trinitate: Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, & manens causa & naturalis generis proprietates. Boetius etiam dicit in libro de Trinitate, quod diuina substantia est ipsum esse, & ab ea est esse.

Quod in deo non sit accidens, Cap. 23.

X hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo super eius essentiam nihil superuenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

¶ Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quauis id quod est, possit aliquid aliud participare, nihil enim est formalis, aut simplicius quam esse, diuina autem substantia est ipsum esse: ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

¶ Amplius, Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare inquit: cum sit praeter essentiam eius cui inest, si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam: aut ergo causa accideris est ipsa diuina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud

¶ Pro huius rationis maiori intelligentia, considerandum est primo, quod cum actus potentiam informet, semper intelligitur minus compositus quam ipsa potentia, id est, minus habens de potentialitate, & actualior quam potentia: ideo ubi sunt plures actus quorum vnus ad alterum comparatur, sicut actus ad potentiam, ille qui comparatur tanquam actus ad alterum, est simplicior, & minus habens de compositione, ut sic: nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quam ipsum sit, si ratio tantum actus, & potentiae considerentur. Si ergo esse subsistens haberet aliquem actum sibi additum, oporteret ut aliquis actus esset eo simplicior, & actualior, hoc autem esse non potest, cum esse sit actualitas omnium formarum: ideo non potest habere aliquid sibi additum, & hoc est fundamentum huius rationis.

¶ Considerandum secundo, quod ista ratio sumpta est a S. Thoma ex Boetio in libro de Ebdomadibus, quo in loco ipse Sanctus Thomas notat hoc omnibus abstracte consideratis esse commune, ut nihil habeant in se quod praeter eorum essentiam sit. Significatur enim unumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale, sicut albedo est id quo aliquid est album, & humanitas quo homo formaliter est homo: non est autem aliquid formaliter album, nisi per id quod ad essentiam albi pertinet: neque homo formaliter est homo, nisi per id quod ad hominis rationem & essentiam spectat: ideo quod abstracte significatur, si sit secundum quod significatur, nihil a se distinctum habere potest. Concreta autem significantur ut ipsam formam habentia: ex hoc autem quod aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertinet. Ex hoc enim quod homo habet humanitatem, nihil prohibet quin & aliquid aliud praeter humanitatem habeat: bene ergo dicitur quod ipsum esse non potest participare aliquid: quod non sit de essentia sua, sed bene id quod est, scilicet ipsum ens, quia esse est abstractum, ens vero concretum.

Th. cont. Gent. D 3

† Lib. 7. prope princ.

† Cap. 3.

† Idem. 1. p. q. 3. art. 6. & 1. sent. d. 8. q. 9. ar. 1. & de pot. q. 7. arti. 4.

† Cap. 1.

nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere sit facere actu. Si ipsa diuina essentia, ergo in Deo erit aliquid per quod causat, & aliquid per quod recipit: sicut corporalia per naturam recipiunt: causant autem per formam, & sic deus erit compositus. Probatur consequentia, quia est impossibile ut aliquid sit causa alicuius

† Cap. 13.

per illud quo recipit ipsum: alioquin idem secundum idem faceret se in actu. ¶ Pro intelligentia illius propositionis, agere nihil aliud est quam facere aliquid actu: notandum quod facere actu, attribuitur secundum modum loquendi & agentis & formae. dicitur enim quod calefaciens facit calidum actu, & calor hoc tamen differenter sit. Agens, n. dicitur facere aliquid actu, quia ipsum ad actum formae perducit simul formam compositam, propter quod subiungit Sanctus Thomas. quod quidem est per formam: ac si diceret, agere, est facere actu per formam productam in passio: forma autem dicitur facere actu, non quia aliquid producat, sed quia est illud, quo agens facit

† Cap. 18.

aliquid esse actu: albedo enim non facit album aliquid producendo, sed est illud quo albefaciens facit aliquid actu albi esse. ¶ Circa illam propositionem, idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, & secundum aliud recipit: occurrit dubium ex duplici capite. Primo, quia licet uideatur verum in compositis ex materia & forma, in quibus ex duplici capite Sanctus Thomas, non uideretur tamen uniuersaliter uerum. Nam in substantia separata propria accidentia cauantur ab eius essentia, & in ea recipiuntur: similiter intellectus & uoluntas cauantur ab essentia animae intellectiuae, & recipiuntur in ea, & tamen non secundum aliud & aliud, cum sint substantiae simplices non habentes aliquam diuersitatem partium, ergo &c. Secundo, quia intellectus per se causat actum intelligendi, & ipsum recipit: similiter uoluntas actum uolendi, cum sint operationes immanentes, ergo &c.

¶ Ad primum horum dicitur primo, quod utique in omnibus quae causant aliquid in seipsis, oportet esse diuersitatem actus & potentiae: quia si esset tantum actus, non posset habere rationem suscipiendi, cum omne suscipiendum accipiat aliquid esse actu: forma quam suscipit: si autem esset tantum potentia, non posset habere rationem agentis. Dicitur secundo, quod ista diuersitas non est accipienda eodem modo in omnibus, sed secundum diuersitatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia & forma, ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi: in substantiis autem simplicibus ipsa essentia est ratio suscipiendi, eo quod comparatur ad esse sicut potentia ad actum, ipsum autem esse est ratio agendi, quia unumquodque agit in quantum est in actu, non quidem quod esse sit principium formale productionis, propter quod accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiae in quantum producit illa accidentia: nihil enim agit nisi sit in actu. Dicitur ergo, quod etiam in substantiis separata & in actibus est quo suscipit, & aliud quo agit, quia unum est essentia, aliud uero esse: & sic in aliis oportet esse compositionem essentiae & esse, quae in Deo reperiri non potest.

¶ Sed remanet adhuc dubium. Nam etiam re non existente in actu, propria passio, consequitur essentiam rei, cum propositio in qua praedicatur passio de subiecto, sit semper ueritas, ergo esse actum non est conditio essentiae in quantum agit. ¶ Respondetur, quod re non existente, passio non consequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantum: ex quo habet, ut propositio semper sit ueritas, quia passio de subiecto praedicatur. Respondetur secundo, quod propositio Sancti

Thomae intelligenda est de alietate rationis, non autem de alietate reali: quod enim agit in se, secundum aliam rationem agit, & secundum aliam rationem suscipit: agit enim secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia: sed quia in compositis per aliud realiter res est in actu, & per aliud in potentia: ideo in illis agere & recipere reducitur in duo principia realiter distincta: in simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali, & in potentia ad esse, in quantum ipsa essentia, & est actus quidem in se, & est potentia respectu esse: ideo principium productionis propria accidentia, & principium ea recipiendi, ratione tantum distinguuntur. Sed tamen quia oportet ipsam essentiam realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet ut omne tale, quod est causa priorum accidentium in se, sit compositum ad minus compositionem ex esse & essentia. Non est autem inconueniens, ut idem secundum rem, sit principium productionis & suscipiendi idem accidens, quando non

† Cap. 17.

est principium productionis per actionem mediam, sed tantum per naturalem resultantiam unius ex alio: ut in superioribus est ostensum de mente Sancti Thomae prima parte, quaest. 77. artic. 6. ad 3. dum modo aliquo modo habeat rationem actus, & aliquo modo rationem potentiae.

† Cap. 15.

¶ Ad secundum dubium dicitur, quod nec intellectus, nec uoluntas per idem omnino agit & patitur, sed per aliud & aliud: sicut enim in corporalibus, materia est ratio recipiendi, forma uero est ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu est & uoluntate, in intellectu enim id quod causat in actu intellectio nem, est intellectus, specie intelligibili informatus, & ipsa species intelligibilis est sibi ratio cauandae, ipsa autem potentia est ratio recipiendi: in uoluntate autem, uoluntas uolens finem, est id quod causat uolitionem eorum quae sunt ad finem: & uoluntate finis est sibi ratio agendi: ipsa autem potentia uoluntatis est sibi ratio recipiendi.

¶ Aduerendum tamen, quod aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia composita: & aliter potentia intellectus, & uoluntatis, ad recipiendum actum: in illis enim materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur, sed in composita: in actione autem intellectus, & uoluntatis sic ipsa potentia est ratio recipiendi, quia ipsa sola recipit: intellectus enim in solo intellectu recipitur, & uoluntate in sola uoluntate: ratio autem diuersitatis est, quia materia cum sit simpliciter pura potentia, non est immediate receptiua formae accidentalis, sed oia accidentia sunt composita: intellectus autem & uoluntas licet sint potentiae passivae, non sunt tamen purae potentiae: sed actus quidam, ideo possunt immediate, & per se aliorum accidentium subiecta esse.

¶ Sed ista responsio quantum ad uoluntatem, non uideretur plane satisfacere. Et si enim in uolendo ea quae sunt ad finem agnetur aliquid quod est ratio agendi, & aliquid quod est receptiuum, in ipsa tamen uolitione finis, non apparet quid sit ratio agendi distinctum a ratione suscipiendi, sed ipsa nuda uoluntas uideatur & causare illum actum & recipere.

¶ Ad hoc dubium facillime responderi potest, secundum eos qui tenent uoluntatem esse agens partiale uolitionis, & simul cum ipsa concurrere obiectum apprehensum per intellectum, & tanquam aliam causam partialem: diceretur enim quod uoluntas nuda & sola, non est causa uolitionis finis, sed aggregatum ex uoluntate & ipso fine, per intellectum apprehensum: receptiuum autem eius uolitionis est sola potentia uoluntatis.

¶ Secundum

Secundum eos autem qui dicunt obiectum non concurrere actione ad uolitionem, sed tantum per modum finis & formae, difficultas est respondere. Dicunt enim quidam, quod ad finem uolitionem mouetur uoluntas a Deo, ita quod ad talem uolitionem uoluntas mere passiuus se habet. Sed istud mihi non uideretur uerum, quia uelle nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet uelle idem sit aliquo modo agens uolitionem & recipiens. Et etiam quia non dicitur uoluntas uelle nisi per actum a se elicictum, sicut nec intellectus intelligere, nisi per actum a se productum. Propter quod mihi magis praedicatum opinionem sequendo uideretur dicendum, aut quod in uoluntate aliqua naturalis forma sit quae sit sibi ratio naturae uolendi finem: sicut in intellectu est naturalis habitus principiorum, & sic totale principium uolitionis productionum fit uoluntas, cum illa forma: receptiuum autem sit uoluntas, & sic dicitur uoluntas, moueri a Deo ad uolitionem finis in quantum indidit sibi Deus formam per quam naturaliter mouetur ad finem, sicut intellectus possibilis primorum principiorum indidit habitum, aut quod Deus mouendo uoluntatem ad uolitionem finis, est agens principale & agens quod: ipsa autem uoluntas, est id quod Deus ipsam uolitionem causat, sicut generans est id quod mouet graue: forma autem grauis est id quod mouet, modo non est inconueniens ut idem sit actiuum alicuius actus, & receptiuum eius quando non est actiuum principale, sed quo agens agit, sit tenens ex parte eius quod mouet, tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit, in quantum in ipso est uirtus agentis principalis, & potest esse id quod patiens patitur, in quantum est potentia mobilis.

¶ Tertio. In Deo nulla est potentia, ergo nullum accidens: probatur consequentia, quia omne subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia, ad actum dantem esse accidentale. ¶ Quarto. Deus non est mutabilis, ergo sibi non conuenit quod de se possit inesse, & non inesse: ergo in ipso nullum est accidens, patet prima consequentia: secunda uero probatur: quia omne accidens de se natum est inesse, & non inesse. ¶ Sed occurrit dubium, quia proprium accidens non est natum inesse & non inesse.

¶ Potest dici quod ista ratio non concludit nullum accidens esse in Deo, ut accidens contra substantiam diuiditur, sed ut distinguitur contra proprium: illud autem natum est inesse & non inesse: patet autem hoc ex modo loquendi cum ait, si Deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sola enim accidentia quae possunt abesse dicuntur accidentaliter conuenire: accidentia autem propria per se, non: non est autem inconueniens, ut inter multas rationes, aliqua uniuersaliter probent nullum simpliciter accidens illi conuenire, aliqua uero probent de accidentibus tantum per accidens.

¶ Quinto. Deo est quicquid est in ipso, ergo in ipso nullum est accidens: patet consequentia, quia res non est suum accidens, cum accidens non sit de essentia rei: antecedens uero probatur: quicquid est in Deo nobilissimo modo est in ipso, quia Deus est omnium causa, unumquodque autem nobilissimum inuenitur in causa quam in effectu, sed perfectissime aliquid conuenit alicui, quod est ipsummet: eo quod cum illo tuas perfectissimum sit unum, quam forma cum materia, & quam cum aliquid alteri accidentaliter inest, ergo, &c.

¶ Circa illam propositionem, Vnum quodque nobilissimum inuenitur in causa quam in effectu, Deo autem est omnium causa, ergo quicquid est in eo, nobilissimum modo in eo inuenitur: perfectissime autem conuenit aliquid alicui quod est ipsummet, hoc enim perfectius est unum, quam cum aliquid alteri substantialiter unum ut forma materiae, quae etiam unio perfectior est, quam cum aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quod Deus sit quicquid habet. ¶ Item Substantia non dependet ab accidente, quauis accidens dependeat a substantia: quod autem non dependet ab

nobilitate essendi esse in causa & in effectu, si esse causa & esse effectus, absolute considerentur. Sed si considerentur aliquid quod est in causa actiua virtualiter, secundum quod in causa est, sic nobilissimum habet esse quam in effectu ut est effectus: in causa enim agente habet rationem producentis, in effectu autem habet rationem producti, modo nobilissimum est producere quam produci: ideo nobilissimum est esse in causa ut causa est, quam esse in effectu ut effectus est. Et sic intelligenda est propositio S. Thomae, ut patet q. de ma. q. 4. art. 1. ad quintum. Unde instantia nulla est: licet enim natura ignis non sit absolute nobilior in igne generante, quam in igne genito, nobilior tamen modum habet secundum quod est in igne generante, ut generans est, quam in igne genito, ut generatus est: & similiter dicendum est de humanitate, & de aliis quae uniuocae dicuntur de causa & effectu. Haec autem expositio maxime proposito deservit, quia cum in causa, ut est causa, res nobilior modum habeat, necesse est ut in Deo nobilissimum modus, qui cause ut causa conuenire potest, reperitur: nobilissimum autem modus est, ut effectus in causa sit ipsa cause essentia, ad hoc ut ipsa causa per suam essentiam, agat, ideo omnia in Deo ipsa Dei essentia sunt, & nihil in ipso accidens est.

¶ Potest secundo responderi, quod propositio habet ueritatem, & quantum ad essentiam, & quantum ad modum essendi absolute, sed in causa aequiuocae tantum: effectus enim in causa aequiuocae nihil aliud est quam ipsa forma cause aequiuocae, & modus essendi ipsius in causa, nihil est aliud quam modus essendi cause: constat autem quod forma & esse cause aequiuocae, est nobilior quam forma & esse effectus, cum contineat effectus perfectionem, & aliquid eo perfectius. Ad hunc etiam sensum deseruit propositio S. Tho. Nam manifestum est Deum esse causam aequiuocam creaturarum, non autem uniuocam. ¶ Sexto, substantia non dependet ab accidente, sed bene est e converso: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente, quod maxime uideretur prima substantia quae Deus est, conuenire: probatur consequentia, quia quod non dependet ab alio, potest aliquando sine eo inueniri.

¶ Sed circa istam propositionem occurrit dubium, quia substantia non dependet a sua propria passione, & tamen non potest sine ipsa reperiri, ergo non omne quod ab alio non dependet, potest abque illo aliquando esse. Dicitur, quod ista propositio intelligenda est ubi unum non sequitur ad alterum naturam si sequela: in illis enim licet unum ab altero non dependeat, quia tamen ipso posito naturaliter alterum resultat: ideo in re sine illo inueniri non potest, sicut arguebatur de subiecto & propria passione: nam propria passio, naturaliter sequitur naturam subiecti, non sic autem se habent substantia, & accidens, secundum communem rationem substantiae, & communem rationem accidentis: nam, neque substantia dependet ab accidente, neque ab substantia rationem sequitur naturaliter accidens, ideo potest aliqua substantia sine accidente esse.

Thomae in multis locis, quod ista propositio habet uniuersaliter ueritatem de causa principaliter agente, non autem de causa instrumentali. Dicitur secundo, quod nobilitas eius quod est in causa, & in effectu, potest & ad ipsam essentiam & naturam perfectionem in se referri, & ad modum essendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necesse unumquodque in causa principali nobilissimum esse quam in effectu: sicut, n. arguebatur, in ijs quae sunt eiusdem speciei specialissimae, natura non est essentialiter perfectior in causa quam in effectu. Si ad modum essendi referatur, dupliciter etiam potest intelligi, scilicet secundum quod est in causa absolute, & secundum quod est in causa ut causa est, & eodem modo ex parte effectus distinguendum est. Si absolute accipiantur, non etiam necesse est ut nobilissimum sit in causa quam in effectu: potest enim aequali

aliquo, potest aliquando inueniri sine illo: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente, hoc autem praecipue uideatur simplicissimae substantiae conuenire qualis est substantia diuina, diuinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici doctores conueniunt. unde Augustinus in libro de trinitate dicit, quod in Deo nullum est accidens. Ex hac autem ueritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum loquentium, confutatur: qui ponunt quasdam intentiones, diuinae essentiae superadditas.

¶ Circa illam propositionem, Vnum quodque nobilissimum inuenitur in causa quam in effectu, Deo autem est omnium causa, ergo quicquid est in eo, nobilissimum modo in eo inuenitur: perfectissime autem conuenit aliquid alicui quod est ipsummet, hoc enim perfectius est unum, quam cum aliquid alteri substantialiter unum ut forma materiae, quae etiam unio perfectior est, quam cum aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quod Deus sit quicquid habet. ¶ Item Substantia non dependet ab accidente, quauis accidens dependeat a substantia: quod autem non dependet ab

nobilitate essendi esse in causa & in effectu, si esse causa & esse effectus, absolute considerentur. Sed si considerentur aliquid quod est in causa actiua virtualiter, secundum quod in causa est, sic nobilissimum habet esse quam in effectu ut est effectus: in causa enim agente habet rationem producentis, in effectu autem habet rationem producti, modo nobilissimum est producere quam produci: ideo nobilissimum est esse in causa ut causa est, quam esse in effectu ut effectus est. Et sic intelligenda est propositio S. Thomae, ut patet q. de ma. q. 4. art. 1. ad quintum. Unde instantia nulla est: licet enim natura ignis non sit absolute nobilior in igne generante, quam in igne genito, nobilior tamen modum habet secundum quod est in igne generante, ut generans est, quam in igne genito, ut generatus est: & similiter dicendum est de humanitate, & de aliis quae uniuocae dicuntur de causa & effectu. Haec autem expositio maxime proposito deservit, quia cum in causa, ut est causa, res nobilior modum habeat, necesse est ut in Deo nobilissimum modus, qui cause ut causa conuenire potest, reperitur: nobilissimum autem modus est, ut effectus in causa sit ipsa cause essentia, ad hoc ut ipsa causa per suam essentiam, agat, ideo omnia in Deo ipsa Dei essentia sunt, & nihil in ipso accidens est.

¶ Potest secundo responderi, quod propositio habet ueritatem, & quantum ad essentiam, & quantum ad modum essendi absolute, sed in causa aequiuocae tantum: effectus enim in causa aequiuocae nihil aliud est quam ipsa forma cause aequiuocae, & modus essendi ipsius in causa, nihil est aliud quam modus essendi cause: constat autem quod forma & esse cause aequiuocae, est nobilior quam forma & esse effectus, cum contineat effectus perfectionem, & aliquid eo perfectius. Ad hunc etiam sensum deseruit propositio S. Tho. Nam manifestum est Deum esse causam aequiuocam creaturarum, non autem uniuocam. ¶ Sexto, substantia non dependet ab accidente, sed bene est e converso: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente, quod maxime uideretur prima substantia quae Deus est, conuenire: probatur consequentia, quia quod non dependet ab alio, potest aliquando sine eo inueniri.

¶ Sed circa istam propositionem occurrit dubium, quia substantia non dependet a sua propria passione, & tamen non potest sine ipsa reperiri, ergo non omne quod ab alio non dependet, potest abque illo aliquando esse. Dicitur, quod ista propositio intelligenda est ubi unum non sequitur ad alterum naturam si sequela: in illis enim licet unum ab altero non dependeat, quia tamen ipso posito naturaliter alterum resultat: ideo in re sine illo inueniri non potest, sicut arguebatur de subiecto & propria passione: nam propria passio, naturaliter sequitur naturam subiecti, non sic autem se habent substantia, & accidens, secundum communem rationem substantiae, & communem rationem accidentis: nam, neque substantia dependet ab accidente, neque ab substantia rationem sequitur naturaliter accidens, ideo potest aliqua substantia sine accidente esse.

¶ Circa illam propositionem, Vnum quodque nobilissimum inuenitur in causa quam in effectu, Deo autem est omnium causa, ergo quicquid est in eo, nobilissimum modo in eo inuenitur: perfectissime autem conuenit aliquid alicui quod est ipsummet, hoc enim perfectius est unum, quam cum aliquid alteri substantialiter unum ut forma materiae, quae etiam unio perfectior est, quam cum aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quod Deus sit quicquid habet. ¶ Item Substantia non dependet ab accidente, quauis accidens dependeat a substantia: quod autem non dependet ab

† Aug. Thoma 3. lib. 5. de Trinitate. cap. 4.

Vltimo, Confirmatur conclusio auctoritate Aug. in lib. de Trinit. Confutatur autem ex hoc Saraceno error, de quo Auerroes 12. Metaph. com. 39. mentionem facit, ponentium quoddam intentiones diuinae essentiae quidditatis.

¶ Pro quo errore aduertendum, quod per intentiones intelligit S. Tho. formas, quas ideo nos intentiones dicimus, quia a Dei substantia sola intentione nostra & cogitatione separantur, sed ipsi dicebant ea etiam realiter distinguunt, & esse accidentia diuinae essentiae superaddita.

¶ Idem p.p. q. 3. ar. 5.

Super Cap. 24.



Ltimo loco excludit S. Thomas a deo compositionem generis & differentiae.

¶ Circa hoc autem duo facit. Primo, excludit compositionem potentialem, secundum quod genus continet multas differentias potentialiter, per quas determinari potest. Secundo, compositionem actualem, secundum quod species dicitur ex genere & differentia componi.

¶ QVANTVM ad primum ponitur haec conclusio. Supra diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias. ¶ Pro huius intelligentia, antequam probetur conclusio, considerare oportet quod genus designari, siue determinari essentialiter per differentias, non quasi ipse differentiae sint de essentia generis & quidditate, sed quia ipsam generis naturam diuidunt in diuersas essentias & naturas per se sub genere contentas: genus enim naturam quandam illimitatam & indeterminatam dicit respectu specierum, per additionem autem unius differentiae contrahitur ad unam speciem, de qua essentialiter praedicatur, & per additionem alterius contrahitur ad aliam speciem, & sic dicitur designari designatione essentiali, i. determinari ad essentiam speciei sub ipso contentae: per hunc ergo modum designari diuini esse negatur, quasi si sit quoddam commune dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limitabilem & contrahibilem ad particulariorem naturam sub ipso per se contentam, ut aliquid male posuerunt.

¶ P R O B A T V R autem primo, Deus est per se necesse esse, ergo sua essentia non est in actu aliquo superueniente, ergo nec suum esse, ergo suum esse non designatur designatione essentiali: prima consequentia patet, secunda probatur, quia suum esse est sua essentia: tertia uero, quia impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim animal est actu, nisi sit rationale aut irrationale, nec etiam Platonicus posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum, ergo si designaretur esse designatione essentiali, non poterit esse actu nisi per illud quod ipsum designaret, & sic esset in actu per aliquid superueniens.

¶ Circa positionem Platonis aduertendum, quod ly, specierum specialissimarum, non facit differentiam ab omnibus uniuersalibus simpliciter, nam ut patet 1. Ethic. ca. 7. & ponitur a Diuo Tho. 1. parte quaest. 6. artic. 4. & de veritate q. 21. ar. 4. Plato non solum posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, unius, & boni: sed facit differentiam a speciebus subalternis, scilicet a generibus. Vt enim dicitur q. de veri. q. 3. arti. 8. Plato non posuit ideas generum, sed tantum specierum specialissimarum, quia cum idea non sit nisi eorum quae per se sunt in terra: intentio autem naturae non terminetur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei, non oportuit ponere ideas generum, sed bene specierum, unde quod aliquando dicit Sanctus Tho. Platonem posuisse ea quae secundum intellectum separari possunt, esse separata secundum esse, intelligendum est de his quae per se sunt: a natura intentio huiusmodi autem sunt species specialissimae, & ea quae omnibus sunt communia, ut ens, unum, & bonum, non autem genera.

¶ Aduertendum quod ista propositio, impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur, non potest esse actu, nisi per illud quod ipsum designaret, & sic esset in actu per aliquid superueniens.

¶ dupliciter exponi potest. Vno modo, ut per esse substantiale intelli gamus ipsam essentiam & quidditatem, & sic sine dubio, uera est, ut declarat per exemplum, & Platonis positionem: non enim animal in actu esse potest, nisi sit differentiae quibus natura animalis determinatur ad unam speciem, alterius essentialiter non determinabile.

¶ Sed sententia iste non videtur esse ad propositum, quia hic loquitur S. Tho. de actuali existentia Dei, non de essentia. Ideo secundo modo intelligi potest, ut per esse substantiale intelligat ipsa actus litas eiusdem. Et tunc probatio potest dupliciter exponi, sicut per uiam similitudinis & per uiam exempli. Per uiam similitudinis quia sicut animal non potest existere actu, nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita si esse limitatio essentialis, per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu, nisi illa differentia existat, per quam essentialiter limitatur. Per uiam etiam exempli, quoniam animal non est actu, nisi sit aliqua eius differentia, per quam eius esse substantiale determinetur, ergo & similiter in omnibus aliis nihil est in actu, nisi existentibus omnibus quibus esse substantiale essentialiter determinatur: quomodo autem per rationale aut irrationale esse substantiale determinetur, dicitur in tertia ratione.

¶ Sed occurrit dubium, quia non videtur inconueniens diuinam essentiam esse actu per aliquid superadditum, si illud ab essentia realiter non distinguitur, sicut non est inconueniens, ut per sapientiam superadditam essentiae ab ea non realiter distinctam, sed secundum rationem, sapiens sit, per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse, sicut per hoc quod per sapientiam sapiens est, non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit, modo si adderetur esse diuino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse, neque ab essentia realiter distingueretur: sicut nec differentia contrahens genus distinguitur realiter a genere, ergo non est inconueniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiae.

¶ Ad euidenciam huius dubij considerandum est, quod aliter loquendum est de natura generis secundum quod est in specie secundum rem: & aliter secundum quod in communio consideratur per abstractionem a speciebus & differentiis. Primo enim modo, idem est cum differentia realiter, & differentia non est aliquid additum generis entitati. Secundo autem modo consideratur genus tanquam formaliter distinctum a differentia, utpote non habens cum ea aliquam identitatem, nisi potentia scilicet, continentiam, in quantum ipsas differentias potentialiter continet: idem differentia tunc consideratur tanquam aliquid diuinum extra essentiam generis, & ideo cum naturae generis sic considerata additur differentia, additur tanquam aliquid extraneum ab essentia generis, unde si genus poneretur existere secundum quod intelligitur, esset sine differentiis quibus diuiditur, & ad inferiora contrahitur. Patet enim quod animal per abstractionem a differentiis consideratur, nihil aliud essentialiter est quam substantia animata sensibilis, rationalis, ubi contra rationale totum essentiae animalis esse additum, & sic ad hoc ut animal sit, requiritur ut sibi aliquid addatur, quod extra eius formalem rationem sit, licet in eo quod constituitur per ipsa genus & differentia idem realiter sint, unde dici non potest quod genus per se ipsum sit, sed per aliud, quia per differentiam. Sic ergo si diuinum esse formaliter consideratur, & secundum propriam rationem esset, aliquid commune essentialiter contrahibile ad modum generis, & similiter essentia diuina, non posset actu esse, nisi per aliquid omnino ab eius quidditate & essentia formaliter considerata, alienum: licet illud additum essentiae in illo in quo unum est, esset idem realiter cum essentia.

¶ Dicitur ergo ad dubium, quod non solum inconueniens est, quod essentia diuina ad esse actu indigeat aliquo a se realiter distincto: sed etiam inconueniens est ut indigeat aliquo, quod sit extra formalem eius rationem & quidditatem, quia tunc non esset

ex propria quidditate, & essentia necesse esse, sed ad hoc uerum, si aliquo omnino extrinseco ab eius formali & quidditatiua ratione indigeret. Quod autem additur de sapientia, non est simile, sapientia enim non est extra formalem, & quidditatiua rationem essentiae, si consideraretur diuina essentia secundum quod in se est, sed tantum secundum quod a nobis diuersimode concipitur. Si autem essentia diuina esset natura indeterminata ad modum generis, & determinaretur per differentiam essentialis, illa differentia esset extra quidditatiua rationem essentiae, etiam secundum quod in se est considerate, non tamen secundum nostrum modum concipiendi.

¶ Cap. 16.

¶ Cap. 17.

¶ Cap. 18.

¶ Cap. 22.

¶ Cap. 18.

¶ Cap. 3. praedicabi.

in actu eius cui additur, sed hoc in Deo est diuina essentia, ergo si aliquid sibi essentialiter adderet, illud eius essentia constitueret.

¶ Circa illam propositionem, Quod additur alicui ad designationem essentialis non constituit eius rationem, sed solum esse in actu, notandum, quod haec propositio non est eadem cum illa propositione praecedenti rationis, quam exposuimus in illa enim esse in actu, referatur ad constitutum per genus & differentiam, siue ad constitutum per additionem, & id cui fit additio, quae dicebatur res designata, siue determinata, id est, ipsam determinationem includens: non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designationis: hic autem referatur ad id cui fit additio, siue ad genus ipsum: genus enim quia habet rationem potentiae & determinabilem, ut consideratur sub ratione totius uniuersalis, non habet in se aliquam actum eorum, quibus ad speciem determinatur, ideo est in potentia respectu differentiarum & specierum: per additionem uero differentiae fit in actu differentiae & speciei, & sic proprium susceptuum essentiae

Cap. 18.

Cap. 22.

quod sit pars essentiae diuinae: & sic Deus, erit compositus ex partibus essentialiter, (cuius contrarium supra ostensum est.)

¶ Item, Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu. rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu: non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal. nam differentia non intrat diffinitionem generis, sed si in Deo addatur aliquid per quod designet designationem essentiali: oportet quod illud constituat ei cui additur, rationem propriae eius quidditatis, seu naturae. nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. hoc autem, si esse in actu, est ipsa diuina essentia, (ut supra ostensum est.) relinquatur ergo quod supra diuinum esse nihil possit addi, quod designet ipsum designationem essentiali, sicut differentia designat genus.

¶ Actus actualis existentia, sicut materia: quia non habet in se substantiam aliquam actum, si consideretur per praecisionem ab omni forma est in potentia, ut ad hanc vel illam formam, & ad hanc vel illam speciem determinatur: cum autem accepit formam, est in actu illius formae & speciei per speciem constituta: & in esse actualis existentiae quod illam formam comitatur. Ad maiorem intelligentiam eorum quae in hoc cap. dicuntur, sciendum ex doctrina S. Tho. 1. q. 4. art. 1. ad 3. Et de Potentia, q. 7. art. 2. Et de ente & essentia, ca. 5. quod aliter loquendum est de esse actualis existentiae abstracto secundum rem, quale est esse diuinum, & aliter de esse abstracto & communi secundum rationem, sicut aliter loquendum est de albedine si fuerit separata secundum rem ab omni receptivo, & aliter si sit abstracta ab omni subiecto secundum considerationem tantum: conueniunt quidem in hoc esse abstractum secundum rem, & esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiam formalem determinabile, eo quod esse nomen actum perfectissimum, & actualitatem omnium actualitatum, & per consequens, nihil sit ipso esse formalis, & actualis: ex quo sequitur quod nec huius, nec illi aliquid additur: alioquin abstractum omnino non esset: sicut & animal, secundum quod consideratur per abstractionem ab omnibus differentiis non est adiuuata differentia rationalis. Sed differunt in hoc, quod esse diuinum secundum rem ab omni receptivo separatum, non solum determinari non potest, per differentiam essentialis, sed nec etiam per aliquod susceptuum, eo quod in nullo recipi possit: sicut albedo quae esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac, & ab illa particulari albedine distingueretur: quia esset subsistens, ab omni subiecto separata: alia autem in hoc, aut illo subiecto sunt: unde si remoueretur ab ea esse subsistens, & separatum iam non esset eadem quae prius: esse autem secundum rationem commune potest tamen per diuersa recipientia determinari: si n. esse hominis, quia in humana natura recipitur: & esse equi, quia in natura equi recipitur: sicut albedo secundum rationem recipientis determinatur: non est tamen commune secundum rationem: quia esse commune secundum rationem, ut si non sit per aliquid determinatum in actu, potest esse per susceptuum determinari: esse autem diuinum nec actu, nec potentia determinari, immo de ratione sua esse determinari non potest.

Quod

Super Cap. 25.



Secundo ostenditur in Deo non esse compositionem actualem generis & differentiae: & ponitur haec conclusio. Deus est in nullo genere.

Quod Deus non sit in aliquo genere. Cap. 25.

Idem primo sensu dicitur q. 4. artic. 2. Et p. p. q. 3. artic. 5. Et de po. quaest. 7. artic. 3.

Cap. pced.

Circa quam conclusionem tria facit S. Tho. Primo enim ipsam probat. Secundo quendam ex ipsa correlaria deducit. Tertio, quendam soluit instantiam.

Quantum ad primum arguit primo sic. In deo nihil est per quod designetur natura ad speciem, ergo non est in genere. Antecedens patet ex precedenti capitulo: consequentia vero probatur, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie, quod intelligendum est de his, quae sunt completa in natura, & directe, non autem quae solum per reductionem sub genere continentur.

Sed videtur antecedens huius rationis non haberi ex precedenti capitulo. Ibi enim ostensum est, quod esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum: ex hoc autem non habetur quod in Deo non sit aliquid determinabile, & aliquid determinans: sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis, & contrahibilis, non habetur quod in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis, & natura contrahens si formaliter considerentur.

Respondetur, quod ex eisdem rationibus, quibus probatum est, nihil posse addi ad diuinum esse, quod ipsum essentialiter designet, constat in Deo nihil esse quod habeat rationem differentiae designantis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, non esset per se necesse esse: quia ad hoc vt actu esset, indigeret illa differentia, vt in prima ratione procedebatur, & esset in potentia respectu illius, vt in secunda assumeretur. Ratione ipsa etiam differentia esset pars essentiae formaliter sumptae, vt reuera concluditur ratio: similiter quicquid est actu in Deo, est idem formaliter cum omni natura quae in Deo est, si secundum se considerentur: ea quae sunt in Deo: cum omnia sint ipsum primum esse, ideo non potest alicui existenti in Deo addi aliquid, quod sit extra eius rationem, vt quarta ratio procedebat. Implicite ergo ostensum quod esse diuinum, non recipit essentialiter limitationem: etiam ostensum est, nihil esse in Deo quod rationem differentiae essentialiter limitantis habeat.

Secundo, Deus non est in genere accidentis, quia accidens non potest esse primum ens & prima causa, nec in genere substantiae: quia substantia quae est genus, non est suum esse: alioquin omnis substantia esset suum esse, cum ratio generis saluetur in omnibus, quae sub genere continentur, & sic substantia non esset causata ab alio: Deus autem est suum esse, ergo Deus non est in genere.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio, quod ab ipso recipit esse: causare enim vt dictum est supra, est facere aliquid esse in actu: vbi ergo ponatur quod esse rei non conueniat sibi, ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse: ex hoc autem quod ponitur substantiam rei ab esse non distinguere, oportet poni esse non conuenire rei per aliam causam efficientem, quia ipsa essentia rei sibi conuenit per se, & non per causam productiuam. Nulla enim causa est, quae faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam, cum similes propositiones primi modi sint semper verae veritatis, hae producatur res in esse, hae non producatur: & si inueniatur S. Tho. aliquando dicere, vt de veri. quaest. 21. artic. 5. ad quintum, quod creatura est a Deo secundum essentiam suam, intelligendum est, quod ipsam essentiam creaturae producat in esse, non quod faciat essentiam creaturae conuenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur, ergo si substantia sit suum esse, quod ipsum substantia causata non est, eo quod ab alio non recipit esse, hae non est essentia.

Tertio, quod est in genere differentiae, secundum esse ab omnibus aliis quae sunt in illo genere, continentur cum illis in genere quidditatis, ergo in omnibus existentibus in genere, esse est.



Hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1. Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis definitur ad speciem. nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autem in Deo est impossibile (vt ostensum est), impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

Prater generis quidditatem, ergo Deus non est in genere, ante cedens quo ad primam partem probatur, eo quod genus de pluribus praedicatur: aliqua autem in vna communi quidditate conuenientia ideo plura sunt, quia habent distincta esse: quo ad secundam vero probatur, quia genus praedicatur in quid de omnibus speciebus: prima consequentia patet, quia idem non est principium conuenientiae & distinctionis respectu eiusdem. Secunda etiam patet, quia in Deo esse non est praeter eius quidditatem.

2. Amplius, Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens, & prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest, quia substantia quae est genus, non est ipsum esse: aliis omnis substantia esset esse suum: & sic non esset causatum ab alio: cum ratio generis saluetur in omnibus quae sub genere continentur: & sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest (vt patet ex dictis) Deus autem est

quidditate, sed tantum formaliter sicut ex hoc quod conueniunt species animalis in quidditate animalis: distinguuntur autem differentis animalis, non sequitur quidditatem generis realiter a differentia distinguere, sed tantum formaliter, & hoc sufficit ad rationem S. Tho. quia esse in Deo non solum distinguuntur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur diuina essentia, & omnia quae sunt in ipsa, secundum quod in se sunt, omnium vna & indiuisibilis ratio esset, propter summam simplicitatem diuinam naturam, & puritatem: ad insinuandam autem istam formalem distinctionem essentiae & esse in re existente in genere, dixit S. Thom. esse cuiuslibet in genere existentis, est praeter generis quidditatem: non autem dixit esse realiter distinctum a quidditate, licet etiam sit verum quod realiter distinguatur, vt aliis rationibus in secundo probatur.

Sed circa dicta occurrit dubium: Diceret enim aliquis, quod sicut genus dicit vnam naturam commune secundum rationem, secundum quod a differentis per intellectum abstrahitur: ita, & esse illius quidditatis generis est vnum commune secundum rationem, per abstractionem ab omnibus principis limitantibus, consideratum: & esse idem illi quidditati, & sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur realiter per differentias, cum natura generis sit vna specie sit diuersa a natura generis in alia, vt dicitur 10. Metaphysicae. 24. ita & esse illius quidditatis diuersificatur in diuersis speciebus, & sic non remanet maior vnitas quidditatis quam esse: sed sicut quidditas generis remanet vna secundum rationem, multiplicatur autem realiter: ita & esse plurium specierum remanet vnum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

Ad huius euidenciam considerandum est, quod esse non conuenit generi, nisi secundum quod est in inferioribus limitatum: ideo comparatio inter quidditatem generis, & eius esse, attenditur secundum quod quidditas generis in speciebus consideratur. Non enim est aliquid esse, quo in natura existat animal ab omnibus speciebus separatum, sed bene quo existit hoc animal quod est homo, & quo existit hoc animal quod est equus, & sic de aliis.

Notandum secundum quod, quod esse, licet habeat quandam communitatem rationis, in quantum omnem esse dicitur actualitas existendi, non est tamen commune, vt superius diximus, ad modum generis. Non enim esse animalis dicit vnam naturam inuentam in omnibus esse animalium per intellectum abstrahibilem ab illis, & per aliquam differentiam contrahibilem sicut animal. Nam cum dicitur omnium actualitatem actualitatem, non potest esse per aliquid formaliter, & actualiter limitari, sed sua communitas est communitas ad modum formae quae limitatur per receptiuum. Esse enim hominis distinguuntur ab esse equi, quia hoc est actualitas huius, illud vero illius: propter hoc huius aliud receptiuum eius per vnam generis differentiam constituitur, & aliud per aliam, ita alia est formalis ratio actualis existentiae in vna specie generis, & alia in alia specie, & ideo sicut cum vnitate formalis generis in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum: & esse specificum etiam cum vnitate illa generis quidditatis, stat pluralitas formalis ipsius esse existentiae.

Dicitur ergo ad dubium, primo quod genus multiplicatur in speciebus realiter, & quantum ad esse quidditatum specierum: non autem multiplicatur formaliter, & quantum ad esse quidditatum

ca. 13. & 15

dicaturum proprium: licet enim natura generis in vno, sic diuersa realiter a natura generis in alio, non tamen est formaliter diuersa: natura enim animalis in omnibus animalibus est substantia animata, sensibilis.

Dicitur secundo, quod esse actualis existentiae generis, non manet idem formaliter in omnibus, cum non dicat vnam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem, sed secundum quod per diuersas differentias constituitur diuersum susceptiuum ipsius esse, ita ratio actualis existentiae diuersificatur simul cum esse realiter diuersitate.

Dicitur tertio, quod licet ista esse, sint vnum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quod vnum sint proportionalitate quadam, in quantum sicut se habet esse leonis ad leonem, ita esse equi ad equum, per hoc tamen non collitur vis rationis: semper enim ista propositio est vera, illud quod est vnum formaliter in multis distinguuntur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur, alioquin idem esset vnum & multa: ergo si quidditas generis in speciebus esse vna, esse autem in eisdem speciebus multa sunt, licet foras sint vnum secundum aliquam rationem intellectus: ipsa generis quidditas ab esse formaliter distinguuntur. Nec valet dicere, quod ipsum esse remanet vnum in multis secundum rationem, quia vt ostensum est ex parte rei, nihil est vnum commune omnibus illis esse, sicut omnibus animalibus esse vna natura communis per intellectum ab illis abstrahibilis. Ex hoc autem vterius sequitur quod etiam realiter distinguantur, vt ingeniose deducit Reverendissimus Cardinalis sancti Sixti, in libro de Ente & essentia: quia videlicet distinctio realis esse ab essentia, esse causa distinctionis formalis inter illa, sicut & identitas realis illorum, esse causa identitatis formalis: nam valet, essentia esse idem realiter cum esse, ergo non est ad aliquid quod determinata: quia etiam non mendicat esse in actu ab alio formaliter: natura autem generis limitatur per differentiam: ergo esse purum esse, quia esse non determinatum ad genus, est purum esse, ergo esse est de ratione eius, quia esse est de formalis ratione puri esse, ergo a primo ad vltimum, essentia esse idem realiter quod esse, ergo essentia & esse sunt formaliter idem.

Quarto, Deus est suum esse, ergo non collocatur in genere: probatur consequentia, quia nihil potest esse genus ipsius nisi esse, eo quod vnum quodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: ipsam autem esse non importat nisi per ens, sed ens non potest esse genus: vt dicitur tertio Metaphysicae. 10. ergo, &c. Quod autem ens non possit esse genus probat ibidem philosophus hac ratione. Omne genus per aliquam differentiam ad speciem contrahitur, de cuius ratione non est ipsum genus, sed est praeter illud quod intelligitur in ratione generis, quia si genus esset de ratione differentiae, bis poneretur in definitione speciei, sed nihil potest esse praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur, ergo ens non potest esse genus.

Ad euidenciam huius propositionis: Vnumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis, sciendum, quod cum in re existente sit quidditas, & esse, non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse, sed ratione quidditatis tantum, ex eo scilicet quod sua quidditas in genere poterit aliter contineri, & genus de ipsa essentialiter praedicatur. vnde cum omne quod in genere continetur directe, sit species eius: contineri in genere ratione quidditatis nihil aliud est, quam esse speciem generis per suam quidditatem, non autem per suum esse, vbi esse a quidditate distinguuntur.

Aduerendum etiam circa illam propositionem, Differentia oportet esse praeter id quod intelligitur in ratione generis, quod illud quod intelligitur in ratione generis, est ipsa generis quidditas, & natura per eius definitionem significata, ideo esse praeter id quod intelligitur in ratione generis, esse praeter essentiam generis & quidditatem: hoc autem dupliciter esse potest vno modo, quia illud non ingreditur essentiam, & quidditatem generis, & hoc non solum conuenit differentiae, sed etiam

speciei: alio modo, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis, eius quidditatem ingreditur: & sic intelligitur differentiam esse praeter quidditatem generis, alioquin bis poneretur in definitione speciei, semel per se, & semel in differentia inclusum.

locatur in genere per rationem suae quidditatis, genus autem praedicatur i quid est: sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse: relinquit ergo quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inueniri, per quam traheretur ad speciem, nulla autem differentia parti-

Sed occurrit dubium, quia ens hic accipi videtur, secundum quod significat actualem existentiam, vt patet ex intentione S. Thomae, volentis si Deus sit in genere, oportere vt ens sit genus eius, quia quidditas Dei est esse, scilicet actualis existentiae: ens autem significat ipsum esse: modo falsum est, quod ens taliter acceptum de omnibus essentia liter praedicatur, vt videtur supponere S. Thomas, & nihil sit praeter entis rationem. Nam secundum ipsum

Ens enim quod essentialiter praedicatur, est ens quod significat essentiam rei: quod etiam diuiditur in 10. praedicamenta, vt dicitur quinto Metaphysicae. 14. non autem eas quod significat esse, ergo aut assumitur falsum, aut committitur fallacia aequiuocationis dum primo sumitur ens participialiter, posterius vero nominaliter.

Pro solutione huius dubii, quia tota difficultas consistit circa significatum huius termini ens: considerandum est quod dicitur ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet esse: vtroque enim modo ens significat quod habet esse, tamen aliter importatur per vnum modum quam per alterum: enim participialiter sumatur, vt idem est absolute, quod existens, esse importatur tanquam principale & formale significatum, eo quod est abstractum huius concreti, ens, id autem quod habet esse importatur secundario tanquam susceptiuum esse: sicut ab ipso primo, & formaliter importat ab ipso in quod est eius abstractum, secundario autem importat subiectum, eo quod ipsam albedinem significet per modum alteri inherens.

Si autem nominaliter sumatur, sic esse, non est eius abstractum, sed essentia, ideo principaliter eius significatum non est esse, sed essentia: esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur, sicut si lapsus dicitur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundario tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem eius tanquam principale significatum: patet autem hoc ex S. Tho. 10. Metaphysicae in expo. text. 8. vbi ait quod ens per 10. praedicamenta diuisum, significat ipsas naturas decem generum, secundum quod sunt actu vel potentia.

Dicitur ergo primo, quod ens diuisum in 10. praedicamenta, est ens nominaliter sumptum, quod scilicet significat essentiam primo tanquam rem significatam, & secundario esse tanquam id a quo ipsum nomen imponitur. Dicitur secundo, quod hoc est quod de omnibus essentialiter praedicatur, & quod philosophus probat non esse genus: non autem ens participialiter sumptum cuius principale significatum est esse, tanquam eius abstractum.

Primum horum patet ex S. Tho. 10. articulo 4. quartum vbi loquitur (vt articulo primo illius questionis patet) de ente diuiso in 10. praedicamenta. Ibi enim ponens regulam, quod in formis generalibus recipitur praedicatio concreti de abstracto inductiuo, hoc ostendit in quibus dicimus enim quod essentia est ens, & bonitas est bona, & vnitas est vna, & sic de aliis, vbi constat, quod essentiam tanquam abstractum & primum ac formale significatum entis ponitur: quoque primo 21. q. verit. ad primum inquit, quod cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens. In secundum quoque Quolibet, quaest. 2. artic. primo, ponit ens secundum quod significat rem cui conuenit esse, significare essentiam rei, & diuidi in 10. genera, licet secundum quod significat esse, sit praedicatum accidentale vt dat intelligere. Secundum vero probatur, quia S. Tho. tenet esse in omni creatura realiter ab essentia distinguere, & quod in nullius creaturae ratione per se &c. includitur, vt patet veri q. 10. artic. 12. & alibi. Sic enim patet quod id quod importat esse tanquam primum significatum, non potest de creatura essentialiter praedicari, & consequenter non est illud ens, de quo probat philosophus quod non est genus

3. Metaphysicae, text. 10.

Text. 14.

Leatio 3. in calce.

mus hacratione quia de omnibus predicatur.

Sed hinc determinationi videtur obviare: quia videtur S. Tho. prima parte quaest. 5. artic. 6. ad primum & verum quod est. 2. artic. 1. velle, quod bonum, quod etiam diuiditur in 10. predicamenta, vt dicitur primo Ethicorum, conuertatur cum ente participialiter non autem nominaliter sumptum, quod patet ex duobus.

Primo ex eo quod dicitur, quod cum bonum & ens conuertantur sicut res est ens, ita est bona, sed non est ens per essentiam, ergo nec bona: in hoc enim processu oportet sumi ens participialiter, quia hoc est quod negatur conuenire rei per essentiam, eo quod esse ab omni essentia creata realiter distinguitur, ergo ens quod conuertitur cum bono, & diuiditur in 10. predicamenta, est ens participialiter sumptum.

Secundo ex eo quod inquit, id quo res formaliter est bona non est ens, quod dicitur de ente nominaliter sumptum falsum est, quia esse actualiter existens quo res est ens, & bona, est ens nominaliter. Ad hoc dicitur primo in communi, quod procedunt ex falso fundamēto: scilicet quod ens cum nominaliter sumitur, non dicitur esse, sed tantum, cum sumitur participialiter, hoc enim falsissimum est, cum utroque modo, vt superius diximus, significat id quod habet esse: sed verum est, quod cum nominaliter sumitur importat esse secundario, & tanquam id, a quo imponitur nomen: cum autem participialiter accipitur, dicitur esse, non tantum sicut id a quo nomen imponitur, sed etiam tanquam res principaliter significata. Constat enim in doctrina S. Thomae id a quo nomen imponitur, & id quod imponitur in aliquibus idem esse. Ex quo sequitur, quod nominaliter accipiendum ens, aliquid potest dici ens per participationem, ratione significati secundarii, & eius a quo nomen imponitur: licet ratione significati primarii non sit ens per participationem, sed per essentiam.

At videndum autem, quod non est idem dicere ens in actu secundum quod ens diuiditur per ens in actu, & ens in potentia, & ens participialiter sumptum: quia ens actu quod diuiditur ens, primo & formaliter significat essentiam, sicut & ens quod diuiditur, sed significat illud, vt est sub esse actuali existentia, per quod differat ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali: & ideo ens in actu secundario significat esse: ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod existens vt dicitur ens, significat primo & formaliter ipsum esse: secundario autem ipsam essentiam, cui conuenit esse suo modo. Vnde licet velit S. Thomas, quod bonum conuertatur cum ente in actu, non tamen vult quod conuertatur cum ente participialiter sumptum, quantum ad significatum primum & formale: & propterea adsumptum in obiectionibus est falsum.

Ad primam ipsius probationem dicitur, quod illam rationem, vt adducitur, non ponit S. Tho. sed bene in questionibus de veri. quaest. 21. artic. 5. ad 6. artic. 1. quod modo essentia denominatur bona sicut & ens: vnde sicut habet esse per participationem, ita & bona est per participationem: in hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem, ratione primii & formalis significati, sed ratione connotati, sive ratione eius a quo nomen entis imponitur. Quia enim essentia creata habet esse distinctum a se & participatum, ens nominaliter sumptum ratione ipsius esse dicitur de illa per participationem: & sic falsum est quod in illa ratio ne accipitur ens participialiter, non nominaliter. Ad secundam patet solutio ex ipsis sancti Thomae verbis ibidem, vbi inquit, quod esse non dicitur ens per aliquid esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut id quod habet esse, nominaliter etiam sumendo ens, sed sicut id quod aliquid habet esse: ens enim nominaliter sumptum primo quidem dicitur, id quod habet esse: secundario vero etiam & id quo aliquid est, vt patet veri. cadē q. 21. artic. 4. ad quartum & prima q. 6. artic. 3. ad 3. Ad dubium ergo principale dicitur primo quod accipitur ens, secundum quod significat esse, non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id a quo imponitur nomen, & tale est ens nominaliter

sumptum. Dicitur secundo, quod ad intentionem S. Thomae non requiritur quod ens alio modo significet esse quam diximus. Quum enim ens significet id cui conuenit esse, & praedicet essentiam cuiuslibet rei: in Deo autem ipsa essentia sit idem realiter quod esse, nihil poterit esse generis eius, nisi importer ipsum esse absolute, & illimitate, aut primo aut secundario, tale autem est ens, etiam nominaliter sumptum importer enim esse absolute secundario, & quidditatem principaliter, & sic in Deo significat quidditatem quae est ipsum esse. Dicitur tertio, quod non est falsum, imo verum est, quod ens quod significat esse tanquam id a quo nomen imponitur essentialiter, de rebus praedicatur quantum ad sum primum & formale significatum, sed bene falsum est,

diffinitio non potest, quia omnis diffinitio est ex genere & differentiis.

Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio eiusdem, de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod quantum nomen substantiae Deo proprie conuenire non possit: quia Deus non substat accidentibus: res tamen significata per nomen ei conueniat: & ita fit in genere substantiae nam substantia est ens per se, quod Deo constat

quod ens participialiter sumptum, quod principaliter esse significat essentialiter praedicatur, & quod nihil sit praeter eius rationem.

Sed remanent duo dubia. Primum est, quia si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumptum, & diuiditur bonum in decem predicamenta vt est idem cum ente, vt dicitur prima q. 5. artic. ultimo ad primum, oportet vt bonum conuertatur cum ente diuiso per actum & potentiam, quia illud est quod diuiditur in decem predicamenta: non autem cum ente in actu tantum: huius autem oppositum est dictum. Respondetur ad hoc, quod sicut ens commune actui & potentiae diuiditur in decem predicamenta, ita & ens in actu: vnde non solum ens diuiditur in potentiam & actum, sed & quodlibet genus entis: quia in quolibet genere aliquid est vt potentia, & aliquid vt actus: vnde ens in potentia diuiditur in decem predicamenta, & similiter ens in actu: aliqua enim est potentia de genere substantiae, & aliqua de genere qualitatibus, & sic de aliis: & similiter aliquid actus est de genere substantiae, & aliquid de genere qualitatibus: & sic de aliis: patet haec ex iis quae habentur a Co. 3. phi. co. 9. Negatur ergo ista consequentia: bonum vt est idem cum ente, diuiditur in decem predicamenta, ergo conuertitur cum ente diuiso per actum & potentiam, non autem cum ente in actu: ratio est, quia non solum ens commune diuiditur in decem predicamenta, sed etiam ens in actu, & ens in potentia. Secundum dubium est: si bonum conuertitur cum ente nominaliter sumptum conuertitur essentialiter: de hac enim intelligit S. Tho. ista esse conuertibilia, cum ponat ipsa esse realiter, & bonum addere supra ens tantum respectu rationis. Sequitur quod bonitas & essentia rei sint idem realiter: sed inquit sanctus Thomas prima quaest. 6. artic. 3. ad 3. quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, ergo & probatur consequentia, quia ex opposito consequentis, inferitur oppositum antecedentis. Si enim bonitas, quae est formale significatum boni, non est idem cum essentia quae est formale significatum entis, sequitur quod bonum addit aliquid reale ad ens, & sic non conuertuntur essentialiter.

Ad huius euidentiam considerandum est primo, quod aliud est dicere ens absolute, & aliud dicere ens in actu. Ens enim absolute sumptum, significat tantum essentiam tanquam id cui nomen imponitur: esse vero significat tanquam id a quo imponitur nomen. Ens vero in actu, non significat tantum essentiam, sed etiam ipsum esse: vnde entitas in actu, quae est formale significatum entis in actu dicitur essentiam primo, & secundario connotat esse, non tantum vt a quo nomen imponitur, sed etiam vt actualitatem essentiae. Considerandum secundo, quod cum bonum & ens actu sint essentialiter conuertibilia, oportet vt sicut ens actu significat formaliter essentiam & esse, ita etiam bonum illa significet, & similiter oportet quod bonitas, quae est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur: Et sic bonitas non dicit tantum essentiam rei, neque tantum esse, sed essentiam sub esse.

Considerandum tertio, quod sicut ens actu significat essentiam tanquam fundamentum essendi: esse autem tanquam actualitatem essendi, & tanquam completum cum entitatis in actu, ita bonum significat essentiam, tanquam bonitatem fundamentalem, esse vero tanquam bonitatem completiuam & determinatiuam. Ad dubium ergo dicitur primo quod supponit duo falsa.

cap. 23.

paulo ante.

lectio 5.

falsa. Vnum est, quod idem sit dicere ens absolute, & ens in actu. Alterum, quod ens in actu, cum quo conuertitur bonum, formale significatum sit tantum essentia, cum tamen, vt dictum est, illud includat essentiam & esse. Dicitur secundo, quod consequentia est falsa de omnimoda identitate loquedo. Ad probationem negatur assumpsum. Ad cuius probationem dicitur, quod essentia non est totale significatum entis in actu, sed essentia cui esse, & ideo non sequitur, quod bonum addat aliquid reale supra ens actu, quantum ad eius totale significatum, sed tantum quantum ad significatum eius partiale. hoc autem non est inconueniens, sic. n. & ipsum ens actu addit supra essentiam quia non solum dicit essentiam, sed etiam esse, non sequitur etiam quod non conuertatur essentialiter cum ente in actu, sed quod non conuertatur cum partiali eius significato.

conuenire: ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicens est ex dictis, quod in diffinitione substantiae non est ens per se: ex hoc. n. quod dicitur ens non potest esse genus quia iam probatum est, quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare, nisi negationem tantum. Dicitur. n. ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio purae, quae nec potest naturam vel rationem generis constituere: quae sic generis non diceret quid est res,

Dicitur tertio, quod dicitur S. Tho. habere veritatem dupliciter. Primo de bonitate totali & completa: talis enim cum includat essentiam & esse, non est idem omnino cum essentia rei, licet sit aliquid quod idem dicitur plura includens esse idem cum vnoquoque illorum modo includit, addens tamen aliquid supra ipsum. Secundo de bonitate completiuam, & terminatiuam. Talis enim non est idem quod essentia, quia talis bonitas est esse: in creaturis autem esse & essentia distinguuntur. Quod autem saepe dicit S. Tho. bonitatem rei esse ad esse, intelligitur non de completa, & totali bonitate, sed de bonitate completiuam, & terminatiuam.

Circa hoc dicitur conditionale. Si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur, aduertendum, quod non ideo conditionaliter loquitur S. Tho. quasi dubium apud ipsum sit, quod ens sit de intellectu sine de essentia eorum de quibus praedicatur. Tenet enim ipse in aliis locis, vt articulus, vt essentias rerum significare, sed eo modo loquedo vt utitur ad tollendam calumnia, qua aliquis negaret ens essentialiter praedicari: quasi diceret, esse ens sit vniuersalissimum de omnibus praedicatur, nihil potest esse quod non accipiat in sua ratione, nisi aliquid velle negare ens essentialiter de rebus praedicari, quod esset manifeste falsum.

Sed tunc occurrit dubium. Si ens est de intellectu eorum de quibus praedicatur, ergo ens in rerum diffinitionibus ponitur, cum in diffinitione cuiuslibet rei ponat quicquid est de intellectu eius, cuius tamen oppositum dicit philosophus 8. Metaph. text. 16. Respondetur, quod cum diffinitio detur ad distinguendum vnum de altero, illud solum ponitur in rei diffinitione, per quod diffinitum aliquid ab aliis habet distinctionem: hoc autem solum est genus & differentia, quae aliquid determinatum dicunt, non autem ens in quo omnia conueniunt, ideo propositione Art. glossat S. Tho. quod ens non ponitur in diffinitione tanquam genus, sed de hoc plenius scripsi in annotationibus secundi poster. Quod autem assumitur, quod omne quod est de intellectu alicuius, ponitur in eius diffinitione, dicitur quod est verum dicitur de eo quod ponit aliquid determinatum eius gradus, quod ab alijs distinguitur, tale autem non est ens, ideo non oportet vt in rerum diffinitione ponat. Tenet autem Sco. primo sentent. dist. 3. quaest. 3. quod ens non praedicatur de vltimis differentijs formaliter, sed tantum identice, sed hoc est in Metaphysic. disputandum.

Quia autem ad secundum duo deducit correlariam. Primum quod Deus diffinitio non potest, cum omnis diffinitio ex genere & differentijs constet, Deus autem non sit in genere. Secundum quod demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum, quia principium, sive medium demonstrationis, est diffinitio rei de qua fit demonstratio: cui ergo Deo nulla sit diffinitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse.

Circa secundum correlariam & eius rationem dubitatur. Si naq; idcirco non potest demonstratio esse de Deo, quia ipse non est diffinitio, sequitur quod de ente non poterit esse demonstratio, neq; de substantia, neque de quocunq; alio genere generalissimo, & consequenter Metaph. quae tractat de ente & substantia & Mathematica, quae de quantitate tractat, non erunt scientiae: patet sequela, quia nullum istorum habet diffinitionem ex genere & differentia compositam, quum nullum genus supra se habeant.

Ad huius euidentiam considerandum est, quod dupliciter loqui possumus de demonstratione a priori: vno modo de ea cuius me

dium est vere & realiter causa inhærentia passionis ad subiectum de quo demonstratur. Alio modo de ea, cuius medium non est vere & realiter causa passionis: sed est tantum medium secundum rationem inquantum dicitur ratione quandam, prioris ratione eius quod accipitur vt passio, & est ratio vt talis passio sit subiecto. Prima demonstratio requirit vt medium sit vera diffinitio, constans ex genere & differentijs: quae passionis determinationem vera causa est quod dicitur & essentia rei sub genere, quae per veram diffinitionem significatur: nam proprietates generis non substat alii generi non sunt a natura illius generis realiter causatae, cum generi non conueniat esse, nisi secundum quod per differentias limitatur ad speciem. Secunda autem demonstratio, non requirit pro medio veram diffinitionem, sed sufficit vt sit aliqua conceptio intellectus prior ordinem quodam essentiali ratione passionis, & complete explicans naturam subiecti. Dicitur ergo primo, quod de Deo nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta, quum in Deo nihil sit vere causatum: & hoc conuenienter probatum est per hoc, quod Deus diffinitio non habet. Dicitur secundo, quod vniuersum neque entis, neque generis generalissimum est demonstratio isto modo, propter eandem rationem. Dicitur tertio, quod non sequitur Metaph. & Mathematicam non esse scientias, quia licet per primum genus demonstrationis, non possit aliquid de ente & generalissimis generibus demonstrari: potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per secundam demonstrationis genus Nam, licet illa non habeat diffinitionem, habent tamen, vt inquit S. Tho. quinto Metaph. lect. 3. quaedam simpliciter conceptionem intellectus quae ratio dici potest. Dicitur quarto, quod neque etiam secundo modo potest esse de Deo demonstratio perfecta modo, neq; quo ad nos, neq; secundum se, quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus, quae perfecte explicet quidditatem Dei, & Dei secundum se esse vna ratio sola, eo quod omnia quae in ipso sunt, absolute dicta, sint de ipsius ratione, & sic non oportet ex parte rei distinguere rationem per se ad Dei quidditatem, & rationem pertinentem ad passionem, vt vna ratio demonstraretur, & alia sit medium demonstrationis: & ideo inquit sanctus Thomas, quod de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.

sed quid non est: oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo: quod substantia sit res cui conueniat esse non in subiecto: nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse: & sic in ratione substantiae intelligatur quod habeat quidditatem cui conueniat esse, non in alio: hoc autem deo non conuenit, nam non habet quidditatem nisi suam esse.

Vnde relinquatur quod nullo modo est in genere substantiae: & sic nec in aliquo genere, cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Respondet autem quod ens per se non est in diffinitione substantiae quae est genus: ex eo enim quod dicitur ens, non potest esse genus, quum ens genus esse non possit: nec ex eo quod dicitur per se, quia illud negationem dicit, scilicet non esse in alio: negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Sed ratio substantiae est, quod sit res cui conuenit esse non in subiecto, & cum nomen rei a quidditate imponatur, sicut nomen entis ab esse, in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conueniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum a quidditate. Non ergo substantia quae est genus, conuenit Deo, cum eius ratio sibi non conueniat: non enim Deus habet quidditatem quae sit alia ab esse, negaturque quod esse ens per se, sit ratio substantiae vt assumebatur.

Circa hoc quod inquit S. Tho. quoniam in diffinitione substantiae non est ens per se, sciendum, quod quidam Thomistarum sic intelligunt haec verba, quasi volint dicere, quod ens non cadat in conceptu substantiae quae est genus: sed ista interpretatio non valet ad mentem S. Tho. non enim inquit absolute, quod ens non ponatur in diffinitione substantiae, sed quod hoc totum, ens per se, non ponitur in diffinitione substantiae, id est, non est substantiae diffinitio, quia a nulla parte illius rationis potest substantia rationem generis habere, sed eius diffinitio, sive ratio, secundum Aui. est hoc quod dico, res cui debetur esse non in alio, secundum quam potest sibi ratio generis conuenire, cum exprimat aliquem specialem modum entis positum.

Tractat 2. Met. cap. 1.

Supra

Super Cap. 26.

Quod Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.

Confutatio erroris Almariano rii Bti. Th. refectio. p. p. q. 4. art. 2.

Idem. p. p. q. 3. art. 2.

Cap. 25.

Cap. 22.

Quod Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.
Ostendit S. Thom. in Deo non esse compositionem ex aliquibus, nunc ostendit non esse in ipso compositionem cum aliquo. Circa hoc autem duo...

Quod Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.
Nam esse hoc diuiditur per esse substantia, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse substantia, neque esse accidentis, (vt probatum est) im-

Quod Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.
Item. Res adiuuicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conueniunt: si ergo res differunt adiuuicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod...

Quod Deus non est esse formale omnium. Cap. 26.
Sed cum esse substantiale contineat & esse substantia quae est extragenus, & esse substantia quae est in genere, si fiat diuisio in esse substantiale in communi, & esse accidentale, implicite fit etiam diuisio in esse substantia quae est in genere, & esse accidentale. Quod ergo inquit S. Tho. esse formale diuidi per esse substantia, scilicet quae est genus (sic enim oportet intelligere: quia sic tantum probatum est superius Deum non esse, esse substantia, dum probatum est Deum in genere non esse) & esse accidentis, intelligendum est non de prima & immediata diuisione esse, sed de secunda & implicita, in quantum esse substantiale comprehendit & esse quod est in genere, & esse quod est extra genus. Si enim Deus esset formale omnium esse, oporteret quod esset & esse substantia quae est in genere, & esse accidentis, & non tantum esse substantia quae non est in genere.

Sequitur quod omnia essent vnum simpliciter, hoc est impossibile, ergo &c. probatur consequentia: quia omnia haberent vnum esse: cum enim res non distinguantur in quantum habent esse cum in hoc omnia conueniant, oportet si debeant secundum esse differre, quod vel ipsum esse per differentias specificetur, vel quod in diuersis naturis recipiatur, non primum, quia eum differentia addi non potest, vt superius est ostensum: nec secundum, si esse diuinum sit esse formale omnium, quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura diuina, ergo omnia habebunt vnum esse simpliciter.

Circa illam propositionem. Res adiuuicem non distinguuntur secundum quod habent esse: considerandum quod duplicem sensum habere potest. Primus est, vt ratio formalis entis specificetur, & est sensus: entia non distinguuntur in hoc, quod est habere esse, quia omnia in hoc quod est habere esse conueniunt.

diuinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse vnum.

Amplius: Principium naturaliter prius est eo cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus, habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, & similiter agens quod facit aliqua esse acta. si igitur esse diuinum sit esse vniuersaliusque rei, sequetur quod Deus qui est suum esse, habeat aliquam causam, & sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium supra ostensum est.

Adhuc: Quod est commune multis, non est aliquid praefer multum, nisi sola ratio: sicut animal non est aliud praefer forte, & platonem & alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus indiuiduantibus, & specificantibus. homo enim est quod vere est animal: alias sequeretur quod in forte, & platonem essent plura animalia, animal. f. ipsum commune, & homo communis, & ipse plato. multo ergo minus, & ipsum esse commune est aliquid praefer omnes existentes, nisi in intellectu solum, si igitur Deus sit commune esse: Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum: ostensum autem est supra, quod Deum esse aliquid non solum in intellectu sed in rebus.

tunc Deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu, sed huius oppositum superius est ostensum, ergo &c. probatur consequentia, quia commune multis, non est praefer multum, nisi secundum rationem, vt patet de animalibus. Si enim animal commune esset aliquid, essent in Platone plura animalia: homo enim essentialiter est animal, & Plato, & sic in Platone esset animal commune, & animal quod est homo, & animal quod est Plato: si ergo Deus sit esse commune formale omnium, Deus in solo intellectu erit.

Considerandum hoc loco, quod aliud est dicere, quod est commune multis, siue vniuersale non est ens nisi in intellectu, & aliud dicere, vniuersale non est aliquid praefer multum, nisi in intellectu. Primum enim est falsum, & secundum est verum. Ipsum enim vniuersale, non est ens rationis, si materialiter, & quantum ad rem denominatam sumatur: sed est ens reale in rebus existens: animal enim ens reale est, in particularibus animalibus existens. Sed verum est, quod ipsa abstractio & vniuersalitas sibi non conuenit nisi in intellectu: non inuenitur enim animal commune a particularibus animalibus separatum in rerum natura, sed bene per intellectum considerari potest per abstractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens a S. Th. inductum. Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu, i. Deus non erit aliquid per se existens extra intellectum ab omnibus aliis rebus distinctum & separatum, sed erit tantum cogitatione & intellectu separatum a rebus.

Quinto,

Deus esset terminus generationis: hoc autem est falsum, cum sit aeternus, ergo &c. probatur consequentia, quia generatio per se est via in esse, & corruptio via in non esse: forma enim non est terminus generationis, nec privatio corruptionis, nisi quia privatio facit non esse, & forma esse: vnde si forma non faceret esse, non diceretur generari quod talis forma acciperet.

natura: non est igitur Deus ipsum esse commune omnium. Itaque generatio per se loquendo est via in esse, & corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, & corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, & privatio non esse: dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis, quod est falsum, cum ipse sit aeternus, vt supra ostensum est.

Præterea. Sequitur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno: non igitur potest esse generatio, vel corruptio: si enim sit generatio, oportet quod esse praexistens alicui rei de nouo acquiratur: aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti.

Si primo modo, cum vnum sit esse omnium existentium, secundum positionem praedictam, sequitur quod res quae generari dicitur, non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo, quod est contra rationem generationis, igitur haec positio omnino generationem &

dato quod aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari. Dicitur, quod quum nondum sit facta mentio de trinitate diuinarum personarum loquitur hic S. Tho. de generatione secundum quod a philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, quum incipit in aliqua natura subsistere: hoc autem in naturalibus est, quum res simpliciter incipit esse, nouumque esse accipit, ideo illud tantum dicunt simpliciter generari, quod nouum esse accipit, non autem quod capie nouum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solum rerum naturalium considerabant, & si ponatur quod diuinum esse omnium est esse formale, sequetur nullum esse naturalem generationem. Apud Theologos vero aliquid incipit esse suppositum alicuius naturae, & tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum diuinum incipit esse suppositum humanae naturae, in eaq; subsistere, & tamen non incipit simpliciter esse, quum aeternum habeat esse: quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur a Theologis vere generitus esse, licet non acceperit nouum esse, sed tantum nouam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse diuinum existere suo modo: vnde illa propositio a S. Tho. de mente philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat nouum modum essendi, siue nouam habitudinem, per hoc quod incipit esse suppositum alicuius naturae, cuius prius non erat suppositum: quod sane apud philosophos inferiora haec considerantes impossibile est: apud Theologos vero in Christo verum est. Tunc enim & illud vere dicitur generitus, quum prius nouum esse non accipiat, sed tantum nouum modum essendi.

Quod autem dicit S. Tho. quoniam si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari: similiter intelligendum est

diuinum sit aeternum, ergo non erit generatio vel corruptio: probatur vltima consequentia, quia si sit generatio, oportet quod illud esse aeternum praexistens de nouo acquiratur, aut prius existenti, aut nullo modo prius existenti: si primum, ergo res quae generatur non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, quum prius esset, & sit vnum esse omnium secundum illam positionem, ergo non generatur, sed alteratur: si secundum, ergo sit ex nihilo, quod generationi repugnat.

Circa illud quod inquit S. Tho. quod accipere nouum modum essendi, non autem nouum esse non facit generationem, dubitatur. Sequitur enim quod Christus non sit temporaliter generitus: & per consequens non sit filius beatae Virginis. Cuius oppositum catholici tenent: per incarnationem enim suppositum diuinum non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, siue nouam habitudinem ad humanam naturam, quum sit in Christo tantum vnum esse substantiale: si ergo accipere nouum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse generitum. Si dicitur quod licet non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: accipit tamen nouam naturam, quia incipit esse suppositum humanae naturae: & propter hoc dicitur generitus: hoc non valet, quia, vt inquit sanctus Thomas in praecedenti ratione,

Primum est quarundam auctoritatum intellectus peruersus. Inuenitur. n. a Dyo. dictum quod cap. cele. hierar. Esse omnium est super substantialis diuinitas.

Ex quo intelligere voluerit ipsum esse formale omnium rerum Deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsi verbis consonum esse non posse. Nam si diuinitas est omne esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia: imo aliquid omnium. Cum enim diuinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab

dato quod aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari. Dicitur, quod quum nondum sit facta mentio de trinitate diuinarum personarum loquitur hic S. Tho. de generatione secundum quod a philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, quum incipit in aliqua natura subsistere: hoc autem in naturalibus est, quum res simpliciter incipit esse, nouumque esse accipit, ideo illud tantum dicunt simpliciter generari, quod nouum esse accipit, non autem quod capie nouum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solum rerum naturalium considerabant, & si ponatur quod diuinum esse omnium est esse formale, sequetur nullum esse naturalem generationem. Apud Theologos vero aliquid incipit esse suppositum alicuius naturae, & tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum diuinum incipit esse suppositum humanae naturae, in eaq; subsistere, & tamen non incipit simpliciter esse, quum aeternum habeat esse: quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur a Theologis vere generitus esse, licet non acceperit nouum esse, sed tantum nouam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse diuinum existere suo modo: vnde illa propositio a S. Tho. de mente philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat nouum modum essendi, siue nouam habitudinem, per hoc quod incipit esse suppositum alicuius naturae, cuius prius non erat suppositum: quod sane apud philosophos inferiora haec considerantes impossibile est: apud Theologos vero in Christo verum est. Tunc enim & illud vere dicitur generitus, quum prius nouum esse non accipiat, sed tantum nouum modum essendi.

est secundum Theologos, nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens, quia si incipiat esse, suppositum illius naturae dicitur generari, licet per talem naturam simpliciter esse non habeat; apud philosophos vero simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere, nisi nouum esse per illam naturam habeat. Confirmatur conclusio auctoritate scripturae, dum ponit Deum super omnia eleuatum, Isai. 6. & super omnia esse, vt Rom. 9. Nam si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium. Confirmatur secundo, quia rediret idolarum error, nomen Dei ignis & lapidibus imponeretur, qui repelluntur Sap. en. 14. postquam enim sic vere dicitur, lapis est ens, ita vere dicitur, lapis est Deus.

Considerandum est, quod sicut ens vere dicitur quod habet esse, ita quod formalem sui actualitatem, ita vere dicitur Deus quantum ad modum significandi quod habet deitatem vt formam; quod ergo esse diuinum id est quod deitas, si illud sit formalis actualitas lapidis, vere dicitur lapis habere deitatem vt formam, & sic esse Deus.

Quartum ad secundum, quatuor adducit fundamenta positionis huiusmodi. Primum est, quia Dionysius 4. cap. cael. hierar. ait, quod esse omnium est super substantialis diuinitas, sed dicit duo S. Tho. primo quod ex istis haberi non potest, quod deitas sit formale esse omnium, in quo potius habetur oppositum, quam dicat diuinitatem esse super omnia, quod etiam ostenditur ex his quae habentur secundum cap. de Diu. nom. Dicit secundo, quod intelligitur sic, quod diuinitas est esse omnium, quia a Deo in omnibus quaedam diuini esse similitudo reperitur.

Pro notitia huius solutionis considerandum, quod quum esse vniuersumque rei, vt inquit sanctus Thomas prima parte, quae est. 105. articulo 5. sit maxime intimum rei, eo quod sit omnium quae in rebus actualitas, oportet vt ad rei naturam pertineat, tanquam totius naturae, & omnium eius partium actualitas, & sic non potest esse aliquid omnino naturam eius, cuius est, excedens: esse enim humanum ad naturam hominis, & esse equi ad naturam equi est limitatum; vnde si esse diuinum vniuersumque rei naturam omnino excedat, eiusque natura super omnium naturas sit collocata, vt Dionysius voluit, sequitur vt esse formale rerum non sit.

Secundo est, quia praedicti existimauerunt diuinum esse, cui nulla sit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium, eo quod id quod est commune per additionem specificetur vel indiuidetur: sed inquit sanctus Thomas quod esse diuinum est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, & non solum additione caret: sed etiam receptibilitate additionis: id autem quod est commune siue vniuersale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, vt patet etiam de animali. Nam si sibi nulla differentia addi posset, genus non esset: vnde ratio magis deducit

etiam videtur ad oppositum, vt etiam apparet ex libri de causis Commentatore.

Aduerte quod esse diuinum non potest habere rationem esse commune, communitate vniuersalis practicabile, sed bene est esse commune communitate formae exemplaris, quia omne est esse quaedam ipsius similitudo.

Aduerte etiam duplicem differentiam ponit hoc loco inter esse commune, & esse diuinum: licet enim conueniant in hoc quod est nihil habere additum (diuino enim esse nil additum est, cum omnia in deo sint ipsum esse) similiter esse commune nil vtiq; habet, per quod limitetur, differunt tamen, primo, quia esse diuinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua: esse autem vniuersale sicut nec alia vniuersalia, existere non potest absque additione illud limitante & contrahente. Secundo quia esse diuinum, non solum additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest, eo quod in alio recipi non possit: esse autem commune additionem recipere potest, non quidem essentialis differentia, vt supra perius est ostensum, sed materialis: limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

Aduertendum etiam quod non solum diuinum esse additionem non recipit aliquid cuius contrahentis, & particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti superuenientis: esse autem substantiale omnium aliarum rerum recipit additionem superuenientis accidentis, quia nulla creatura substantia est quae sit omnino accidentibus, & esse accidentibus expoliata, propter hoc bene dicitur hic, quod esse diuinum ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest.

Tertium est, quia Deus est infinitae simplicitatis: ex hoc enim existimauerunt id quod in vltimo resolutionis inuenitur Deum esse, quasi simplicissimum. Sed inquit sanctus Thomas: quod non attenditur simplicissimum in nobis non tam rem completeram, quam rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

Aduerte quod responso stat in hoc, quod simplicissimum in nobis ad quod sit resolutio, non oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei. Deus autem res simplicissima est, & non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari haec verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei.

Primo vt vnum excludatur, & aliud ponatur, vt sit sensus: non est res completa, sed aliquid rei: sicut si diceremus, Sor. non est res albus quam pallidus, id est, non est albus sed potius pallidus.

Secundo, vt vtrumque ponatur, scilicet & quod est res completa, & est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere: esse enim actuale rei, est completum in genere actuum, quia est vltima actualitas per alium actum non actuabilis: non est tamen res perfecte subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit: Vtraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta iuxta primam interpretationem, est autem perfecta in genere actuum iuxta secundam.

Aduertendum etiam quod non solum diuinum esse additionem non recipit aliquid cuius contrahentis, & particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti superuenientis: esse autem substantiale omnium aliarum rerum recipit additionem superuenientis accidentis, quia nulla creatura substantia est quae sit omnino accidentibus, & esse accidentibus expoliata, propter hoc bene dicitur hic, quod esse diuinum ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest.

Tertium est, quia Deus est infinitae simplicitatis: ex hoc enim existimauerunt id quod in vltimo resolutionis inuenitur Deum esse, quasi simplicissimum. Sed inquit sanctus Thomas: quod non attenditur simplicissimum in nobis non tam rem completeram, quam rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

Aduerte quod responso stat in hoc, quod simplicissimum in nobis ad quod sit resolutio, non oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei. Deus autem res simplicissima est, & non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari haec verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei.

Primo vt vnum excludatur, & aliud ponatur, vt sit sensus: non est res completa, sed aliquid rei: sicut si diceremus, Sor. non est res albus quam pallidus, id est, non est albus sed potius pallidus.

Secundo, vt vtrumque ponatur, scilicet & quod est res completa, & est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere: esse enim actuale rei, est completum in genere actuum, quia est vltima actualitas per alium actum non actuabilis: non est tamen res perfecte subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit: Vtraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta iuxta primam interpretationem, est autem perfecta in genere actuum iuxta secundam.

Quartum

Quartum est modus loquendi. dicimus enim Deum in omnibus rebus esse. Sed inquit sanctus Thomas, quod Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo effectui deest: & quod non similiter dicimus esse formam in corpore, & nauam in naua.

Norandum quod non dicit sanctus Thomas, non similiter esse formam in corpore, & nauam in naua, quasi velit Deum esse in rebus tantum modo, sicut naua est in naua: hoc enim repugnat ei quod dixit Deum esse in rebus sicut causam, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, & nauam in naua.

Quod Deus non sit forma alicuius corporis. Cap. 27.

Steno igitur, quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest, quod Deus non sit alicuius rei forma.

1. Nam, diuinum esse, non potest esse alicuius rei quidditas, quae non sit ipsum esse (vt ostensum est.) quod autem est ipsum esse diuinum, non est aliud quam Deus: impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

2. Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium, Deus autem est ipsum esse: non ergo est Deus forma corporis.

3. Item. Ex vnione formae & materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae, & formae: partes autem sunt in potentia respectu totius: in Deo autem nulla est potentialitas: impossibile est igitur Deum esse formam vnitae alicui rei.

4. Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio: omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio, quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

5. Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus. Si Deus est forma alicuius motus,

esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis actus, dicitur in Christo enim humana natura per esse diuinum existit. ergo esse diuinum est actus eius, quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actus, quam illud per tale actualitatem existere. ergo esse diuinum est actus alicuius naturae & quidditatis a se distinctae. Dicitur admittendo assumptum, quod esse diuinum non est actus humanae naturae. non enim vnitur sibi formaliter vt actus potentiae, neque existit per esse diuinum, quasi sibi primo conueniat existere: existere enim non conuenit per se primo naturae, sed supposito, sed quia realiter vnus supposito existenti formaliter per esse diuinum: vnus negatur consequentia.

Ad probationem de praesumptum est verum, si per tale actualitatem illud primo & per se existat, non autem si existat, tanquam ad vnitatem suppositi tractum. Dicitur vltimus pro intellectu propositionis S. Tho. quod quidditatem non accipit pro natura, vt a supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quod diuinum esse non potest esse formalis actus, alicuius entitatis a se realiter distinctae. Dicitur tertio,

secundum Hermeum, & alios, tenentes esse de mente S. Tho. quod non sit in Christo tantum vnus esse, nisi loquendo de esse suppositi, & personali, assumpti est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse diuinum, sed per esse proprium.

Secundo, forma corporis non est esse, sed essendi principium, Deus autem est esse, ergo &c. Tertio, qualibet pars comparatur ad totum compositum, sicut potentia ad actum: in Deo autem nulla est potentialitas, ergo &c.

Aduerte, quod licet forma in ordine ad materiam sit actus: quia tamen totum habet rationem formae in comparatione ad partes (vt. n. dicit secundo Phys. 31. & 5. Metaph. 2. partes sunt materiae totius, ideo, & ipsa etiam forma in comparatione ad totum habet modum potentiae: propterea bene hic dicitur, quod pars comparatur ad totum, sicut potentia ad actum.

Quarto, Deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, ergo &c. probatur consequentia, quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio: omnis autem forma corporis habet esse in alio. ergo &c.

Quinto, tunc compositum ex Deo & corpore esset mouens seipsum, cum Deus sit primum mouens, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: tale autem indeficientiam motus a seipso non habet. ergo oportet supra ipsum esse aliud primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus, & sic esset aliquid mouens prius Deo.

Addit autem sanctus Thomas, quod processus huius rationis vtilis est potentibus aeternitatem motus, sed etiam hoc non posito eadem conclusio haberi potest, etiam ex regularitate motus caeli: motus enim vniuersalis requirit, vt sit aliquid mouens omnino immobile, quod non sit pars mouentis seipsum, cum mouens seipsum sicut in seipso habet moueri & non moueri, ita habeat moueri velocius & tardius.

Confirmatur quoque auctoritate ps. Eleuata est &c. & Iob. 11. Excelsior caelo &c. Item Gentilium error idololatriae excludit, ponentium Deum animam esse caeli, aut et totius mundi: & propter hoc, partibus mundi deberi diuinum cultus, tanquam in seipsis Deum vt formam habebimus. De quo errore mentione facit Auer. 11. Metaph. com. 41. inquit, quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, id est idololatriarum, quia. f. posuerunt Deum esse formam caeli.

Hic autem veritati concordat scriptura. Dicitur enim in psal. 8. Eleuata est magnificentia tua, super caelos Deus. Et Iob 11. Excelsior caelo est, & quid facies? Longior terra mensura eius, & latior mari. Sic igitur Gentilium error euacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idololatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, quo supposito, sequi oppinabantur, quod mundo, & partibus eius non indebite diuinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in Meta. hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, id est idololatriarum, quia. f. posuerunt Deum esse formam caeli.

rem motus, sed etiam hoc non posito eadem conclusio haberi potest, etiam ex regularitate motus caeli: motus enim vniuersalis requirit, vt sit aliquid mouens omnino immobile, quod non sit pars mouentis seipsum, cum mouens seipsum sicut in seipso habet moueri & non moueri, ita habeat moueri velocius & tardius.

Confirmatur quoque auctoritate ps. Eleuata est &c. & Iob. 11. Excelsior caelo &c. Item Gentilium error idololatriae excludit, ponentium Deum animam esse caeli, aut et totius mundi: & propter hoc, partibus mundi deberi diuinum cultus, tanquam in seipsis Deum vt formam habebimus. De quo errore mentione facit Auer. 11. Metaph. com. 41. inquit, quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, id est idololatriarum, quia. f. posuerunt Deum esse formam caeli.

lib. 4. de ciuitate Dei cap. 31. & lib. 7. cap. 6.

Thom. contra Gant. Super

Propositione 9. ca. linea.

Cap. 27.



Intestum est, quod Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc cap. nullius rei sit forma.

Probatur primo. Esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis actus, dicitur in Christo enim humana natura per esse diuinum existit. ergo esse diuinum est actus eius, quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actus, quam illud per tale actualitatem existere. ergo esse diuinum est actus alicuius naturae & quidditatis a se distinctae. Dicitur admittendo assumptum, quod esse diuinum non est actus humanae naturae. non enim vnitur sibi formaliter vt actus potentiae, neque existit per esse diuinum, quasi sibi primo conueniat existere: existere enim non conuenit per se primo naturae, sed supposito, sed quia realiter vnus supposito existenti formaliter per esse diuinum: vnus negatur consequentia.

Ad probationem de praesumptum est verum, si per tale actualitatem illud primo & per se existat, non autem si existat, tanquam ad vnitatem suppositi tractum. Dicitur vltimus pro intellectu propositionis S. Tho. quod quidditatem non accipit pro natura, vt a supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quod diuinum esse non potest esse formalis actus, alicuius entitatis a se realiter distinctae. Dicitur tertio,

Tom. 5.

12. Meta. com. 41.



ostquam determinat S. Tho. de simplicitate diuina, ex qua haberi potest quid sit Deus, secundum quod nobis cognosci potest, nunc incipit de perfectione diuina determinare, per quod ostenditur qualis sit. Circa hoc autem duo facit. Primo de perfectione absolute determinat. Secundo de perfectionibus particularibus, cap. 37.

P. p. q. 4. ar. 6. & 2.

Circa primum tria facit. Primo de diuina perfectione determinat. Secundo de similitudine creature ad Deum, quare ex tali perfectione resultat cap. sequen. Tertio de vocibus, quibus diuersae perfectiones diuinae significantur cap. 30. Circa primum duo facit. Primo probat Deum esse vniuersaliter perfectum.

Secundo excludit dubium quoddam. Proponeit ergo primo conclusionem dicens, quod licet ea quae sunt & viuunt sint perfectiora, quae quae sunt tantum, Deus tamen qui est ipsum esse, est vniuersaliter perfectior, sibi non deest alicuius generis nobilitas. Ad eundem eorum, quae hic dicuntur, antequam probetur conclusio, considerandum est primo, quod esse secundum communem rationem suam diuersos gradus & perfectiones essendi continet sub se: sicut albedo diuersos gradus albedinis, qui gradus se ordine quodam concomitantur: ita quod secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo & primo, & sic de alijs: ita tamen continentia est continentia formae & actus: non autem potentiae, cum esse omnium actuum sit actualitas, talia autem quae ut communes quaedam formae & actus considerantur, si per se essent, omnem suum gradum, omnemque perfectionem haberent: si autem in aliquo alio recipiantur secundum conditionem recipientis, accipiunt limitationem, & omnem suam perfectionem gradualem non habent in vno: sicut albedo si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, ut in prima ratione tradit Sanctus Thomas, ubi sibi declarat in subiecto autem recepta perfectior est, & imperfectior secundum subiecti dispositionem, quod tamen habet posterioriorem albedinis gradum, habet & priorum.

Considerandum secundo ex doctrina S. Th. 1. q. 4. ar. 2. ad tertium, & veri q. 2. ar. 2. tertium, quod esse & viuere dupliciter considerari possunt in vno modo, ut viuere includit esse, & aliquid ad ipsum addit alio modo, ut in rationem distinguuntur per perfectionem vnius ab alio, accipiendo, scilicet per se praesens. quantum ad illud quod addit ad esse, sicut sensum, & intellectum per se considerari in quantum intellectum includit sensum, & addit super illud intellectum praesens potest etiam considerari sensum per se, & intellectum praesens quantum ad intellectualitatem, quam addit super sensum. Si primo modo accipiatur, viuere est perfectius esse, sed hoc non conuenit sibi, videlicet in abstracto significat

Quod Deus est vniuersaliter perfectus. Cap. 28.



Item autem ea quae sunt, & viuunt, perfectiora sunt quam ea, quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est vniuersaliter perfectus. Et dico vniuersaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Item omnis nobilitas cuiuscunque rei, est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, & sic de alijs. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem, vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis: igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conueniat, sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam, secundum modum

fur, sed tamen significantur in concreto: quia ut in abstracto significatur esse, non potest accipi ut contentum & limitatum, & excessum a gradu vitae, cum significatur ut forma & actualitas, omnem perfectionem essendi continentis: sicut albedo in abstracto significata, accipitur ut limitata & continens omnem perfectionem albedinis, & sic ut perfectior seipsa, ut est in aliquo subiecto illimitata: in concreto autem ut significatur esse hoc noie ens, & viuere hoc noie viuens, esse continetur in ipso viuere: quia tunc esse non accipitur ut quoddam illimitatum, & continens omnem perfectionem essendi, sed ut dicens infinitum essendi gradum, qui continetur in vita, sicut imperfectum continetur in imperfecto. Si autem secundo modo accipiatur, sic esse est perfectius quod viuere, quia esse includit omnem perfectionem essendi, & per consequens gradum vitae, viuere autem dicitur praesens ipsum gradum essendi, quod est viuere, & hoc modo significatur in abstracto. Sic ergo viuens perfectius est quam ens: quia viuens continet in se gradum essendi qui est viuere, & gradum simpliciter essendi: ens autem continet ipsum tantum infinitum essendi gradum qui est esse, sed ipsum esse ab eo recipiente separatum, & subsistens non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet, per hoc bene inquit S. Th. de mete. Dio. 5. c. de diuino, quod ea quae sunt & viuunt,

suum recipit, & fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, (ut supra probatum est) habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conueniat: sicut autem omnis nobilitas & perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliquid non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse, a Deo ergo omnis defectus absistit: est igitur vniuersaliter perfectus: ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse, secundum totum suum posse, sed participat esse, per quandam particularem modum, & imperfectissimum.

Item. Omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere, semel enim est ab animali, vel a planta: igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostenditur autem Deum esse primum ens: igitur est perfectissimus.

Amplius. Vnumquodque perfectum est, in quantum est actu, imperfectum autem, secundum quod est in potentia, sunt perfectiora illis, quae sunt tantum, quae habent tamen hunc essendi gradum qui est existere: ipsum tamen esse qui est Deus, est ens vniuersaliter perfectum, omnem essendi perfectionem habet. Hanc conclusionem probat primo S. Th. sic, Deus est ipsum esse subsistens, ergo nobilitatem & perfectionem vniuersalem rei in se habet, antecedens probatum est supra, consequentia vero probatur, supponendo quod nobilitas vniuersalis rei est sibi, & in esse non nobilitas esset vlla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, & sic de alijs. Ex quo sequitur, quod in modum quo res habet esse, accipit suam nobilitatis modum: ex eo enim, quod rei ad maiorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, de res magis aut minus nobilis. Tunc sic arguitur, in modum quo res habet esse, habet & nobilitatem: ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem, sed esse subsistens habet totam essendi virtutem, & primum, ergo habet omnem nobilitatem: probatur minor exemplo albedinis. Licet enim haberi albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit, per defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis: si tamen albedo esset ab omni subiecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. sicut ergo erit deesse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione, & virtute essendi potest deesse. Ex hac ratione quaedam accipit conclusionem confirmationem. Secundum modum, quo aliquid habet esse, deficit non esse, ergo quod esse habet, ab eo esse non esse absistit: ergo ab eo omnis defectus est remotus. ergo est vniuersaliter perfectus. Deus qui esse habet, est vniuersaliter perfectus. Postremo remouet dubium, nam illa quae tantum sunt, sunt imperfecta, ergo esse est im-

imperfectum. si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quod sit quid imperfectum. Respondetur quod talia sunt imperfecta, non propter imperfectionem esse absolute, id est, quia habeant ipsum esse absolutum, & illimitatum, ut supponit dubium, sed quia participant esse, secundum gradum imperfectissimum, qui est existere tantum.

Circa istam propositionem, Nobilitas vniuersalis rei est sibi secundum suum esse, considerandum est, quod non est mens S. Thomae, ipsum imperfectionem esse, qui est existere, aut etiam vniuersalisque forma, veluti praesens a forma, esse rei nobilitatem: sed mens eius est, quum perfectio vniuersalisque rei, & nobilitas sit a forma, quia forma est perfectior, non est nobilitas, & perfectio a forma ut separata intelligitur, a re secundum esse, sed ut rei vniuersaliter esse suum. Non enim aliquid proprie est alicuius forma & perfectio, nisi in quantum sibi dat esse: nam sapientia non esset hominis forma, nisi sibi sapientem esse daret, eo modo quo forma conuenit dare esse: nobilitas ergo vniuersalisque rei est sibi secundum suum esse, id est, secundum formam, ut sibi vniuersaliter secundum esse, & facientem rem esse talem.

Circa exemplum de albedine, notandum est quod duplicem perfectionem in albedine possunt considerari, videlicet essentialem & specificam, quae per distinctionem significatur, alteram vero gradualem, secundum diuersa esse, quae nata sunt albedini conuenire, secundum quod a subiecto diuersimode participatur, aut etiam a subiecto separata est: si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in vno subiecto perfectior est, quam in alio, quum essentia rei in indiuisibili consistat: si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior, quam in subiecto, & in vno subiecto quam in alio: separata enim nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione esse albedinis deesse potest, quia ad nullam determinatam est gradum, & in vno subiecto potest perfectiorem gradum habere quam in alio. Quod autem inquit Sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere, ut sibi aliquid de virtute albedinis deest, quia fortasse non recipit eam, secundum totum posse albedinis: ideo dubitative posuit, quia non refert ad propositum, vtrum aliquid subiectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit, quomodoque enim sit, albedini separata: nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur, alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispotionem.

Quid autem sit in veritate, tenet Sanctus Thomas 3. d. 13. q. 1. ar. 2. quod forma existens in subiecto, de necessitate est limitata quantum ad esse debet illi formae, quia non habet totum esse, quod naturae illius est possibile: est tamen possibile, ut habeat illam formam, secundum omnem rationem illius formae, ut sibi nihil deest de pertinentibus, ad perfectionem illius for-

ma. Primum sic intelligo, quum esse separatum ab omni subiecto, sit perfectior modus essendi absolute, omni esse in subiecto, nullum esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum, illique adequatum esse, quum imperfectus non adequat neque virtualiter contineat perfectus: esse autem abstractum

omnibus coloribus, & virtuosus inter omnes homines: id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse: ipsi igitur nulla deest perfectio, quae alicuius rebus conueniat, aliis non esset omnium communis mensura. Hinc est, quod quum quaereret Moyses diuinam videre faciem, seu gloriam, responsum est ei a domino: { Ego ostendam tibi omne bonum, } ut habetur Exodi 33. per hoc dans intelligere, in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam in 5. cap. de diuinis nominibus dicit: Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter, & incircumscriptiue totum esse in seipso accipit, & praecipit. Sciendum tamen quod perfectio Deo conuenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur, sed quia omne quod sit, de potentia deductum esse, id est, in actu, & de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum, per quaedam aut nominis extensionem

Circa illam propositionem, A Deo totaliter remouetur non esse, aduertendum quod non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter Deo conueniat & distinetur, omneque non esse ab eo remoueat formaliter, hoc enim falsum est.

Deus formaliter habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium, alioquin esset homo & equus, & omnia materialia formaliter: sed habet esse omne eminenter, quantum ad omnem eorum perfectionem, & virtualiter, & hoc modo nullum non esse sibi conuenit: non est enim verum dicere, quod Deus non sit homo, aut equus, aut quodcunque aliud materiale virtualiter, & per quaedam eminentiam, tanquam virtus & in indiuisibili continens, quicquid in ipsis est diuisum, licet verum sit, ipsum non esse hominem formaliter, aut equum. Secundo, quod imperfectum ab aliquo perfecto procedit, sicut semel ab animali, vel a planta, ergo primum ens oportet perfectissimum esse. Tertio, Deus nullo modo est potentia, ergo non est imperfectus, probatur consequentia, quia vnumquodque est perfectum, secundum quod est in actu: imperfectum vero, secundum quod est in potentia cum priuatione actus.

Aduertendum hic, quod imperfectio non conuenit potentiae, nisi ratione priuationis adiunctae: priuatio enim imperfectio quaedam est, sicut forma est perfectio: ideo inquit S. Th. quod aliquid est imperfectum, secundum quod est in potentia cum priuatione actus. Quarto, Deus est prima causa efficiens, ergo quicquid actu est in vnaquaque re, est in Deo, & multo eminentius quam in re illa, ergo est perfectissimus, probatur prima consequentia: Actio consequitur modum actus in agente, cum nihil agat, nisi secundum quod est in actu, ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri. Notat autem S. Thomas, quod impossibile est quod per actionem agentis educitur, esse in nobiliori actu, quam sit actus agentis, cum actio sequatur modum actus agentis, sed hoc est possibile, ut Thom. con. Gent. B 2 actus

actus effectus imperfectior sit, quam actus agentis, propter materiam indispotionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

Vbi advertendum, quod cum ad actionem transirentem concurrat, & agens, & patiens, ex defectu vtriusque potest accidere, ut effectus debilis sit, & imperfectus, aut, propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispotionem patientis: sed si agens sit debile, quod tunc patiens sit dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producat effectus nobilior actum habens quam agens principale, quia actio & effectus, sequitur modum forme agentis principalis, sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispotum, non obstante fortitudine virtutis, impeditur perfectio effectus, eo quod agens non possit introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. Quomodo autem effectus nobilior modo sit in causa activa quam in seipso, superius est ostensum.

¶ Idem p. p. 4-4. art. 3.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inueniri potest. Cap. 29.

X hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inueniri, vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione, necesse est tamen, aliquam inter ea similitudinem inueniri: de

¶ Quinto, si non esset vniuersaliter perfectus, non esset omnium communis mensura: hoc autem falsum est, quia nihil potest omnium entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse: consequentia vero probatur, quia in vnoquoque genere mensurantur omnia perfectissima illius generis, dum ostenditur vnumquodque magis & minus perfectum, secundum quod magis & minus appropinquat ad illud: sic enim album est mensura colorum, & virtuosus omnium hominum, sicut secundum quod in genere morali collocatur.

Aduertendum hic (ut inquit S. Tho. veri. q. 2. ad 4.) quod albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quae est quasi formale in colore: quantum n. ad hanc, oēs alios colores excedit, sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, scilicet in diaphanitate, non est mensura aliorum colorum.

¶ Confirmatur conclusio auctoritate Exodi. 33. Ego ostendam tibi &c. & Dionysij. 5. cap. de diu. nom. vbi ait: Deus non quodammodo est exilis, &c.

¶ Quantum ad secundum, quia postea aliquis existimare Deum perfectum non esse: quia perfectum videtur dici, quod per factionem peruenit ad complementum, Deus autem factus esse non potest. Hunc cavillum remouet Sanctus Thomas, dicens quod licet quantum ad primam nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primo hoc nomen, ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse, & de potentia ad actum perfectum, ut sibi nihil desit: tale autem oportet esse factum, tamen extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fieri non perueniat ad actum. Secundum ergo primam huius nominis impositionem, Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, iuxta illud Matthaei quinto, Ego perfectus, sicut & pater vester caelestis perfectus est.

Super Cap. 29.

Via ostensum est in Deo, omnium rerum nobilitates & perfectiones esse, ostendit consequenter S. Tho. quomodo possit ex hoc inter Deum, & creaturam similitudo esse, aut dissimilitudo. Circa hoc autem duo facit. Primum ostendit propositum quantum ad rem, secundum quantum ad denominationem.

¶ Quantum ad primum ponitur haec conclusio. Deus cum omnibus rebus, & similitudinem habet, & creaturis comparatur, quia est omnium agens, & omnium perfectiones tribuens: omne autem agens, sibi simile agit, quum vnumquodque agat, sicut in actu, sicut in actu habet, id quod causat in effectu.

Secunda autem pars probatur, quia perfectiones quae sunt in Deo, non sunt eundem modum, & sunt eandem rationem sunt in creaturis, quia sunt in Deo: effectus enim a suis causis deficientes, non conueniunt cum eis in nomine & ratione: hoc autem dissimilitudinem quandam importat.

natura enim agens est, ut agens sibi simile agat, quum vnumquodque agat, secundum quod actu est: unde forma effectus in causa excedente inuenitur quidem aliquantulum, sed secundum alium modum, & aliam rationem: ratione cuius, causa aequiuoca dicitur: sol enim in corporibus inferioribus calor causat, agendo secundum quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat, ad virtutem solis actiuam, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamuis non vna ratione, & sic sol omnibus illis similis aequaliter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit, a quibus recipitur ob dissimilitudinem, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possidet

quam causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamuis non vna ratione, unde sol rebus a se productis est aliquantulum similis aequaliter vero dissimilis. Similiter & Deus cum rebus a se productis, & similitudinem, & dissimilitudinem habet. ¶ Notandum hic est, quod sicut in Antepredicamentis dicitur aequiuoca, quorum nomen est, ratio vero substantiae quaeritur: ita causa dicitur aequiuoca, quando nomen eundem modum, & causae, & effectui conuenit, sed non aliam & aliam rationem: sic n. dicitur sol esse causam aequiuocam calidi, quia calor nomen, & soli & eius effectui conuenit dicitur. n. sol calidus, & aer calidus, sed hoc est diuersis rationibus dicitur. n. sol calidus, non quia habeat in se eandem formam, sed eandem rationem specificam, quia aer est calidus, sed quia habet in se virtutem actiuam, in qua virtualiter calor continetur, quae longe dignioris naturae est quam forma, a qua aer dicitur calidus, & similiter est in alijs, & maxime in Deo, in quo forma, neque specie, neque genere conuenit, cum effectibus a se productis, sed tantum secundum quendam analogiam, ut dicitur prima parte q. 4. ar. 3. unde non est causa omnino aequiuoca, sed magis analogica, ut dicitur primo sententiarum, dist. 2. articulo secundo.

¶ Quantum ad secundum, ponitur haec conclusio. Secundum hanc similitudinem, conuenientius dicitur creatura similis Deo, quam econuerso. Probatur, simile alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam: creatura autem possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae, cum forma, in Deo perfecte inueniatur, in creatura autem secundum quandam deficientem participationem: ergo creatura dicitur similis Deo, non autem Deus dicitur similis creaturae.

¶ Notandum, ut de primo sententiarum, dist. 19. q. 1. art. 2. q. forma proprie dicitur esse illius, quod ipsam perfecte & complete habet, non dicitur autem illius esse, quod ipsam habet imperfecte, & secundum quandam imitationem, propter hoc quantum vnumquodque eorum, inter quae est similitudo, formam habet secundum eandem specificam rationem, vnum dicitur simile alteri, & econuerso, quia illa forma proprie est amporu forma, cum ambo eam perfecte habeant, & sic vnumquodque alterius diei habet formam, in quo ratio mutuae similitudinis consistit: quod autem forma in vno est perfecte & complete, in altero vero imperfecte, & secundum quandam imitationem, quod imperfecte habet, dicitur alterius habere formam, & ei simile esse, non autem econuerso: & quia omnis participatio a Deo creaturis communicata, perfecte modo in Deo est, propter quod eius forma proprie deus, in creatura autem est imperfecte, & secundum quandam participationem deficientem: sicut sapientia Dei, in Deo est simpliciter & perfecte, in creaturis autem est aliqua eius participatio deficientis,

deficiens, ideo creatura formam Dei habet, & est illi similis, non autem Deus creaturae.

¶ Sed aduertendum est, quod aliud est dicere rem creatam habere perfecte & complete aliquam formam, quae sit similitudo participata perfectionis diuinae, & aliud dicere rem creatam habere perfecte & complete formam, per quam Deus in creaturas agit. Primum enim verum est in animalis. Nam ignis perfecte habet essentiam ignis, & homo humanitatem, quae sunt quaedam similitudines participatae diuinae bonitatis, & illae sunt proprie ignis, & hominis formae. Secundum autem esse falsum, & impossibile. Nam formae per quam agit Deus, & quae aliquo modo communicat creaturis, est diuina essentia, & diuina bonitas, quam constat in solo Deo perfecte & complete esse, licet aliqua eius participatio in creaturis inueniatur: propterea bene inquit S. Thom. q. creatura possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae, quia videlicet perfectio quaelibet creaturae, est aliqua participatio diuinae bonitatis, quae est proprie Dei formae: perfectio autem & forma Dei, non est in creatura, ut eius forma, quum non habeatur a creatura perfecte: sed per quandam eius participationem.

D. 415.

D. 471. Et 1164.

D. 321.

per quod dicitur statua Herculis similem esse Heruli, quia facta est ad imitationem eius, & eius formam habet: non autem dicitur Herulem, similem esse suae statuae. Propter hoc ergo, creatura est similis Deo, sed non econuerso, quia sic habet sicut causa & causatum, quod non recipit formam causa, secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem, ex quo sequitur creaturam, formam, quae est Dei habere, non autem Deum formam quae est creaturae. Unde videtur illo in loco Dionysij, non de causa & causato vniuersaliter loqui: sed de hac causa quae est Deus, & de causatis, quae sunt eius creaturae: quod Deus, aequalitatem habere non possunt, quod constat ex verbis ipsius Dionysij: Nam postquam dixit, in causa autem atque causatis conuersio, nem nequaquam admittimus, immedia te subiungit. Non enim his solis auribus, ut sine similia, donatus est, sed omnibus quae similitudinem admittunt, ut similia sint, De' author est. ¶ Ad dubium ergo conceditur, quod similitudo est relatio aequi-parantiae, sed negatur consequentia, ergo si creatura dicitur similis Deo, etiam Deus dicitur similis creaturae, non enim dicitur similitudo relatio aequi-parantiae, quia vtriusque extremum relatiue eodem nomine denominatur, sed quia ut sic simile non dicitur ad aliquid, quod aut superlet, aut subiciatur, sed ad aequale, & si id cui aliquid simile dicitur, mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referatur, simile enim est simili simile, quando. Cuiusque extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse, ut quandoque non denominetur vtriusque extremum in respectu ad alterum, quod est quando forma in vtroque extremo, secundum eandem rationem non inuenitur. Hanc responsum videtur intendere S. Tho. de veri. loco preallegato, vbi ait, quod similitudo & conformitas, quibus sint relationes aequi-parantiae, non tamen semper vtrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantum, quando forma, secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in vtroque extremo existit.

Deo creatura similis, quam econuerso. Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem, vel formam: quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus alijs per quandam imitationem inuenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae: & sic creatura habet quod Dei est: unde & Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est: unde nec conuenienter dicitur, Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imaginis fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae assimiletur. Nam assimilatio, motum ad similitudinem dicit, & sic competit ei, quod ab alio accipit, unde simile ei sit: creatura autem accipit a Deo, unde ei sit similis; non autem econuerso: non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis econuerso.

¶ Ex praedicta conclusione inferuntur corollaria S. Thom. q. multo minus proprie dicitur, quod Deus creaturae assimiletur. Probatur, quia assimilatio motum ad similitudinem dicit, & sic conuenit ei quod ab alio accipit, unde ei simile sit, creatura autem accipit a Deo, non autem Deus a creatura, ideo ipsa Deo assimilatur, non autem Deus econuerso.

¶ Ad euidentiam huius dubij considerandum est, quod ad intentionem Sancti Thomae non sufficeret dicere, ideo creaturam dici similem Deo, non autem Deum similem creaturae, quia in creatura est relatio realis, quae dicitur similitudo, non autem in Deo est talis relatio realis, sed tantum rationis: nam eodem modo, nullum nomen importans habitudinem Dei ad creaturam, conuenienter diceretur de Deo, quia nulla habitudo Dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis: propter quod ipse in prima parte quest. 4. articulo tertio, & primo sententiarum, loco preallegato ad primam rationem Dionysij nono ca. de diu. nom. assignat, quia videlicet in ijs, quae vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non autem in causa & causato, esse autem vnius ordinis interpretatur S. Thom. in primo sententiarum, & in quaest. 1. de veritate, quaest. 2. 3. art. 7. ad 11. quando sicut vnum habet formam vnius, sic alterum formam alterius habet: hoc autem est, quando forma secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in vtroque extremo existit, sicut albedo in duobus hominibus: si autem dicitur alteri similem esse, non autem quando ipsam formam habet complete & perfecte: alterum vero habet quandam eius participationem, in quo attenditur similitudo secundum alium rationem, non autem secundum conuenientiam in forma eiusdem rationis. Similiter si accipiatur assimilari, sicut assimilari Thom. con. Gent.

no ve dicte motum ad vnitatem forme, secundum quam attenditur similitudo, non potest dici Deus creaturae assimilari, nec Hercules sue imaginis: sed si accipitur pro eo quod esse terminum similitudinis creaturae ad Deum, aut imaginis ad Herculem, id est, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconueniens dicere Deum assimilari creaturae, & Herculem sue imaginis.

Quae nomina de Deo predicari possint. Cap. 30.



his etiam considerari potest, quid de Deo dici, vel non dici possit, quid de eo tantum dicatur: quid etiam de Deo simul, & alijs rebus.

Super Cap. 30.



Voniam in Deo omnem esse perfectionem pbatum est, restat nunc considerandum de vocibus, quibus rerum perfectiones significantur, quomodo Deo conueniant. Circa hoc aut duo facit sanctus Thom. Primo agit de vocibus incomplexis. Secundo, de vocibus complexis. cap. 36. Circa primum duo facit. Primo determinat de ipsius vocibus, & nominibus absolute. Secundo, comparative, ca. 32. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsius vocibus, quantum ad praedicationem de Deo. Secundo, in cap sequenti quantum ad eorum pluralitatem. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quae nomina Deo conueniant. Secundo, quaedam dicta declarat. Tertio, modum nominandi Deum, quantum ad aliqua docet.

¶ QVANTVM ad primum, proponit quod considerandum est quid de Deo dici, vel non dici possit, quid de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul & alijs rebus. Et respondendo tria dicit, secundum tria proposita. Incipiendo, a. ab ultimo, tanquam a communiori, dicit quod nomina importanter absolute perfectionem abque defectu, de Deo & alijs rebus praedicantur, vt bonitas, sapientia, esse, & huiusmodi. Ad primum autem dicit, quod nomina importanter perfectionem, cum modo proprio creaturis, non dicuntur de Deo nisi similitudinari, & metaphorice: quo modo, secundum quod in vno inuenitur aliquid simile proprietatibus alterius, vnum dicitur alterum, sicut homo dicitur lapis propter duritiam intellectus: talia sunt nomina specierum creaturae, & proprietatum eius, vt homo, lapis, risibile &c. & quae proprietates rerum designant, quae ex proprijs principijs specierum causantur. Ad secundum vero respondet, quod nomina quae importanter perfectionem, cum modo supereminenti, quo Deo conueniunt, soli Deo attribuantur, vt summum bonum, primum ens, & similia.

¶ Aduertendum, quod quum nomen non attribuitur rei, nisi ratione sui significati, ad hoc vt de re aliqua vere & proprie, & non tantum metaphorice nomen aliquod praedicatur, requiritur vt totum eius significatum proprium sibi attribuat, & vnus conditio quae significato, vt est illius significatum conueniat: si enim pars tantum significati illi conueniret, non attribueretur sibi vere & proprie, sicut quamuis lapis sit substantia, non tamen dicitur animal: quia animal non tantum importat substantiam, sed etiam sensibile quod lapidi non conuenit. Similiter si hoc nomen album imponeretur ad significandum primum substantiam, secundum quod est albedine informata, de Sor. in quo non esset albedo, non posset dici, quia licet sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine, quae esset conditio substantiae, vt nomine albi significaretur. Si ergo nomen aliquod in suo significato, & perfectionem quandam importet, & proprium modum quo illa perfectio est in creatura, cum mo-

¶ DUS illa, qui est proprius creaturae Deo non conueniat, licet in eo sit perfectio, per nomen importata, non dicitur illud nomen vere, & proprie de Deo, sicut homo importat humanitatis perfectionem cum modo materiali, quo est in ipso habente humanitatem: ideo hoc nomen homo, de Deo, vt Deus est, non praedicatur, licet humanitatis perfectio in Deo sit: similiter est de nominibus, quae in suo significato important modum proprium, quo sunt perfectiones in Deo, quia talia de creatura vere non praedicantur.

¶ QVANTVM ad secundum, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem abque defectu, ideo ne aliquis occasione erroris ex hoc accipiat, distinguit S. Tho. quod nomen importare defectum potest dupliciter intelligi. aut scilicet quantum ad rem significatam, quia in quantum ipse defectus est, de significatione nominis: aut quantum ad modum significandi. Primo modo aliqua nomina significant cum defectu, aliqua vero non, sed secundo modo omnia, cum defectu significant, cuius ratio est: quia cum nomine exprimitur res, secundum modum quo intellectu concipimus: intellectus autem non ex sensibilibus cognoscit diuinitatem, sed in rebus sensibilibus inuenitur, in quibus aliud est forma, & habes formam, pp formam, & materiae compositionem, forma vero in his rebus inuenitur quidem simplex, sed imperfecta, vt pote non subsistens, habes ve-

ciat formam simplicem, vt quo aliquid est, non autem vt quod est, rem autem subsistentem in concretionem quadam, & compositionem, quia ex sensibilibus cognitione accipit, in quibus aliud est forma, & habes formam, propter formam & materiae compositionem, & formae simplices non subsistunt, sed ipsae alia existunt: substantia vero sunt compositae, ideo simplicia significant nominibus abstractis per modum formae, cui conuenit esse id quo aliquid est, substantia vero nominibus concretis per modum concretionis & compositionis, & habens formam, in quorum utroque quadam imperfectio importatur.

¶ Ex quibus patet, quod nullum nomen Deo conuenienter aptatur quantum ad modum significandi, licet aliquod sibi conueniat quantum ad rem significatam, quum talis imperfectio in Deo non sit, quauis res significata aliquo modo eminenti sibi conueniat. Ex quo deducitur correlarie de mente Dio. 1. & 5. cap. de diu. no. quod nomina a nobis imposita, quae Deo attribuitur, & affirmari & negari de Deo possunt, patet ex dictis. Nam quantum ad nominis rationem, siue significatum sibi conueniunt, quantum vero ad modum significandi, minime.

¶ QVANTVM ad tertium, notat quod modus supereminetiae, quae in Deo perfectiones inueniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi aut per negationem, vt quum dicitur Deus eternum, aut infinitum: aut per relationem ipsius ad alia, vt quum dicitur, prima causa, vel summum bonum, eo quod de Deo capere non possumus quid sit, sed quod non sit, & quare alia ad ipsum se habeat. Aduertendum autem, quod aeternum, licet sit vox affirmatiue dici videatur, tamen rem dicitur negatiue. dicitur enim aeternum, quod est omnino immutabile, & quod caret principio & fine durationis: sicut licet hoc nomen caecus sit vox affirmatiua, tamen negationem visus importat: propter hoc aeternum conuenit S. Thom. inter nomina negatiua dicta de Deo.

¶ Circa praedicta duo occurrunt dubia: Primum est circa illam propositionem: Nomen res exprimitur, eo modo quo intellectu concipimus. Scotus enim primo sententiarum, dist. 22. dicit ipsam falsam esse, si intelligatur praecise, immo potest, inquit, distinctius aliquid significari quam intelligi. Hoc autem probat,

probat, quia si esset vera, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem de genere substantiae, sed sicut praecise concipitur aliqua proprietates a qua nomen imponitur, ita praecise talis proprietates significaretur per nomen. lapis enim non significaret aliquid de genere substantiae, sed aliquid de genere actionis, scilicet laesionem pedis. hoc autem falsum est, quia impositum nominis, non accidenti illi, sed substantiae substantie intendit nomen imponere. Secundum est circa illam propositionem: Intellectus non quod est simplex, significat non vt quod est, sed quo aliquid est. Ex hoc enim sequitur, quod nullum nomen abstractum erit nomen substantiuum. Nam nomen substantiuum significat, aliquid per modum p-

so statim, abstractum autem per illud dictum, non significat formam per modum per se stantem, sed per modum alteri inherens, cum significat vt quo aliquid est, non autem vt quod est. ¶ Ad primum illorum dicitur, quod significari rem distinctius quam intelligitur, dupliciter accipi potest. Vno modo, vt modus distinctionis se tenet ex parte rei significatae & intellectus: alio modo, vt se tenet ex parte significantis & intelligentis.

¶ Primo modo sensus est, quod res significatur magis distincte, quam intelligitur esse distincta. Et ad hunc sensum propositio potest habere veritatem: nec contrariatur positioni sancti Thomae: non enim inconueniens est, vt nomen imponatur ad significandum rem, quae maxime distincta ab alijs sit, & tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur.

¶ Secundo modo sensus est, quod distinctior est modus significandi nominis, quam sit modus, quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit, & in hoc sensu falsa est propositio Scoti, & vera est propositio S. Thomae. Quum enim nomen, non significat rem, nisi mediante conceptu intellectus, dicitur nomen confuso & indistinctum significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso, & indistincto conceptu significat: distincte autem, quando sub conceptu distincto. vnde modus distinctus significationis nominis est secundum modum distincti conceptus: distinctius enim representat, quando sub distinctiori conceptu. Ex quo patet esse impossibile, vt nomen distinctius significet rem, quam intelligatur. Nam quum distincte significat sit, sub conceptu distincto significat, intellectus autem concipiendo rem ipsam intelligat, sequitur quod non potest nomen distinctius significare, quam intellectus intelligat, sed se proportionaliter conueniant. Nam si intellectus confuso sit rem apprehendat, illi imponatur nomen, & ipsum nomen confuso significabit, id est, sub confuso conceptu. Si autem distincte intellectus intelligat, nomenque rei in illum conceptum imponatur, & ipsum nomen distincte significabit.

¶ Ad rationem itaque Scoti responderetur negando consequentiam. Dicitur enim, quod si nullo modo cognoscitur substantia rei, sed tantum proprietates, nomen non significaret substantiam rei, sed tantum proprietates: sed quia ex cognitione proprietatum deuenitur in cognitionem aliqualem substantiae, vel confusam, vel distinctam, vt etiam Scotus concedit, narras ibidem quendam processum August. 6. de Trinitate, cap. 6. ad probandum creaturam omnem esse compositam: ideo & nomen ipsam substantiam aliquando significat: lapis namque non tantum laesionem pedis significat, sed substantiam quandam, cui haec proprietates conueniunt, quam si nominis impositor ex proprietate huiusmodi inquirendo distincte cognouit, hoc nomine distincte significauit: si autem cognouit confuso, & ipso nomine significauit confuso, id est, sub conceptu confuso. Vniuersaliter ergo verum est, quod res nominantur a nobis, secundum quod intelliguntur, vt epim inquit S. Thomas prima parte. q. 13. art. 9. ad secundum, nomina non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.

¶ Ad euidentiam secundi dubij considerandum primo, quod accidens siue in abstracto, siue in concreto diffinitur, semper in sua diffinitione, quae per nomen importatur, includit substantiam. Cum enim diffinitur in abstracto, includit illud in obliquo, sicut cum dicitur, simitas est curitas aq, cum autem dif-

finiatur in concreto, illud includit in recto, vt cum dicitur, simitas est nasus curus. Differt autem isti duo modi includendi substantiam, quia cum nomen abstractum includit substantiam in sua significatione, substantiam non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tanquam extraneum, ad quod habet habitudinem. Cum enim albedo significat, id tantum quo aliquid est album, substantiam includit quod aliquid est album, nullo modo substantiam est aliquid, per tale nomen significatum. Cum vero nomen concretum accidentis includit substantiam, illud includit tanquam partem significati: secundariam tamen, & tanquam ad principalem significato conuenientiam. Album enim significat principaliter albedinem, secundario autem conuenientiam substantiam habens albedinem.

Hoc habetur ex Aug. 5. Metaph. comment. 14. & a sancto Th. ibidem ubi dicitur contra Auicem. quod album primo significat accidens, secundo substantiam, & idem habetur primo Physicorum. 3. 5. & addit sanctus Thom. quod albedo nullo modo conuenientiam substantiam, signum huius distinctae est, quod per abstractum importatur substantiam in obliquo, per concretum vero importatur in recto, tanquam denominationem a forma. ¶ Considerandum secundo, quod significari per modum substantiae, & significari per modum accidentis refertur ad ipsam formam principaliter significatam: dicitur enim a nomine significari per modum substantiae, quando eo modo significatur per nomen, quo modo substantia extra intellectum habet esse, & quia substantia extra intellectum existens, est ens non existens in alio subiecto inherenter, ideo dicitur significari forma accidentalis per modum substantiae, quando non significatur, cum alio significato cui inheret, sic autem significatur nomine substrato. Nam ipsam solitarie significat, nihil aliud cum ipsa conuenientiam: dicitur autem significari per modum accidentis, quando illo modo significatur per nomen, quo accidens habet esse in rerum natura. Vnde cum accidentis esse sit in esse, tunc per modum accidentis significatur, quando cum alio per modum illi inherenti significatur: significatur & sic nomine concreto. Tale enim nomen significat formam per modum inherenti subiecto, & ipsum subiectum cum illa, modo dicto significat.

¶ Considerandum tertio, quod non est idem nomen significare per modum substantiae, & nomen significare per modum completi subsistentis. Similiter non est idem significare aliquid, vt quo aliquid est ex parte nominis, & significare, per modum accidentis. Nomen enim significare per modum substantiae, accipitur per comparisonem ad formam principaliter significatam, quae significatur solitarie abque alio conuenientiam, cui inheret, vt patet ex dictis, sed nomen significare per modum completi subsistentis, est significare per modum substantiae completa in specie, & non per modum partis. Significare etiam aliquid, vt quo aliquid est tale aptitudinaliter, vt hic intelligitur, est significare aliquid vt formam, & vt naturam simplicem solitarie abque cuiuscunque alterius conuenientiam, quia sola forma est, id quo aliquid formaliter est tale, significare autem per modum accidentis, est non solum formam significare, sed cum ipsa etiam subiectum, tanquam id cui forma inheret conuenientiam, vt superius dictum est.

¶ Ex his patet primo, quod nomen concretum, & nomen abstractum accidentis, ex parte rei significatae distinguuntur, quia nomen abstractum significat solum formam, nomen vero concretum significat non solum formam, sed etiam subiectum formae: & ideo illud dicitur significare per modum substantiae, istud vero per modum accidentis. Distinguuntur etiam, quia nomen abstractum, quum significet solum formam, non significat ipsam, tanquam completum aliquod, quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter, quia forma apud nos, non subsistunt tanquam completa in specie, nomen vero concretum cum secundario significat subiectum, quod habeat esse, & per formam, significat aliquid tanquam id quod habeat esse, & per consequens per modum completi subsistentis. Nam solum

Thom. con. Gen. E 4 id quod

Idem p. p. q. 13. art. 1. & 2.

Diony. v. & 5. c. de diu. nomi.

Lecl. 9.

5. Met. lec. 9. vbi sup.

8. p. 1.

id quod substantialiter subsistit, est id quod proprie habet esse. F accidentale per formam accidentalem.

¶ Patet secundo, quod obiectio nulla est, procedit enim ac si idem sit significare rem, ut quia aliquid formaliter est, & significare rem per modum accidentis, hoc autem ut patuit, est falsum. Nam idem nomen, & significat per modum substantiae, sive per se stantis, & ut quo aliquid est. Nam per se stare dupliciter accipi potest. Uno modo ut opponitur ei, quod est accidentaliter inherere. Alio modo, ut idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo, nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

¶ Sed circa praedicta triplex occurrit dubium. Primum est, quia S. Tho. primo sententiarum, dist. 22. quaest. 1. art. 1. ad 3. inquit, quod illud quod significatur per nomen, significatur ut subsistens, & dat exemplum de albedine, ergo falsum est quod diximus, nomen abstractum significare quidem, per modum substantiae, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in praedictis dicitur, quod album puram qualitatem significat, & Sanctus Thomas tertio sententiarum, dist. 7. quaest. 1. art. 1. ad 3. tenet, quod album non significat suum subiectum, sed ipsum copulat quasi extrinsecum, ergo male dictum est, quod concretum significat, non tantum formam, sed etiam subiectum.

¶ Tertium est, quia Com. 2. de Anima, com. 8. inquit, quod in rebus artificialibus nomen primo dicitur de materia, & secundo de congregato, ergo falsum est, quod nomen concretum primo significat formam, & secundo materia, subiectum, ut superius est dictum.

¶ Ad primum dicitur, quod aliter accipit S. Tho. in loco allegato significare per modum subsistentis, quod accipiat hoc loco, & in prima parte. Nam ibi accipitur significare per modum subsistentis, ut idem est, quod significare non per modum egredientis ab altero, quo modo nomen a verbo distinguitur. Hoc autem accipimus significare per modum subsistentis, ut idem est, quod significare per modum substantiae completae in specie, quae proprie est id quod habet esse, unde nulla est contradictio.

¶ Ad secundum dicitur, quod S. Thomas & Aristoteles de primo & formalis significato nominis loquuntur, hoc enim vnum esse oportet: huic autem non repugnat, quod secundo aliquid aliud per modum subiecti significet.

¶ Ad tertium dicitur secundum Com. ibidem, quod quum nomen in rebus artificialibus dicitur, & de individuo substantiae per se, & de artificiali, in quantum huiusmodi, dupliciter potest considerari tale nomen. Vno modo, ut est nomen artificiali in quantum huiusmodi, & sic primo significat formam artificialem, & secundo materiam, sicut & alia nomina accidentium concretorum. Alio modo ut est nomen individui substantiae per se, & ut est etiam nomen artificiali, & sic prius dicitur de materia, & secundo de congregato ex materia, & forma artificiali, id est, istud nomen est prius, secundum quod significat individuum substantiae, quam secundum quod significat artificiatum, sicut dat exemplum Com. de securi. Nam etiam remota accipit, quae est forma artificiali, remanet securis, quae est individuum substantiae, & sic intelligitur dictum Commentatoris.



Stenfo, quod nomina aliqua attribui Deo possunt ostendit S. Thom. quod & talia nomina plura sunt. Circa hoc autem duo facit.

Primo enim ostendit, quod plura nomina, & pluralitas diuinarum perfectionum simpliciter diuine non repugnat. Secundo dedit rationem demonstrat. Omnes perfectiones creaturarum sunt in Deo, secundum unam eius virtutem, ergo nec ipsae perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importanciam diuinam simplicitati repugnant. Patet consequentia, quia virtus Dei est ipsa eius essentia, cui nihil Deo accidere possit, antecedens vero a simili ostenditur tripliciter.

¶ Primo in rebus naturalibus: supponitur enim omnes rerum perfectiones, in ipso esse sunt effectus sunt in causa equiuoca, tuae scilicet. Sicut se habet sol ad calorem & siccitatem, & alios effectus, in corporibus inferioribus inueniunt, ita & Deus ad omnes perfectiones: utrobique enim est comparatio causa equiuoca aliquo modo ad suos effectus, sed in sole est calor & siccitas virtute, & per eandem virtutem soli attribuitur, quamvis in igne sint qualitates diuersae, ergo & omnes rerum perfectiones, quae rebus alijs secundum diuersas formas conueniunt, Deo secundum unam virtutem attribuitur: sed quia ex hoc, quod virtute continentur effectus solis in sole, & res omnes in Deo, possit aliquis credere, quod sol diceretur talis, puta calidus, & Deus talis, puta sapiens, ea solum ratione, quia res huiusmodi causant, & non propter aliquam similitudinem, inter ea existentem. falsum hunc sensum remouet inueniens, quod non solum quia sol causat calorem dicitur sol calidus, & Deus sapiens, quia sapientiam causat, ut aliqui voluerunt: sed quia virtus per quam sol calefacit, est aliquid conforme calori: nisi enim esset aliquo modo de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret: similiter & Deus dicitur sapiens, quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur lapis, quia lapidem causat, quod tamen non dicitur, quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur, imitatur autem lapis Deum,

sa equiuoca aliquo modo ad suos effectus, sed in sole est calor & siccitas virtute, & per eandem virtutem soli attribuitur, quamvis in igne sint qualitates diuersae, ergo & omnes rerum perfectiones, quae rebus alijs secundum diuersas formas conueniunt, Deo secundum unam virtutem attribuitur: sed quia ex hoc, quod virtute continentur effectus solis in sole, & res omnes in Deo, possit aliquis credere, quod sol diceretur talis, puta calidus, & Deus talis, puta sapiens, ea solum ratione, quia res huiusmodi causant, & non propter aliquam similitudinem, inter ea existentem. falsum hunc sensum remouet inueniens, quod non solum quia sol causat calorem dicitur sol calidus, & Deus sapiens, quia sapientiam causat, ut aliqui voluerunt: sed quia virtus per quam sol calefacit, est aliquid conforme calori: nisi enim esset aliquo modo de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret: similiter & Deus dicitur sapiens, quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur lapis, quia lapidem causat, quod tamen non dicitur, quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur, imitatur autem lapis Deum,

¶ Circa illam propositionem, virtus solis nisi aliquo modo esset de genere caloris, sol per eam agens, non simile sibi generaret, quam etiam videtur velle Sanctus Thomas in Deo veram esse, aduertendum, quod non dixit simpliciter, nisi de genere caloris, sed addidit aliquo modo, quia non oportet inter virtutem causae equiuocae, & eius effectum, esse conuenientiam in genere, proprie loquendo, sed oportet esse conuenientiam in aliqua ratione vna saltem analogata, & proportionata, ut sic genus accipitur pro omni communi similitudine, quomodo dicitur esse commune, ut inter causam & effectum sit aliqua similitudo.

¶ Circa

¶ Circa illud quod inquit Sanctus Tho. & superius etiam est dicitur, quod Deus non dicitur lapis: quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur, duplex occurrit dubium.

¶ Primum est, quia de nomen perfectionis exceptis fortasse nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis, quod distinguitur a Deo: ergo nullum nomen de Deo dicitur, patet antecedens, sapiens, iustus, sciens, & similia, significant qualitatem, quae Deo non conuenit.

¶ Secundum est, quia nihil est in re, quod non sit a Deo productum, & per consequens quod diuinam virtutem non imitetur: ergo quantumcumque nomine lapidis importetur modus quo distinguitur a Deo, poterit Deus dici lapis, sicut dicitur sapiens, propter talem similitudinem illius modi lapidis ad Deum. Confirmatur, quia sol dicitur calidus, ut vult hoc loco Sanctus Thomas, non obstante, quod calidum significet, proprium modum essendi in igne, aut aere, quo a sole distinguitur: est enim calor qualitas corruptibilis, in quo a solis virtute distinguitur.

¶ Ad horum euidentiam sciendum, quod cum loquimur de nominibus quomodo formaliter, aut non formaliter conueniat Deo, & quomodo imperfectionem importent, intelligimus de formali eius, & proprio significato, quo vnum nomen in significato distinguitur ab alio, verbi gratia: nomen sapientiae in creaturis, quantum ad id quod proprie, & particulariter & distincte importat, dicitur aliter in causis cognoscitur, licet etiam qualitatem tanquam commune sibi & alijs significatum importet. Cum quatuor autem, an sapientia nomen Deo formaliter conueniat, non quaerimus de communi sibi & alijs significato, sed de propria ratione, quam addit ad communia significata, similiter dicimus de nomine lapidis, & alijs nominibus. Vnde dicitur, quod de potentia, q. 7. ar. 4. ad secundum, quod talia nomina conueniunt Deo secundum rationem differentiae, & non secundum rationem generis.

¶ Ad primum ergo negatur antecedens, loquendo de proprio & formali significato, ac differentiali: de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina, quae in tali suo significato nullam imperfectionem importat: ad probationem dicitur, quod qualitas, est significatum commune, non differentiale alicuius eorum. Potest etiam dici, quod ista nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo absolute, & transcendentem, ut analogice dicuntur de perfectione, quae est in genere, & de perfectione, quae est extra genus, & tunc negatur, quod significant qualitatem formaliter, tanquam commune quod omni perfectioni significat: sapientiae enim nomen absolute sumptum, dicitur & de sapientia, quae est qualitas, & de sapientia, quae est substantia. Alio modo cum de terminatione, ut cum dicimus sapientia humana. Et tunc verum quidem est, quod significant qualitatem, sed non dicuntur, ut sic formaliter de Deo propter modum creaturae, qui in tali significatione includitur: licet enim Deus absolute sit sapiens, non est tamen humana sapientia sapiens.

¶ Ad secundum dicitur, quod effectus, quantum ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in Deo, sed tantum quantum ad perfectionem: ideo non imitatur Deum, ut imperfectus, sed est aliquid a Deo distinctum: propter hoc, nomen importans proprium modum essendi rei materialis, sicut hoc nomen lapis, quia importat quandam imperfectionem (cum esse materiale imperfectionem quandam includat) non dicitur formaliter de Deo, cum totum eius proprium significatum, ei non conueniat, sed tantum virtualiter, quia quicquid perfectionis inuenitur in lapide, totum in Dei virtute continetur: negatur ergo nihil esse in re quod non sit a Deo productum: imperfectionem quae est in re quod non sit a Deo productum, imperfectionem quae est a Deo producta, sed accidit ex parte creaturatum, in quantum sunt ex nihilo, ut dicitur primo sent. di. 2. ar. 2. & potentia q. 7. ar. 5. ad secundum. Vnde omnis modus creaturatum, quantum ad omnem perfectionem quam dicit, est a Deo, non autem quae

rum ad imperfectionem quam includit. Ad confirmationem dicitur, quod sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantum, ut dicitur q. 4. ar. 6. Vnde similitudo qua ponit S. Tho. inter solem respectu caloris, & siccitatis, & Deum respectu perfectionum quae sunt in creaturis, attenditur tantum quantum ad hoc quod est effectus esse in causa virtute, & plures effectus in vna virtute contineri, non autem quo ad formalem praedicationem nominum. Licet enim sol virtualiter contineat calorem & siccitatem, nomen tamen caloris & siccitatis soli formaliter non conuenit, sed plura nomina perfectionum in creaturis inueniuntur, formaliter Deo conueniunt, licet & aliqua formaliter non conueniant.

¶ Secundo patet dictum antecedens ex similitudine potentiarum cognoscitur. Nam intellectus vnicuique virtute cognoscitur, omnia cognoscit quae pars sensitiua diuersis potentis apprehendit, & adhuc alia, & quanto fuerit altior intellectus, tanto aliquo vno plura cognoscere poterit: ergo & causa quae est altissima, vna virtute omnia continet.

¶ Tertio probatur ex similitudine virtutum operatiuarum humanarum. Sicut enim vna virtus regia ad omnia illa extenditur, ad quae diuersae sub ipsa potestates ordinem habent, ita & Deus per vnum suum simplex esse, omnem perfectionem habet quam res aliae per multa diuersa consequuntur. immo multo maiorem.

¶ Considerandum hoc loco, quod cum perfectiones, quae in creaturis sunt diuersae, in Deo sint vnitae, in quantum vna eius virtus, quae est essentia diuina omnes eas continet, contentia actuali non autem potentiali, sicut materia de formas materiales continere: omnes perfectiones in Deo nobiliori modo sunt, quam sint in creaturis: nam in creaturis habent esse limitatum & finitum, cum omne esse creaturae ad aliquem gradum sit limitatum in Deo autem habent esse infinitum, & illimitatum, ac subsistens quod est esse diuinum, propter hoc sapienter inquit Sanctus Thomas, quod sunt in Deo secundum eminentiorem modum, quae videlicet sunt ipsum diuinum esse, & ipsa diuina essentia, quae est perfectissima, infinita, & illimitata, & quae sunt in Deo vnitae, quia omnes in Deo sunt vna indiuisibilis substantia, quae est diuina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus aequiuolens, & amplioribus adhuc continens perfectionem.

¶ Vnde ad secundum deducitur conclusio haec. Necessario est plura esse nomina dicta de Deo, probatur perfectiones rerum sunt diuersae: ergo nomina ipsarum necesse est esse diuersa esse: ergo & nomina diuina necesse est esse plura, probatur consequentia, quia Deum naturaliter non nisi ex effectibus cognoscere possumus.

¶ Addit autem Sanctus Thomas, quod si diuinam essentiam prout est possemus intelligere, & ei proprium nomen adaptare, vno tantum nomine eam exprimeremus: hoc autem beatis promittitur, qui diuinam essentiam vident, secundum illud Zachariae ultimum: In die illa erit dominus vnus, & nomen eius vnum.

¶ Sed occurrit dubium duplex circa hanc partem. Primum est, circa hoc vltimum dictum, scilicet quod beati de Deo vnicuique & proprio nomen habebunt, quia diuinam essentiam prout in se est, intellegent. Nam vnicuique & pro vno nomen Dei non habetur, nisi a comprehendente ipsum Deum, sed sicut nos non comprehendimus Deum, ita nec beati: ergo sicut nos vnico nomine non nominamus Deum, ita nec beati.

¶ Respondetur ex doctrina Sancti Thomae primo sententiarum, dist. 2. q. 1. ar. 3. quaestio iuncta 4. quod dupliciter possumus intelligere, quod videns essentiam diuinam prout est, vnum nomen imponat: Vno modo, ut formet in suo intellectu vnicuique conceptum perfecte, & adaequate diuinam essentiam representat, & illo mediante conceptu, Deum vno nomine significet: & sic non intelligitur hic sicut enim per nullam similitudinem creatam Deus perfecte representari potest, ut in tertio huius ostenditur, ita nec per vnicuique conceptum intellectu creati, vnde quantumcumque quis videat diuinam essentiam, ut in se est, hoc modo Deum vno nomine nominare non potest, quia hoc ab ipso comprehenditur.

D. 468.

Cap. 31.

I. p. q. 4. 2. 2.

comprehensione fieri non possit. Alio modo, ut videns verbum diuinum, quod vnum existens, perfecte Deum representat, mediante illo verbo, vno nomine Deum significat, & sic intelligit, quod hic dicitur, hoc. n. absque comprehensione esse potest.

Aliud dubium est circa nomen multipliciter. Si enim quia perfectiones sunt diuerse, oportet nomina esse plura, sequitur quod nullum nomen erit æquiuocum: nomen enim æquiuocum, vnum existens, multa significat.

Respondetur negando consequentiam, quum enim dicimus ex pluralitate perfectionum in creaturis sequi, ut sint plura nomina, loquimur de nominibus propriis, quibus vna res tantum significatur. sequitur enim, si sunt plures res, quæ debeant nominibus propriis nominari, quod oportet esse plura nomina: huic autem non repugnat, quod etiam præter nomina propria sint & alia nomina communia æquiuoca. Si etiã inferatur, quia inueniuntur multi homines, idem nomen proprium habentes, & sic non oportet rerum distinctarum esse distincta nomina propria: dicitur quod diuersarum rerum oportet esse diuersa nomina, si debeat res distincte exprimi, & alteri distincte manifestari. ubi autem diuersi homines habent idem nomen identitate tantum vocis, per illud ut sic, non manifestatur vnum ut distinctus ab altero: ideo si debeat alteri manifestari ut distinctus ab alio, oportet præter illam vocem communem inuenire aliam vocem particularem, puta homo talis figura, aut filius talis, & huiusmodi pluralitas ergo perfectionum, pluralitatem nominum requirit, si debeat distincte significari, & alteri manifestari, ad quem usum inueniuntur voces, licet etiam possint & alia voces communes esse, siue vniuoce, siue æquiuoce.

Quod nihil de Deo, & aliis rebus vniuoce predicatur. Cap. 32.

HX his etiã patet, quod nihil de Deo, & rebus aliis potest vniuoce predicari.

I Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem

Super Cap. 32.

Quamquam determinauit Sanctus Thomas de diuinis no. absolute, nunc de ipsis comparatiue determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo, ipsa nomina ad res significatas comparat. Secundo, ipsa inter se nomina, cap. 35.

Quantum ad primũ, tres conclusiones ponit. Prima in hoc cap. ponitur. Secunda, cap. sequenti. Tertia, cap. 34.

Prima itaque conclusio est. Nullum nomen de Deo & aliis rebus potest vniuoce predicari: & accipitur vniuoce predicari conformiter ad definitionem vniuoce, positam ab Aristotele in ante predicamentis, ut. si idem sit vniuoce predicari, quod est vnam & eandem omnino rationem pluribus cõuenire. Probatur primo, formæ earum rerum quarum Deus est causa, ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: ergo de Deo & rebus aliis nihil vniuoce dici potest. antecedens probatur, quia creatura eas diuisim, & particulariter recipiunt, in Deo autem simpliciter, & vniuersaliter. consequentia vero patet, quia effectus, qui non recipit formam similem sibi speciei rei, per quam agens agit, non potest nomen sibi illa formæ vniuoce predicacione recipere: non enim vniuoce dicitur calidus, ignis a sole generatus, & sol.

Pro declaratione antecedentis considerandum est, quod Sanctus Thomas distinguens sibi speciem, formas creaturarum a virtute diuina, inquit illas in creatura diuisim esse, & particulariter: in Deo autem simpliciter, & vniuersaliter: simpliciter opponendo ei quod dixit diuisim, vniuersaliter autem ei quod dixit particulariter. ideo duo sunt declaranda. si quomodo ista diuersitas sit intelligenda, & quomodo hæc diuersitas specificam arguat distinctionem.

Quantum ad primũ, notandum, quod perfectiones diuersis nominibus nobis significatae puta iustitia, sapientia, bonitas, & huiusmodi, in creaturis, & realiter, & formaliter distinguuntur. alia enim ratio sapientie est, & alia ratio iustitie, & si militer alia, & alia est ipsarum entitas, licet aliquando sint vniuersaliter. Et hoc est illas esse diuisim in creatura. In Deo autem

huiusmodi res sunt simpliciter, id est, vniuersaliter, & absque distinctione realitatis, quum omnia sint vniuersaliter, & indiuisibilis essentia, quæ est deitas, & quia deitatis vna est ratio, si sibi in se est cõsideretur, etiam vna quidditas per se & vniuersaliter concepta ab intellectu proportionate nato conceptibilis. ideo & sapientia, & iustitia, & bonitas, & alie perfectiones in Deo vniuersaliter sunt, quum earum vna numero sit ratio, quantum est ex parte rei, sibi in se est intellectus: & vniuersaliter enim rei, & essentia, & vna sola ratio quidditatis, adæquata, & totalis est sibi in se, vniuersaliter tamen est quod illa ratio eminenter continet sapientie rationem, & iustitie, & aliarum perfectionum rationes, nullique earum est adæquata, aut propria.

Similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma simpliciter decursum vniuoce predicacionem recipere non potest: non enim vniuoce dicitur calidus, ignis a sole generatus, & sol: rerum autem quarum Deus est causa, formæ ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: cõtrariis, & particulariter recipiunt: quod in Deo simpliciter, & vniuersaliter inuenitur. patet igitur quod de Deo, & rebus aliis nihil vniuoce dici potest.

2. Amplius. si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, predicacionem nominis vniuoce non consequitur, nisi secundum eundem essendi modum eandem speciem, vel formam suscipiat:

quia diuina eminenter continetur in deitate, ita quod deitas habeat eminentiorem modum, quam ipsa sapientia diuina: ratio deitatis sit ratio sapientie perfectior, si sibi in seipsis sunt, considerentur: hoc enim impossibile est, quum deitas, & sapientia diuina vna indiuisibilis entitas sit, & idem esse subsistens, & vna quidditas, ac essentia, & earum vna numero ratio adæquata sit, sed quod sapientia, in creaturis inuenta, cui primo nomen sapientie est impossibile, continetur in deitate sibi quædam similitudinem excellentiorem modum essendi habentem, quod sit modus essendi quo est in creaturis. & sibi ratio proportionata sapientie creaturæ, continetur in ratione adæquata deitatis eminenter, in quantum ratio deitatis est ratio sapientie, & bonitatis, ac aliarum perfectionum diuinarum, continens perfectionaliter, & vniuersaliter perfectiones, omnium aliarum rationum, quæ de ipsis ab intellectu nostro sunt formæ. Sicut anima vegetatiua, & sensitiuam dicimus in anima intellectiua eminenter contineri, & earum rationes in ratione eius, non quia anima intellectiua excellentiorem modum habeat, quam anima sensitiuam, & vegetatiua in ipsa, & ratio adæquata anime intellectiue sit perfectior ratione anime vegetatiue, & sensitiuæ, quæ sunt idem cum ipsa: hoc enim impossibile est, quum in anima intellectiua sint vna indiuisibilis entitas, & earum sit vnum esse indiuisibile, & illius entitatis, & quidditatis vna numero sit perfecta, & adæquata ratio, si secundum quod est, concipiatur: sed quia illa perfectio vegetatiua, quæ est in planta, & anima sensitiuæ, quæ est in brutis, habent in anima intellectiua similitudinem, perfectiorem habentem modum, quod ipse in aliis habeat, & rationes earum continentur a ratione anime intellectiue eminenter, quum in ipsa eadem sit ratio vegetatiuæ, & sensitiuæ, cum ratione intellectiue, ut diximus, si entitas anime intellectiue complete concipiatur: vnius enim quidditatis vna numero perfecta ratio est.

Similiter sunt perfectiones in creaturis particulariter, in Deo autem vniuersaliter, sed hoc dupliciter potest intelligi.

Vno modo, ut particularitas, & vniuersalitas referatur ad esse proprium formæ. In creatura enim, perfectio habet esse receptum, & per consequens non habet totum esse formæ, sed cum quadam limitatione, iuxta ea, quæ superius dicta sunt: in Deo autem est subsistens: & per consequens habet totum esse formæ, & illimitatum: est ergo in creatura particulariter, id est, limitate sibi esse formæ: in Deo autem vniuersaliter, id est, illimitate, & secundum totam perfectionem essendi illi formæ debitam.

Alio modo potest intelligi, ut dicatur perfectio esse in creatura particulariter, id est, sibi entitatem propriam, & particularitatem ab alia perfectione realiter, & formaliter distinctam, ita quod est ipsa & non alia perfectio, in eodem etiam supposito existens: in Deo autem vniuersaliter, id est, sibi entitatem illimitatam, ita quod omnes sunt vna essentia deitatis vniuersaliter, non quidem vniuersalitate materię, sed diuersitate forme, & perfectionis, eas continentis, & vnaqueque ita est ipsa, quod etiam est omnia alia perfectio in Deo existens. Vniuersaliter quoque verum est quod hic dicitur.

dicitur, sed tamen secunda interpretatio magis videtur esse ad mentem Sancti Thomæ. Si cum ipsis quæ dicitur prima parte quod ar. 2. & in alijs locis conseruatur, & sic idem importatur per diuisim, & simpliciter, quod per particulariter, & vniuersaliter: quod ad maiorem explicationem additum est. Ex his autem patet secundum, quod

iste modus essendi arguit distinctionem specificam: manifestum est enim, quod perfectio quæ est in causa, est vna essentia, & vna natura cum omni alia perfectione, non est eiusdem speciei cum perfectio quæ est limitata, & ab alijs perfectionibus est distincta: vna enim maiorem perfectionem essentialiter habet quam alia, quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiuam in homine, distinguitur secundum speciem ab anima sensitiuam in bruto, eo quod in homine sit essentialiter perfectior, quum sit essentia etiam anime intellectiue, quod est in brutis non conuenit.

Circa illam propositionem, effectus qui non recipit formam, secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen, ab illa forma sumptum, secundum vniuoce predicacionem recipere non potest, occurrit dubium duplex.

Primum est, quia vniuoceatio saltem logica, non est solum in specie, sed etiam in genere: ideo licet effectus non accipiat formam eandem secundum speciem, cui forma effectus, si recipiat, eandem secundum genus, nomen illius forme generice de ipsis vniuoce predicabitur. Nam corpus vniuoce dicitur de corporibus cælestibus, & de corruptibilibus secundum logicum, & tamen forma corporeitatis a cælo in istis inferioribus causata, non est eadem secundum speciem, sed tantum secundum genus cum forma corporeitatis cæli.

Secundum est, quia tunc nullus effectus erit vniuoce sue causæ. Inquit enim Sanctus Thomas 2. 2. q. 110. ar. 1. ad tertium, quod nullus effectus habet speciem sue causæ. Ad primum horum responderetur, quod non loquitur Sanctus Thomas de quoquoque nomine effectus, & causæ, sed de nomine sumpto a forma effectus, ut patet ex eius verbis: nomen autem sumitur a forma effectus, quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione: non autem quando ipsam sub ratione generica significat. Sicut nomen calidi sumptum a calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolute, sed naturam specificam, actio enim agentis, non terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem: & ideo si ipsa forma non est eiusdem speciei in causa, & effectus, nomen illud non dicitur de causa & effectus, quia ratio importata per nomen, secundum quod dicitur de effectus: & ratio per ipsum importata secundum quod dicitur de causa, non sunt vna, & eadem ratio, quod requiritur ad vniuoceationem. Ex hoc optime sequitur, quod nullum nomen dictum de Deo & creatura, vniuoce dicitur: quia omne tale nomen sumitur a forma quæ recipitur in effectu. quæ quia non est eiusdem speciei in Deo, & in creatura: ideo nomen non secundum vnam nominis rationem dicitur de Deo & creatura. non ergo vult Sanctus Thomas per illam propositionem: excludere omne vniuoceum quomodoocunque ad causam & effectum, sed vniuoceationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione, & similiter formam effectus.

Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum, quia nomen corporis non est nomen sumptum a forma esse effectus, ut sic secundum propriam rationem, & specificam.

Ad secundum dicitur, quod Sanctus Thomas in secunda secunde non loquitur de effectu a causa separato, sed de effectu essentiali causæ concomitante in ipsa causa. sicut esse deorsum est effectus grauis, & esse risibile est effectus hominis: talis enim effectus constat, quod non habet speciem sue causæ, hic autem sermo est de effectu, ab ipsa causa separato, & per veram & realem actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultantem.

Secundo arguitur: Res, supposito etiam, (quod tamen est falsum) quod similem formam secundum speciem conseruauerunt a Deo, adhuc in Deo alium modum essendi habent, quum in creaturis: ergo non vniuoce nomen earum dicitur de Deo &

creaturis, probatur antecedens, quia in Deo sunt ipsam esse, non autem in creaturis: consequentia vero probatur, quia si effectus ad speciem causæ pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, predicacionem nominis vniuoce non consequitur: non enim dicitur vniuoce domus quæ est in mære, & domus quæ est in materia, propter distictum modum essendi, nam in mente habet esse immateriale, in materia vero esse materiale.

Adhuc. Omne quod de pluribus vniuoce predicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil predicatur ut genus, ut supra ostensum est, & similiter nec ut differentia, nec etiam, ut species, quæ ex genere & differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est, & ita nihil de Deo predicatur, neque ut accidens, neque ut proprium.

Notandum quod ex his, quæ dicitur hic Sanctus Thomas, cõtrariè dicitur ab Aristotele, vniuoce esse quorum ratio substantie est eadem, intelligitur quod ratio sit eadem, & secundum essendi modum, propter quod duo ponit Sanctus Thomas veri, quæ 2. 2. ar. 7. conuenire effectui vniuoce. 1. quod similitudo effectus sit in causa, & secundum esse naturale, & secundum eandem rationem.

Sed tunc occurrit dubium, nam corpus dicitur vniuoce, saltem secundum logicum de corruptibili & incorruptibili, & tamen illa habent diuersum modum essendi. Dicitur quod ista ratio concludit tantum de vniuoceatione physica & naturali: in qua consideratur non tantum ratio, sed etiam esse rei, non autem de vniuoceatione logica, in qua sola rei ratio consideratur, ut videtur dici potentia. q. 7. ar. 7. ad primum, in oppositum.

Tertio, de Deo nihil predicatur, ut genus, vel differentia, ut supra est ostensum, nec ut species, quum ipsa constet ex genere & differentia: nec ut proprium, vel accidens, quia nihil de genere accidens est in Deo: ergo nihil simpliciter de ipso vniuoce predicatur: probatur consequentia, quia omne quod vniuoce predicatur est aliquid horum. Ad hanc rationem, negaret Scotus consequentiam: ad probationem vero negaret assumpsi. Apud ipsum enim primo sententiarum, dist. 3. quest. 3. artic. 2. & dist. 8. q. 2. ens vniuoce de Deo, & creatura predicatur: & tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus: id quod maxime videretur, quia propter sui maximam communiter de aliquibus differentiam, licet non de vltimis, quidditatem predicatur: genus autem non predicatur quidditatem de differentibus: & sic est vniuoceum, & nullus est de illis quinque predicabilibus.

Sed ista Scoti responsio ratione Sancti Thomæ non euacuat. Quod ut clare pateat, sciendum quod licet ex Aristotele, 3. Metaphysicæ habeatur ens non posse esse genus, quia differentias habere non potest, quum nihil sit de cuius intellectu non sit ens: genus autem non sit de intellectu differentiarum. Si tamen poneretur vniuoceum esse, oporteret ipsum esse genus, & differentias habere, de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsumque consequitur, ut proprietates, genus enim affirmatiue dicitur, sicut & species, & in suo conceptu quidditatio negationem non includit, ut ex generis & speciei distinctionibus patet, sicut & non predicari quidditatem de qualitate, concomitatur substantie rationem, non tamen ipsam rationem substantie ingreditur: ideo ad videndum an ens sit genus: oportet primo respicere ad ea quæ generis rationem constituunt, non ad ea quæ ipsam consequuntur, quia si illa sibi conueniunt, oportet & quod consequitur conuenire: implicat enim rationem alicuius vni conuenire, & non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet ad videndum, an Sor. sit homo, respicere: primo an sit risibilis, sed an sit animal rationale: quo constituto, apparet quod sit risibilis, quum ex vno alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere constituto quod Sor. sit animal rationale, ipsum non esse hominem, quia non est risibilis: immo non potest non risibilis esse, si est animal rationale. Et si verum ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur a ratione, non esse animal rationale, & ipsum non esse hominem: eodem modo, si entis ratio generis conueniat, non oportet negare ipsum esse genus, quia predicatur quidditatem de aliquibus differentibus, quod repugnat ei quod rationem generis concomitatur, immo ex hoc, quod sibi ratio generis conuenire ostenditur, conuenitur quod non predicatur de differentibus: & si predicatur, a posteriori arguitur quod non est genus, & quod non est illud ad quod

p. p. q. d. 13. art. 5.

Cap. 25.

Cap. 3.

3. Met. tex. com. 10.

ad quod sequitur ipsum esse genus. Quod autem generis ratio...

nam proprium de genere accidentium est: relinquatur igitur nihil de Deo, & rebus aliis vniuoce predicari.

Item. Quod vniuoce de pluribus predicatur, vtroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est: Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius, nil igitur de Deo vniuoce, & aliis rebus predicatur.

Amplius, Quod de pluribus... differenciam, quae est rationale, quae est idem realiter cum animalibus...

Lib. 2. c. 25

1. r. di. 3. q. 3. & dist. 8. q. 2.

3. Meta. tc. com. 10.

Item, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatae, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia, vnde dicitur ostenditur...

Ex his patet, quod cum Arist. probat ens non esse genus, quia non habet differentias...

Ex his patet, quod cum Arist. probat ens non esse genus, quia non habet differentias...

Quarto, nihil est Deo simplicius, neque secundum rem, neque secundum intellectum: ergo &c. Probatur consequentia: quia quod de pluribus vniuoce predicatur, vtroque illorum, ad minus secundum intellectum simplicius est...

& analogum, quod plures rationes dicit, ut sunt vnum proportionem, quod proprie a Graecis analogum dicitur...

prædicatur vniuoce secundum participationem; cuilibet eorum conuenit, de quo prædicatur: nam species participare dicitur genus, & indiuiduum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati, & sic partialiter, siue particulariter habetur: & non secundum omnem perfectionis modum: oportet igitur nihil de Deo, & rebus aliis vniuoce predicari.

Circa illam propositionem. Deo nihil potest esse simplicius, neque secundum rem, neque secundum intellectum dubitatur, quia ens est quid simplicius secundum intellectum, cum omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens, vt dicitur ver. 9. r. 1. dicitur quod dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum...

Ex quo sequitur, quod licet ponamus ens esse commune Deo & creaturæ, non tamen oportet vt sit simplicius Deo: quia non ponimus ipsum esse vniuoce, tanquam vnam rationem dicens commune Deo & creaturæ, sed esse analogum, & immediate plura significare.

Quinto, de Deo nil per participationem dicitur: ergo nihil de ipso dicitur vniuoce, antecedens patet, quia omne quod participatur particulariter habetur, & non secundum omnem perfectionis modum: ameniam oppositum Deo, vt superius diximus, conuenit: consequentia vero probatur, quia quod de pluribus vniuoce prædicatur, cuilibet eorum secundum participationem conuenit: species enim, genus, & indiuiduum speciem participat.

Aduertendum quod non dicitur, ideo vniuoce ab inferioribus participari, quasi partem essentiae eius capiant, sed quia non recipiunt illud secundum omnem modum perfectionis: in diuersis enim diuersa habet esse, & perfectiora, & imperfectiora: in vno autem non sunt huiusmodi omnes perfectionis modi, licet totam vniuoce essentiam vnum quodque illorum habeat.

Vltimo. Omne quod de Deo & creatura dicitur, secundum plus & posterius prædicatur: ergo nihil de Deo vniuoce dicitur & creatura, patet antecedens: quia omnia dicuntur de Deo, per essentiam, de creatura autem dicuntur omnia per participationem. Dicitur enim Deus ens, quasi ipsa essentia, & bonum, quasi ipsa bonitas: Sor. autem dicitur homo, non quia sit ipsa humanitas, sed quia est humanitatem habens, consequentia vero probatur, quia quod dicitur secundum plus & posterius, non vniuoce prædicatur. Nam in huiusmodi, prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis secundum quod est ens: ex quo sequitur, si ens vniuoce, siue secundum vnam rationem diceretur de substantia & accidente, quod in diffinitione substantiae, secundum quod est ens poneretur substantia, quod est impossibile.

Aduerte, quod in hac ratione ponit S. Th. essentiam tanquam abstractam entis, quod superius dicebamus esse de genere ipsius.

Pro

Pro declaratione antecedentis conueniendum, quod vnum quodque prius dicitur de illo quod est tale per essentiam, quam de eo quod est tale per participationem, sicut ignis de illo quod est essentialiter ignis per prius dicitur, quam de eo quod est ignis. Scilicet esse per essentiam, tale dupliciter potest intelligi: vno modo, quia est ipsa essentia, secundum quod nomine abstracto importatur: alio modo, quia licet non sit ipsa essentia, vt nomine abstracto significatur, sed aliquid ad ipsam addat, eius tamen prædicationem in concreto essentialiter significat. primo ergo modo accipitur hoc loco esse per essentiam, tale, non secundo modo, vt patet ex exemplo Sancti Thomae.

Aduertendum autem, quod non dedit exemplum de eodem nomine dicto de Deo & Sor. sed de diuersis, vt magis rem explicaret. Nam si essentialiter prædicatur, vt homo, non dicitur per essentiam primo modo de Sor. sed per participationem, multo magis & nomen bonitatis quod non dicitur essentialiter. De hac autem materia, quomodo dicitur esse accipitur per essentiam, & per participationem superius factis dictum est.

Circa illam propositionem, quod dicitur secundum plus & posterius non vniuoce prædicatur, aduertendum ex doctrina Sancti Thomae, ver. 2. art. 11. quod aliud est ipsa inferiora inter se habere ordinem prioris & posterioris: & aliud participare commune ipsum secundum plus & posterius: inter ipsam talem ordinem esse, est vnum secundum esse, & secundum proprium nominis rationem esse altero prius, & ideo vniuoce non repugnat: sicut in ratione numeri omnes numeri vniuoceantur, & participantur, & tamen inter species numerorum talis est ordo. Participare autem commune secundum plus & posterius, est ipsum non secundum vnam rationem participare, sed secundum diuersas rationes, quarum vna est altera prior, & in alterius ratione includitur: propter quod inquit Sanctus Thomas, quod prius ponitur in diffinitione posterioris conueniente sibi secundum nomen commune: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, secundum quod est ens. Si enim quæretur quid est accidens esse ens, respondebitur, quod est ipsum esse aliquid substantiae inherens, & talis ordo repugnat vniuoceantur, cum vniuoce dicitur vnam rationem: hic autem plures rationes. Quomodo autem prius inter analogata ponatur in diffinitione posterioris, ostenditur in capitulo de analogia. Scotus in primo sententiarum in locis præallegatis oppositum huius conclusionis tenet, ponens ens vniuoce esse Deo & creaturæ, exponens tamen, se vniuoce appellare conceptum, eum qui ita est vnus, quod eius veritas sufficit ad contradictionem affirmando, & negando ipsum de eodem: sufficit etiam pro medio syllogistico, vt extrema, vnica in medio sic vno sine fallacia equiuocationis concludantur inter se esse vnum: probat autem propositionem suam tripliciter.

Primo. Intellectus certus de vno conceptu, & dubius de diuersis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius, sed intellectus potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando de finito vel infinito, creato vel increato: ergo conceptus certus de aliquo, est alius a conceptu isto vel illo: ergo vniuoce.

Secundo. omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit considerando formalem rationem aliquid, & ablata ab ea omni imperfectione illam attribuendo Deo: ergo omnis inquisitio metaphysica supponit intellectum habere conceptum eundem vniuoce, quem accipit ex creaturis. Si dicitur non esse eandem rationem inuestigatam de Deo, sed aliam.

Contra, sequitur, quod ex nulla propria ratione eorum proferuntur in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia oino alia, & alia ratio est istorum, & illorum: non magis concluderetur, quod Deus est sapiens ex ratione sapientie quam apprehendimus ex creaturis, quod Deus est formaliter lapis.

Tertio, sequeretur, quod Deum naturaliter cognoscere non possemus aliquo simplici conceptu: quia in tantumate non includitur virtualiter, nisi conceptus conueniens creaturæ. Si ergo conceptus vnus non est vniuoce Deo, & creaturæ, sed alius & alius est Dei & creaturæ, sequitur, quod nullum poterimus talem de Deo conceptum habere.

Ad primam quidem dicitur primo, quod conceptus ille, de quo intellectus est certus, est alius a conceptibus, de quibus est dubius: non quidem per omnimodam precisionem, sed capta eos omnes continens per modum analogie, vt inferius declarabitur. Dicitur secundo, quod ex hoc non concluditur, nisi quod ens dicitur aliquid vnium conceptum; alium a conceptibus aliorum, quod conceditur: dicitur enim in quendam conceptum, in per se factum, vt ostenditur inferius, non tamen concluditur, quod dicitur conceptum vnum vniuoce.

Quarto. Est authoritas Aristotens secundo Metaphysice, ubi enim arguit, quod principia sempiternorum necesse est esse venissima, quia vnum quodque est maxime tale, pro quo dicitur inquit vniuoce, ergo Deo & aliis est aliquid commune vniuoce.

Pro responsione ad ista, considerandum quod accipitur vniuoce vnium quodque quod explicat Scotus in illa sua declaratione, non esse inter ipsum & Sanctum Thomam differentiam: illa enim omnia analogo gratia conueniunt, sed quia illa dicitur, non posse conuenire, nisi si dicit vnum conceptum omnino ad alium prædictum, & propter hoc arbitrat vniuoce vnium ens esse, cuius talia conueniunt, ideo, ad argumenta eius, respondetur.

Ad primum quidem dicitur primo, quod conceptus ille, de quo intellectus est certus, est alius a conceptibus, de quibus est dubius: non quidem per omnimodam precisionem, sed capta eos omnes continens per modum analogie, vt inferius declarabitur. Dicitur secundo, quod ex hoc non concluditur, nisi quod ens dicitur aliquid vnium conceptum; alium a conceptibus aliorum, quod conceditur: dicitur enim in quendam conceptum, in per se factum, vt ostenditur inferius, non tamen concluditur, quod dicitur conceptum vnum vniuoce.

Ad secundum negatur consequentia: quia ex illo processu, non attribuitur Deo idem conceptus omnino, puta sapientia, sed proportionalis, per quem Deus formaliter dicitur talis sapiens, non autem lapis. Dicitur secundo, quod præsupponitur intellectum habere eundem conceptum commune, in perfecte significatam vtramque perfectionem, significatam tali nomine, non autem perfectum & vniuoce.

Ad tertium dicitur primo, quod si loquamur de conceptu adæquato rei, nullum est inconueniens non posse a nobis accipi Deum aliquo conceptu simplici, immo hoc necessarium est, cum nullam perfectionem diuinam, secundum quod in se est concipere possimus. vnde inquit Sanctus Thomas prima p. q. 13. ar. 5. cor. quod cum hoc nomen sapiens dicitur de Deo, requirit rem significatam, vt incomprehensibilem, & excedentem nominis significationem.

Dicitur secundo, quod si loquamur de conceptu imperfecto, & inadæquato rei, vt nomine aliquo significatur, multi tales conceptus haberi de Deo possunt communes sibi & creaturis: & non est inconueniens aliquem talem conceptum virtualiter contineri in phantasmate: potest enim prius in posteriori quantum ad aliquid imperfectum conceptum vtrique commune contineri, in quantum res per phantasma representata, est quædam similitudo participata prioris.

Dicitur tertio, quod etiam hæc vnitas conceptus mentalis imperfecti non facit vniuoceantur, vt magis cap. 34 declarabitur.

Dicitur quarto, quod si aliquis conceptus proprius Deo haberi possit, quo ipsa perfectio diuina cognoscatur secundum modum eminentiæ quo a perfectione creaturæ differt, ille continetur virtualiter in phantasmate creaturæ, quantum est in instrumentum intellectus, ex creaturis Dei conditiones inuestigantis, eo quod effectus causam participatiue continet, vnde, ipsa diuina perfectio continetur in perfectione creaturæ, non sicut effectus in causa, sed sicut causa in effectu, quia videlicet similitudo causæ, & virtus eius saluatur in effectu, licet aliquando deficienter & imperfecte.

Cap. 34

Pro

Et vna conclusio est. Non quicquid de Deo, & alijs rebus predicatur, secundum puram æquiuocationem dicitur, sicut scilicet ea quæ dicuntur a casu æquiuoca.

¶ Aduertendum autem, quod pura æquiuoca hic accipit Sanctus Thomas, vt distinguuntur ab analogis, quæ & ipsa analogia æquiuoca sunt; sed tamen quia inter se habent quandam proportionem vnitatem: ideo non dicuntur pure æquiuoca, id est, habentia diuersas omnino rationes, quæ etiam dicuntur æquiuoca a casu, eo quod nomen impo- situm sit a diuersis ad diuersa significandû, non ex aliqua simili tudine vnus ad alterum, sed quia sic acci- dit: sed dicuntur æqui uoca a casu, quia importat vnum ex aliqua similitudine ad alterum. Imposi- tor enim nominis, eo quod inter illa quan- dam proportionem considerat: ideo il- la eodem nominat in nomine, vnum tamen in ordine ad alterû & secundum quod vnu in alterius includi- tur ratione.

† p. p. q. 13. ar. 5. c. 6. pp.

† Cap. 29. & 32.

† Cap. 29.

Quod ea quæ de Deo, & alijs rebus predicatur, non dicuntur pure æquiuoca. Cap. 33.

X præmissis etiam patet, quod non quicquid de Deo, & rebus alijs predicatur, secun- dum puram æquiuocationem dicitur, sicut ea quæ sunt a casu æquiuoca.

1 Nam in his quæ sunt a casu æquiuoca, nullus ordo aut respectus attenditur vnus ad alterum: sed omnino per accidens est, quod vnum nomen diuersis rebus attribuitur: non enim nomen impositum vni signat ipsû habere ordinem ad alterû. Sic autem non est de nominibus, quæ de Deo dicuntur, & creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communi- tate ordo causæ, & causati, vt ex dictis patet. non igitur secun- dum puram æquiuocationem aliquid de Deo, & rebus alijs predicatur.

2 Amplius. Vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus illis attenditur, sed solum vnitas nominis: rerum autem ad Deum est aliquid modus similitudinis, vt ex prædictis patet, relinquuntur ergo quod non dicantur de Deo secundum puram æquiuocationem.

3 Item. Quando vnû de plu- ribus secundum puram æquiuocatio- nem predicatur, ex vno eorû non possumus duci in cog- nitionem alterius: nam cognitio

barur consequentia, quia vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus attenditur.

¶ Aduerte quod inter pura æquiuocata nulla est similitudo, quæ in nomen æquiuocû importetur, tanquã id a quo est nomẽ impositum, sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolute esse potest.

¶ Tertio, ex ijs quæ in alijs rebz inueniuntur, in diuinorum cognitionẽ deuenimus: ergo inter illa nõ est pura æquiuocatio, p̃ batur consequentia, quia quando vnum de pluribus secundum puram æquiuocatio- nem dicitur, ex vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: cum rerum cognitio non ex vo- cabus, sed ex nomi- nis rone dependeat. ¶ Aduertendum hic quoque, quod absolute quidem vnum æqui- uocatum potest in alteriũ ducere cog- nitionem, in quantum in aliquo alio similia esse possunt: sed formaliter loquendo accipiendo æquiuoca, vt æquiuoca sunt, vt scilicet illis solû nomen est commune, vnum non potest in alterius notitiam ducere. si enim duo sunt homines, qui a casu dicuntur Sortes, ex cog- nitione vnus eorû, in quantum est Sor- tes, non potest in alteriũ notitiam deueniri, ex eo quod etiã ipse dicatur Sortes, cum in nullo, excepto no- mine, vt sic conueniant, ex solis autem vocibus, rei non habeatur cognitio, ne- que aliquid realiter rei conueniat ex sola nominatione.

† Cap. 4. & 31.

† Idem primo sent. di. 19. q. 6. 5. ar. 2. ad primũ. Et opusc. 3. cap. 27.

D. 549.

4 Adhuc. Æquiuocatio nomi- nis processum argumenta- tionis impedit: si igitur nihil diceretur de Deo, & creaturis, nisi pure æquiuoce, nulla argu- mentatio fieri posset, proceden- do de creaturis ad Deum: cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de diuinis.

5 Amplius. Frustra aliquid nomen de aliquo predicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus: sed si nomen predicatur de Deo, & creaturis, omnino æquiuoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo; cum significationes illorum no- minum notæ sint nobis solum secundum quod de creaturis di- cuntur: frustra igitur diceretur, aut probaretur de Deo, quod Deus est bonus, vel si quid aliud huiusmodi est. Si autem dicitur, quod per hmoi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, vt scilicet ea ratione dicitur viuens, quia nõ est de gene- rerum inanimatarum, & sic de alijs, ad minus oportebit quod viuens, de Deo & creaturis dic- tum, conueniat in negatione inanimati, & sic non erit pure æquiuocum.

barur consequentia, quia nominis æquiuocatio processum argu- mentationis impedit.

¶ Considerandum, quod in omni argumentatione, oportet extre- ma in vno medio conuenire & vnita esse: hoc autem ex nominis æquiuocatione tollitur. Si enim dixerit: Omnis canis latrat: canes iste sydus est canis, ergo latrat: patet extrema non vniri in medio, cum nomen assumptum pro medio in alia significatione ac- cipitur in maiori, & in alia in minori. Similiter si dicerent: Omnis sapiens considerat altissimas causas: Deus est sapiens, ergo con- siderat altissimas causas. Si sapiens pure æquiuoce dicitur, in alia significatione accipietur in maiori, & in alia in minori: & sic non erit vnio extremorum in medio.

¶ Vltimo, sequeretur, quod frustra diceretur aut probaret aliquid de Deo, probat consequentia, quia nihil p̃ illa noia æquiuoca intel- ligeremus de Deo, cum significationes nominum illorum sint nobis notæ solum, & quod de creaturis dicuntur. sicut simplici- ter, aut proportionaliter, id est, in quantum significat, aut per- fectionem creaturæ, aut aliquid ad creaturæ perfectionem pro- portionem habens, frustra autem aliquid nomen de aliquo predicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.

¶ Si dicitur, quod per illa nomina cognoscimus de Deo solum quod non est vt verbi gratia, dicitur viuens, quia non est de gene- rerum inanimatarum, oportebit, saltem quod viuens de Deo, & crea-

& creaturis dicitur conueniat in negatione inanimati, & sic nõ ad- erit pure æquiuocum.

¶ Notandum, quod aliqui dixerunt, vt recitat Sanctus Thomas pri- ma parte quæst. 13. artic. 2. & Potentia q. 7. artic. 5. nomina dic- ta de Deo per modum negationis de Deo dici, vt viuens, quia nõ est inanimatus, & sic de alijs, sed illud re- probatur ibidem, tñ quia sic omne nomẽ formaliter diceretur de Deo, eo quod nul- lum nomen sit per quod non remouea- tur aliquis modus, quod Deo non competit: tñ quia cum omnis negatio per affirma- tiam proberetur, non posset intellectus ali- quid de Deo negare, nisi aliquid de ipso affirmatiue cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco S. Tho. sed ea etiam admissa vult habere, quod nomina non pure æquiuoce de Deo, & creaturis dicantur.

Quod ea quæ dicuntur de Deo, & creaturis, analogice dicuntur. Cap. 34.

Ic igitur ex dictis relin- quitur, quod ea quæ de Deo, & rebus alijs dicuntur, neque æquiuoce, ne- que vnicoe predicantur, sed analogice: hoc est, secundum ordinẽ, vel respectum ad aliquod vnũ.

Super Cap. 34.

X prædictis relinqui- tur tertia conclusio affirmati- ua, scilicet ea quæ de Deo, & alijs rebus dicuntur, pre- dicantur analogice, hoc est secundum ordinem, vel respectum ad aliquod vnum.

¶ Hanc autem conclusionem non probat, nisi a sufficienti diui- sione. Aut enim dicuntur vnicoe, aut analogice: aut vnicoe, nec equiuoce, vt superius est ostensum: ergo ana- logice. Declarat autem duo. Primum est, quomodo dicantur hu- iusmodi nomina analogice. Secundum est, quomodo prius no- men conueniat Deo.

¶ Primum declarat ex quadam diuisione. Dupliciter enim ali- qua dicuntur analogice, siue secundum respectum ad aliquod vnum. Vno modo secundum quod plura habent respectum ad vnum tertium, sicut animal, medicina, cibus, & vnum dicuntur sana in ordine ad vnam sanitatem, quæ est animalis.

¶ Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vnus ad alterum, sicut ens de substantia, & accidente secundum quod accidens ad substantiam respectum habet. Nomina ergo ana- logice dicuntur de Deo, non dicuntur primo modo, quia oportere- ponere aliquid Deo prius, sed secundo modo.

¶ Quantum ad secundum notat, quod ordo, scilicet prioris & posterioris in nomine, aliquando est idem secundum rem, & secundum esse, & secundum naturam, & secundum rationem: quandoque vero non est idem: quãdo enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem prius est secundum rem, & secundum nominis rationem, cum ordo nominis se- quatur ordinem cognitionis tanquam signum intellectus: qualis conceptionis, sicut substantia accidente, natura prior est, tan- quam eius causa, & cognitio, in quantum in eius ponitur distinctio: ideo ens prius dicitur de substantia & secundum rem, & secundum nominis rationem: quando autem prius se- cundum naturam est cognitio posterior, tunc non est idem ordo secundum rem, & secundum nominis rationem, sicut licet virtus sanitatis sit prior sanitati animalis secundum rem tan- quam eius causa, quia tamen ex effectu cognoscitur, ideo san- tum secundum nominis rationem, prius dicitur de animali, quàm de sanitato. Similiter ergo, quia Deum ex rebus alijs cogno- scimus, res nominis significata prius conuenit Deo secundum suum modum, id est, illa res est prius in Deo, quàm in creatura, quia est causa eius quod est in creatura: sed ratio nomini per posterior, unde de nominari dicitur a suis causatis, quia videlicet, conceptus per nomen importatus, qui est conceptus crea- turæ, est prior conceptu Dei, siue conceptu diuinae perfectionis per idem nomen importato.

¶ Circa illud quod dicitur est, res nominũ de Deo, & de alijs rebus dicitur per prius esse in Deo, aduertendum, quod cum huiusmodi nomina, non significant vnam naturam communem Deo, & creaturæ (quia tunc essent vnicoe) sed immediate significant perfectionem Dei, & perfectionem creaturæ, perfectio quæ est in Deo, est secundum se prior per- fectione quæ est in creatura, sicut causa, suo effectu est naturaliter prior. Et ideo dicitur res nominũ de Deo, per noia significata prius esse in Deo, quia videlicet, illa perfectio significata per nomẽ quæ est in Deo, est ea quæ in creaturis inuenitur prior & perfectior.

¶ Circa illam propositionem: substantia est prior cognitione,

accidẽte, aduerte quod intelligit de cognitione intellectuã quid- dicitur, quod patet ex adducta rone, quia. s. substantia ponitur in eius diffinitione, vt superius dicitur est, intelligitur quoque de eius cognitione qua cognoscitur in quantum est ens: res. n. nomine ens importata in quod dicitur de substantia, est natura & perfectio prior.

¶ Quod quidem dupliciter co- tingit. Vno modo secundum quod multa habent respectum ad ali- quod vnum, sicut secundum re- spectum ad vnã sanitatem, ani- mal dicitur sanum, vt eius sub- iectum, medicina, vt eius effe- ctium: cibus, vt eius con- seruatiũ, vrina, vt eius signũ.

¶ Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo, vel re- spectus. In primo modo analogiæ, est aliquid prius vtroque analogato. s. illud ad quod habent attributionem, & respectũ: in secundo autem non est aliquid prius omnibus analogatis, sed vnum eorum est prius altero.

¶ Circa prædicta triplex occurrit dubium. Primum est contra rationem, qua probatur primum modum analogiæ Deo non conuenire: quia videlicet, aliquid esse prius Deo: aut enim in- telligitur de prioritate secundum rem, aut de prioritate secundum nominis rationem: si primo modo, non valet consequentia: quia vt in exemplo dato apparet, sanitas ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem, sed virtus sanitatis, quæ est medicina, est prior ea, vt hic dicitur: si secundo modo, non est inconueniens aliquid esse prius Deo, vt hic etiam dicitur. Secundum est con- tra modum analogiæ nominibus diuinis hic attributum. Oppo- situm enim eius videtur tenere S. Tho. veri. q. 2. ar. 1. ubi enim tenet quod analogia conueniens Deo & creaturis, non est secundum conuenientiam, & proportionem vnus ad alterum: sed secundum quan- dam proportionem alicuius. Tertium est contra modum priorita- tis, & posterioritatis secundum nominis rationem. Nam prima parte q. 3. ar. 5. in ratione ad oppositum dicitur, quod Deo nihil est pri- us, nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo nomen nõ dicitur de Deo posterior secundum nominis rationem, cuius oppositum hic dicitur.

¶ Ad primum horum dicitur, quod intelligitur de prioritate secun- dum rem, pro quo aduertendum, quod in primo modo analogiæ, aliquando quantum ad formale, & per se significatum nomi- nis sit denominatio intrinseca tantum in vno, in illo videlicet, per comparisonem ad quod alia dicuntur analogice talia, quia nominis significatũ in illo vno duntaxat formaliter est, in alijs vero non est formaliter, sed dicuntur talia extrinsece, per habi- tudinem. s. ad illud, aliquando autem & alijs conuenit formale significatum, & consequenter omnia dicuntur intrinsece talia, sicut sanitas nomine sani importata inuenitur tantum in ani- mali, & ideo animal intrinsece denominatur sanum: n. medici- na autem, & cibo non inuenitur, sed dicuntur extrinsece sana ex habitu ad sanitatem animalis: ens autem inuenitur for- maliter in substantia, in qualitate, & in quantitate. In vtroque ergo modo verum est, quod aliquid est prius secundum rem vtroque eor- um quæ analogice dicuntur in ordine ad tertium. prius enim secundum rem dicitur sanum de animali, quàm de medicina & cibo, quia in animali est ipsa res sanitatis, in istis autem solus respectus ad ipsam, res autem est naturaliter prior respectu, qui ad ipsam est, similiter ens prius dicitur de substantia secundum rem, quæ de quantitate & qualitate, quod dicitur entia in ordine ad ipsam, natura enim entitatis est naturaliter prior & perfectior in sub- stantia, quàm in qualitate & quantitate, quia ipsa entitas sub- stantia primo, & formaliter nomine ens significata, nihil aliud est quàm ipsa substantia, quæ est accidente naturaliter prior.

¶ Negatur ergo quod sanum animal non prius conueniat secundum rem, quàm alius. Ad probationem dicitur, quod licet virtus sanitatis sit prior naturaliter sanitati animalis, illa tamen formaliter & pri- mo, non importatur nomine sani, ad tantum sanitas animalis: loquimur autem hic de re formaliter, & primo importata nomi- ne analogo.

¶ Sed contra hoc videtur esse, quod Sanctus Thomas volens ostendere quomodo ordo rei, non est idem ordini nominis, vult quod nomen sani, quantum ad nominis rationem, prius conueniat animali: quantum autem ad rem significatam, prius conueniat sanitati. Dicitur quod non loquitur Sanctus Tho- mas de formali, & primo significato sani (de quo locuti sumus) sed de materiali, & fundamento respectus ad sanitatem, virtus enim

enim sanatio non significatur formaliter nomine sani, sed materialiter: unde voluit dicere quod sanum secundum quod dicitur de sanatio, dicitur de re naturaliter prior: virtus enim sanatio est prior sanitate, sed tamen quia illa res non significatur formaliter, sed tantum materialiter tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis: ideo sanum dicitur de animali, & sanatio, quantum ad fundamentum unde habet sanationem, ut significetur nomine sani per habitudinem ad sanitatem animalis, prius dicitur secundum rem de sanatione, quam de animali: quia videlicet virtus sanatio est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectus: & hoc sufficiebat pro posito sancti Thomae volentis ostendere, quod ordo secundum rem quantum ad omnem rem importatam non est semper idem ordini nominis. Cum hoc autem fiat, quod quantum ad forma dicitur xat significata, etiam dicitur de animali, prius dicitur secundum rem. Nam dicitur de animali, significat ipsam formam sanitatis: dicitur autem de aliis, significat habitudinem ad ipsam. Cōstat aut ipsam rem naturaliter prior esse habitudine ad ipsam.

¶ Respondet secundo quod nomen sani dupliciter esse analogum potest, diuersimode consideratum: si enim accipiatur secundum primum, & formale, ac primum significatum, quod ex parte rei est vnum: sic pertinet ad primum analogiam modum, & sic non tantum secundum nominis rationem, & impositionem, sed etiam secundum rem significatam prius conuenit animali quam aliis: & alia, in quantum sana, habent aliquid prius ipsis secundum rem. Animalis sanitatem: animal enim ipsam habet sanitatem: alia autem habitudinem tantum ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primo significans ex parte rei: ipsam humorum debitam proportionem quod est eius proprium significatum, a qua medicina extrinsece dicitur sana: & sanationem virtutem, secundum quam inter se, & formaliter, (licet improprie) medicina dicitur sana, sic ad secundum analogiam modum pertinet, & prius secundum rem, dicitur de medicina, quam de animali, licet secundum nominis rationem sit e conuerso: in quantum prius formam conceptum sub quo humorum proportionem significat, quam conceptum sub quo virtutem significat sanationem. Nec est inconueniens, quod sanctus Thomas eodem nomine pro exemplo diuersimode utatur: hoc enim facit, ut ostendat posse idem nomen diuersimode acceptum, ad diuersos analogiam modos pertinere: unde & in quæstionibus de potentia Dei q. 7. art. 7. ad ostendendum utrumque analogiam modum, exemplificat de nomine entis, secundum quod diuersimode consideratur.

¶ Aduertendum autem, quia diximus formale, & per se significatum nominis analogi aliquando inueniri in vno tantum, aliquando vero in omnibus, quod hoc non contrariatur ei quod dicitur prima parte q. 1. ar. 6. vbi videtur velle sanctus Thomas, quod in omnibus analogis, nomen secundum propriam rationem inuenitur in vno tantum, a quo alia denominantur. Nam per propriam rationem duo possumus intelligere. Ratio nem, siue naturam primo & principaliter importatam, per comparationem ad quam alia dicuntur talia: hoc enim dicitur propria ratio nominis, quia primo & principaliter importatur: & nomen analogum absolute prolatur, accipitur pro illo significato, ut dicitur libro 2. cap. 2. Perihermenias, sicut nomen entis absolute dicitur, accipitur pro substantia: aut rationem omnem formaliter per nomen importatam. Primo modo loquitur sanctus Thomas in prima parte: certum est enim, quod primum significatum nominis analogi in vno tantum analogato inuenitur. s. in primo. Secundo autem modo locuti sumus hic, & est de mente sancti Thomae primo sententiarum dist. 19. q. 5. ar. 2. ad primum. nam constat quod nomen entis dicitur in sua significatio ne formalis, aliquid existens in substantia, & in accidente, quod est vnum analogice, ut inferius ostendetur. & similiter est de nominibus quæ analogice de Deo & creaturis dicuntur.

¶ Potest etiam dici, quod non accipit ibi sanctus Thomas analogum in rota sua communitate, & vniuersaliter, sed tantum pro analogo quod iuxta dicenda immediate, dicitur nomen ab vno, aut ad vnum: hoc enim suo proposito deferuebat, quia veritas de qua ibi loquebatur, isto modo analogice dicitur de intellectu & rebus: nos autem locuti sumus vniuersaliter de analogo. Si. n. vniuersaliter accipiatur, constat quod aliquo inuenitur in vno tantum, secundum suum formale significatum: aliquod vero in omnibus inuenitur.

¶ Ad euidentiam secundi dubij, sciendum est, quod analogiam non

men, grecum est vocabulum. & aliter accipitur a Grecis, aliter a nonnullis Latinis, Greci enim, ut patet ex Ammonio, & Simplicio in expositione definitionis æquiuocorum traditæ ab Aristotele, in anepredicamentis, æquiuoca a consilio diuidunt in ea quæ dicuntur ab vno, ut ab arte medicina dicitur liber aliquis medicinalis, & instrumentum aliquod medicinale, & ea quæ dicuntur ad vnum, ut de medicina & cibo dicitur sanum in ordine ad sanitatem animalis, & ea quæ sunt analogæ, dicuntur quæ illa analogæ esse, quæ sunt vnum propositionem, inter quæ. scilicet proportionalitas quædam. unde inquit Ammonius, quod analogia in quatuor ad minus terminis consideratur: sicut pes hominis, & pes læticæ, analogice dicitur pes. quam enim proportionem habet pes hominis ad hominem, eandem habet pes læticæ ad læticam. Secundum ergo proprium significatum, analogæ dicuntur proportionalia, id est, habentia inter se similitudinem proportionis, & nomen analogum dicitur quod significat plura, ut proportionalia sunt, sicut pes dicitur de pede hominis & læticæ, & visus de visu corporeo & intellectu & principium de corde, & fundamento domus. In hac significatione utitur Aristoteles nomine analogi, ut patet 5. Metaphysicæ. text. com. 12. ca. de vno: & primo Ethicæ. cap. 7. A Latinis autem nonnullis accipitur analogum pro omni nomine importante plura, secundum quandam habitudinem, vel ad vnum, vel inter se, tam ea quæ sunt ab vno, & ad vnum, quam proportionalia omnia, scilicet æquiuoca a consilio absolute analogæ vocantes. unde multa confuso in analogorum cognitione prouenit. Sanctus Thomas ergo in quæstionibus de veritate. q. 2. ar. 1. considerans veram analogiam rationem, & nomina de Deo, & creaturis dicta, analogice vere dici, dixit inter Deum & creaturam esse analogiam proportionalem, non autem proportionis: quæ magis dicitur æquiuocata a consilio ab vno aut ad vnum, quam analogica significatione.

¶ Sciendum vltimus, quod analogia quæ est vnius ad alterum, in communi, & vltima apud Latinos significatione accipiendi analogiam, dupliciter accipi potest. Vno modo ut distinguitur contra analogiam duorum ad vnum tertium. Alio modo ut distinguitur contra analogiam proportionalitatis. Nam analogia vnius ad alterum conditio contra analogiam duorum ad vnum tertium, accipitur tanquam commune quoddam, & diuiditur in analogiam proportionis, & analogiam proportionalitatis: Analogia proportionis dicitur determinatam quandam distantiam, & habitudinem vnius ad alterum, secundum quod nomine aliquo significantur: analogiam autem proportionalitatis, non dicit certam & determinatam habitudinem vnius analogatorum ad aliud absolute, sed similitudinem, siue proportionem proportionis duorum ad alia duo: ita quod inter res analogatas non est absolute similitudo, sed inter proportionem ipsarum ad aliqua. Talis enim analogia potest esse, & in parum distantibus, ut dicitur de ver. loco allegato ad quartum. Non enim est maior similitudo proportionum inter duo & vnum, & sex, & tria, quam inter duo & vnum, & centum & quinquaginta. Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantum inter ipsas res analogatas inter se, absolute significatur nomine communi ad analogiam proportionis & proportionalitatis, tanquam proprio nomine, ut dicitur analogia vnius ad alterum: & sic distinguitur analogia vnius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut analogia proportionis, cum tamē idem significetur hoc nomine analogia vnius ad alterum, & hoc nomine analogiam proportionalitatis. Si itaque accipiatur primo modo analogiam vnius ad alterum, sic est analogiam inter Deum & creaturam vnius ad alterum, quia est secundum comparisonem Dei & creaturæ inter se, non autem secundum comparisonem Dei & creaturæ ad aliud tertium, de quo nomen analogum per prius dicitur quam de ipsis, & sic accipitur hoc loco in prima parte, & de potentia quæstione septima, cum dicitur, quod ista est analogiam vnius ad alterum. Si vero secundo modo accipiatur, sic non est analogiam vnius ad alterum: quia non est determinata distantia, & habitudo inter Deum & creaturam: ita scilicet quod ex vno aliud comprehendit, & terminari per intellectum possit, & sic intendit in quæstionibus de veritate, cum inquit, istam non esse analogiam vnius ad alterum: unde nulla est contradictio: non enim negat istam esse analogiam vnius ad alterum absolute, sed quæ dicit determinatam distantiam, aut determinatam habitudinem ad alterum.

Capitulum

Idem p. p. q. 13. art. 6.

q. 2. art. 11.

¶ Sed

Sed videtur non esse hæc solutio ad mentem sancti Thomae, A quia dum loquitur de analogia Dei ad creaturam, loquitur de illa, in qua prius ponitur in diffinitione posterioris: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, ut patet cap. 32. in ratione sexta. talis autem est analogia secundum proportionem, quæ distinguitur contra analogiam proportionalitatis, ut patet de Veritate eadem quæstione, ad sextum. ergo analogiam vnius ad alterum hoc loco accipit pro analogiam proportionis: si ergo ea negat in quæstionibus de Veritate esse inter Deum & creaturam, est in eius dictis contradictio.

¶ In huiusmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem secundum nomen, & secundum rem quandoque: quandoque vero non idem. Nam ordo nominis, sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis

Respondetur primo conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedentibus, quod in analogia proportionis in qua attenditur determinata distantia, & habitudo vnius ad alterum, prius ponitur in diffinitione posterioris, eo quod posteriora importent habitudinem quandam ad primum. sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, & accidens dicitur ens in ordine ad substantiam. Nomen enim in illis, impositum est posterioribus ad significandum formaliter, aut habitudinem ad aliud: sicut sanum de medicina, aut rem cum ordine ad alterum: sicut ens de accidente dictum, significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlatiuum, sed tanquam ad subiectum: in analogia autem proportionalitatis, prius, non necessarium ponitur in diffinitione posterioris, loquendo de nominibus quæ formaliter & proprie prioris & posteriori conueniunt: quia de iis quæ de vno proprie dicuntur, & de altero metaphoricè, alia ratio est, ut patet prima parte, quæstione 13. articulo sexto. Nam in talibus quæ formaliter dicuntur de vtroque secundum proportionalitatem, non est necesse ut vnum significet formaliter habitudinem ad alterum, licet fundamentaliter significet aliquid: unde inter illa attenditur similitudo proportionum, & ex ista conuenientia nomen idem sit vtrique impositum, sicut cum pes dicitur de pede læticæ, non significat habitudinem ad pedem hominis, licet significet aliquid in quo cum pede hominis est conuenientia, & ex vno alteri sit nomen impositum. Ideo quod inquit sanctus Thomas capitulo 32. quod prius, ponitur in diffinitione posterioris, & prima parte quæstione decimatercia, articulo sexto, quod in omnibus nominibus quæ analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad vnum, & ideo illud vnum oportet quod ponatur in diffinitione omnium: intelligendum est de omnibus analogis, aut quæ dicuntur ad vnum tertium, aut quæ inter se habent analogiam, quæ dicitur proportionis, non autem de analogis analogiam proportionalitatis: ut dicitur de Veri. quæst. supradicta. Ad illam vero rationem adductam ex capitulo 32. dici potest, quod ex ea non habetur quod nomina dicta de Deo & creaturis analogice sint de numero illorum analogorum, in quibus prius ponitur in diffinitione posterioris, sed cum velle sanctus Thomas ostendere illa vniuocè non dici, assumpsit, quod dicuntur secundum primum & posterius: tale autem constat non esse vniuocum, quod declarauit in iis quæ nobis manifesta sunt, quæ sunt analogæ secundum proportionem: in quibus vnum ponitur in alterius diffinitione, ex quo apparet illud nomen non eandem omnino dicere rationem, relinquens ex hoc multo magis oportere in aliis quæ secundum proportionalitatem tantum dicuntur secundum primum & posterius diuersas rationes importari: cum maiorem distantiam illa habeant significata, quam significata secundum proportionem analogam, & ideo esse magis a ratione vniuocæ aliena.

Potest secundo responderi, & melius meo iudicio, ad mentem sancti Thomae, quod in omni modo analogiam, verum est, quod prius ponitur in diffinitione posterioris, in quantum analogice consideratur, & significatur. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod aliter loquendum est in analogis, vbi ordo impositionis nominis proportionati ordini rerum formaliter significatarum: & aliter vbi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatæ. Vbi enim seruat idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius: quia non intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum, quia autem vbi vnum concipitur in ordine ad alterum, & cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit poni in diffinitione ipsius, secundum quod tali nomine significatur, quandoque de ipso tale nomen dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum, quod in eius ponitur

diffinitione, sicut patet in iis quæ significatur formaliter nomine sani: quia enim intellectus non concipit medicinam ut sanam nisi in quantum apprehendit ipsam esse causam sanitatis animalis: neque significat ipsam nomine sani: nisi formaliter importando respectum causæ ad sanitatem animalis, ideo in diffinitione sani dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum: & nunquam hoc nomen sanum dicitur de ipso, nisi cum respectu ad animalis sanitatem. Vbi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secundum rem de ipso dupliciter dicitur, scilicet absolute, & analogice, siue proportionaliter: prius enim intellectus considerauit ipsum posterius absolute, & illi nomen mediante conceptu absolute impositum: deinde per inquisitionem deuenit in cognitionem eius quod est primum analogatum secundum rem & illi nomen attribuit, quod erat impositum posteriori & cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem eodem nomine tertia quadam impositione significat, & nomen quod prius impositum ad significandum rem absolute, postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine, & habitudine ad aliud, & sic cum illud nomen etiam priori impositum, accipit nomen tanquam analogice dictum de vtroque, ex quo fit quod aliquando tale nomen accipitur tanquam vnum simpliciter significans propter primam impositionem: aliquando vero tanquam plura analogice, & secundum habitudinem vnius ad alterum, dicens, propter vltimam impositionem: & in diffinitione ipsius, ut absolute dicitur secundum primam impositionem, non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, ut analogice de illis pluribus prædicatur, sicut enim nomen quod rei prius absolute impositum est, illi posterius ut analogice dicitur, imponitur. Sicut si nomen entis prius fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, puta in quantum habet esse absolute: deinde cognitio quod habere esse, nobiliori modo conuenit substantiæ quam accidenti, fuisset impositum ipsi substantiæ: tertio cognitio quod esse non conuenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam, & analogice ad vtrumque significatum esset acceptum, hoc nomen ens, secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius ut dicitur de accidente absolute secundum primam impositionem, sed bene ut analogice, iuxta secundam impositionem dicitur, sic est de omnibus diuinis nominibus, quæ proprie, & analogice de ipso, & creaturis dicuntur. Nam hoc nomen sapientia, primo attributum est ad significandum sapientiam humanam absolute, sicut & primo absolute cognita est: deinde cognitio, ipsam esse a sapientia diuina exemplatam, impositum est ad significandum diuinam sapientiam, tum postremo impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam diuinam tanquam ad causam & exemplar: & acceptum est tanquam nomen analogum, & proportionale: & simile est de aliis diuinis nominibus: secundum itaque primam impositionem primum analogatum non ponitur in diffinitione alterius: quia non accipitur tunc nomen, ut analogum, sed ut vniuocum: secundum autem quod analogice sumitur, quod conuenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio diuina ponitur in diffinitione perfectionis creaturæ, ut eodem nomine significatur. Quod autem hoc sit de mente sancti Thomae, patet primo Sen. in prolo. articulo 2. ad secundum, vbi inquit, quod analogia creaturæ ad creatorem est, eo quod vnum esse, & rationem ab altero recipit quia creatura non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit nec nominatur ens, nisi in quantum ens primum imitatur. & subiungit, quod similiter est de sapientia, & de omnibus alijs quæ de Deo & creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsonem, saluatur vniuersaliter dictum sancti Thomae, & hic, & prima parte quæst. 13. articulo 6. & 10. quod in omnibus analogis in quantum scilicet analogæ sunt, primum analogatorum ponitur in diffinitione aliorum: Secundum hoc etiam verificatur dictum sancti Thomae prima parte quæstione 13. articulo 5. vbi ait, quod quicquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium. & causam: intelligitur enim secundum quod analogice dicitur.

Loco præal legato .

Nec obstat quod inquit sanctus Thomas in questione de veritate, illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantum. Sensus enim ipsius est, quod in analogia tantum proportionis, primum cui absolute nomen imponitur, in diffinitione aliorum ponitur: quia propter determinatam distantiam & habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum, in quantum illo nomine significatur: non est autem verum vniuersaliter in analogia proportionalitatis, quia primum cui imponitur nomen, cum vt sic non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tantum proportionalem, non oportet vt ducat semper in perfectam quidditatem & cognitionem aliorum, cum hoc tamen fiat, quod in analogis omnibus in quantum analogia sunt, semper vnum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicet illud cui primo imponitur nomen absolute: aut id cui secundario nomen imponitur, in nominibus enim diuinis primum secundum rem, posterius autem secundum impositionem nominis ponitur in diffinitione aliorum, in quantum analogia sunt. Nam homo analogice dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum quam diuinam sapientiam imitatur, & sic de aliis.

Ad tertium dubium dicitur, quod hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus, secundum quod prius tempore vnum conceptum format quam alium. Ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus, vnde non est contradictio, quomodo autem possit, aut non possit esse aliquid simpliciter Deo secundum rationem, ostensum est supra.

Alias difficultates, quæ circa nominum analogiam occurrunt, si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus de nominum analogia Reuerendissimi Thomæ Galetani Cardinalis sancti Sixti.

Vnum dumtaxat hoc loco inuestigandum puto, quod huius materis fundamentum est, scilicet quomodo ens & alia nomina dicta de Deo & creatura analogice, dicant aut non dicant vnum conceptum. Faciunt enim in hac re difficultatem diuersa sancti Thomæ dicta. Nam aliquando videtur dicere, huiusmodi nomina non dicere vnam rationem, sed plures: vt prima parte quæst. 13. artic. 5. & in questionibus de Potentia 7. artic. 7. & Veri. quæst. 2. artic. 11. & in alijs locis idem sepe replicat. aliquando autem videtur velle quod ens vnam rationem dicat: vt Veri. quæstio. 1. articulo 1. vbi vult oportere omnem alium conceptum, in conceptum entis resolui. Item primo Sentent. distinctio. 19. quæstio. 5. articulo secundo, ad primum, tenet quod talia nomina sic analogice dicuntur de Deo & creaturis, quod intentio & natura communis, habet esse in vnoquoque eorum de quibus dicitur. ex quo videtur non solum quod vnam importent rationem intellectus, sed etiam vnam naturam.

Confirmatur quoque hanc determinationem ab aliquibus esse aut iustum, aut bonum, ista nomina accipi videntur secundum mentem sancti Thomæ, secundum quod ipsis in creaturis videtur, quasi eadem ratio, quæ attribuitur creaturæ, etiam Deo conueniat, licet imperfecte diuinam perfectionem representet, (vnde & superius dixit:) nomina quæ absolute perfectionem dicunt, absque defectu de Deo prædicari, quod videtur intelligendum, quantum ad eam rationem creatorum, quæ nullam dicit imperfectionem.

Circa hanc difficultatem varia est Thomistarum sententia. Tenent enim quidam propter ea quæ superius sunt adducta, ens, & similiter alia analogice dicta de Deo & creaturis dicere vnum conceptum formalem siue mentalem præcisum a conceptibus aliarum rerum, licet non dicat conceptum obiectiualem vnum & præcisum, sed vnum tantum analogia.

Alii vero tenent ens non dicere vnum conceptum mentalem adæquatam præcisum a conceptibus inferiorum, sicut nec vnum obiectiualem, sed sicut dicit ipsa analogata vt sunt vnum, proportionem, siue vt similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum, vt sunt vniuersi conceptus proportionaliter.

Harum opinionum, secunda mihi videtur verior, & conformior doctrinæ philosophorum, & sancti Thomæ. Pro cuius intelligentia considerandum, quod cum ens quidditatiue & essentialiter prædicatur de rebus: dupliciter de conceptu eius loqui possimus. Vno modo de conceptu quid rei, secundum

p. p. q. 13. art. 5. & 6. & Potentia q. 7. art. 7. Cap. 33.

quem adæquate & quidditatiue prædicatur de omnibus analogatis. Alio modo de conceptu quid nominis, & imperfecto ac inadæquato, dico autem conceptum perfectum & adæquatam, non adæquatam tantum prædicacionis, sed adæquatam etiam representacionis, quia scilicet non solum de omnibus entibus prædicatur, sed etiam de rebus, quæ sunt rei representacionis, vt patet ex diffinitione Aristote. in antepredicamentis posita, quod sit vnum nomen de multis dictum secundum eandem omnino rationem formalem naturæ, fm illud nomen primo significatur. Nam quod ratio in illa diffinitione accipitur pro conceptu mentali, non autem pro natura aut conceptu obiectiuo: patet primo ex Simplicitate, & Ammonio in prædicamentis dicentibus, quod ratio ibi accipitur pro diffinitione aut descriptione. diffinitio autem siue descriptio est oratio, & per consequens primo est in mente: patet secundo, quia vbi que sanctus Thomas loquitur quomodo diuina nomina non sunt synonyma, vt superius, & prima. p. quæstio. 13. artic. 4. & primo Sen. distinctio. 2. quæst. 2. item Potentia quæstio. 7. artic. 6. ostendit illa non esse synonyma, quia licet significant vnam & eandem rem, tamen illam sub diuersis rationibus significant. & exponens quid nomine rationis intelligat, inquit, quod ratio quam significat nomen est conceptus, quem format intellectus de re, per nomen significata, & sic sequendo tractatum de diuinis nominibus nunquam exprimit aliud significatum istius nominis ratio, etiam ubi de vniouocacione loquitur, ex quo apparet, quod etiam de vniouocacione loquendo, per rationem cuius unitas requiritur in vniouoco, intelligit conceptum mentalem, non autem rem obiectam conceptui. Patet Tertio, quia in tractatu de genere, tenet substantiam quæ est genus generalissimum, differre ab inferioribus generibus prædicamentis substantiæ, quia in alijs generibus inuenitur vna aliqua natura, quæ subest intentioni vniuersalitatis, ratione cuius cum vniouocacione quæ est a ratione, ipsam genus vniouocacionem se habet ad omnia quæ sibi subiunt: in substantia autem non est vna res subiecta intentioni, cum nulla sit realis conuenientia inter materialia, & separata, de quibus dicitur genus substantiæ. Sed intellectus ex diuersis rebus colligit intentionem, & conceptum, vtrique naturæ ab intellectu applicatum, & sic secundum eam conuenientiam materialium & immaterialium est tantum in conceptione intellectus, & tamen nomen substantiæ est vniouocum materialibus & immaterialibus, alioquin non esset genus, ergo sola vnitatis conceptus mentalis ad vniouocacionem sufficit, & loquor de vniouocacione logica, de qua philosophus in prædicamentis loquitur.

Rationes autem contra hanc determinationem ab aliquibus adductæ non continentur. Arguunt enim primo, quia cū Deus omnia vniouoco conceptu intelligat: sequeretur quod omnia essent vnius rationis vniouocæ. Secundo, quia ratio nominis vniouoci conuenit rebus, de quibus nomen vniouocum prædicatur, conceptus autem mentis non prædicatur de rebus. Sed ad primum dicitur quod ad rationem conceptus vniouoci, non sufficit quod sit vniouocum, sed requiritur quod sit adæquatus rei formaliter, & primo significatur per nomen vniouocum, ita quod non sit alicuius alterius rei conceptus, & representet vniouocata quantum ad illud in quo conueniunt, non autem quantum ad ea, quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus animalis, solius animalis est conceptus, & nullius alterius, similiter representat hominem & equum, quibus vniouoce conuenit solum quantum ad animalitatem, in qua conueniunt, non autem quantum ad differentias, quibus distinguuntur: conceptus autem diuini, quo se & omnia Deus intelligit, est omnium conceptus, & etiam ipsius Dei, non tamen creaturæ proportionatus, sed excedens, & omnia entia representat, non solum quantum ad ea in quibus assimilantur, sed etiam quantum ad omnes conditio- nes quibus vnaquæque res ab alia distinguitur, ideo non est vniouocus, vt omnia possint dici vnius rationis, tanquam vniouoca: sed bene possunt omnia entia dici vnius rationis secundum quod a Deo intelliguntur, in quantum omnia vniouoco conceptu excedente comprehenduntur.

Cap. 11.

Ad

Ad secundum dicitur, quod ratio nominis vniouoci in qua vniouocatur res significata, conuenit rebus ipsis non per identitatem, sed fundamentaliter, quia in omnibus vniouocatis est fundamentum talis rationis: vnde quando nomen vniouocum prædicatur de vniouocatis, non prædicatur ipse conceptus per se, sed res in qua fundatur conceptus, & quæ mediante conceptu per nomen significatur. Per hoc autem non intendit excludere omnem aliam vnitatem, præter vnitatem conceptus mentalis a nomine vniouoco, sed intendit quod vnitatis conceptus mentalis sufficit ad vniouocacionem logicam: licet hanc vnitatem conceptus mentalis aliquando conuenitur aliqua alia vnitatis conceptus obiectiuus in vniouocacione Metaphysica.

Monetor secundo, quia superius dixit sanctus Thomas, substantiam poni in diffinitione accidentis in quantum est ens, quod etiam est de mente Aristote. septimo Metaphysic. text. 2. & 3. ergo conceptus entis non est vnus præcisus a conceptu substantiæ, & accidentis: patet consequentia, quia si esset vnus secundum præcisionem, in diffinitione accidentis poneretur, in quantum est ens, quod in diffinitione substantiæ non ponatur in quantum est ens, commune enim ab inferioribus præcisum, nullum inferiorum includit in actu, vt sic. Multo ergo minus dicitur conceptum præcisum nomina dicta de Deo & creatura analogice, cum inter Deum, & creaturam maior sit distantia, quam inter substantiam prædicamentalem & accidentem. Accedit ad hoc quod superius adduximus, quoniam, inquam, sancti Thom. vbi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil Deo & creaturis secundum eandem rationem conuenire posse. Et prima parte quæst. 13. artic. 5. ait, quod in analogis non est vna ratio sicut in vniouocis, neque totaliter diueria, sicut in equi uocis, sed significat diuersas proportionem ad aliquod vnum. Si autem loquamur de conceptu imperfecto, & inadæquato ad quid nominis pertinente, sic non est inconueniens ens dicere vnum conceptum mentalem ab alijs præcisum: a similibus enim in quantum similia sunt, non est inconueniens conceptum vnum abstrahi imperfectum, vt pote, qui non perfecte naturam fundamenti similitudinis representet, sed tantum illa significet, vt similia sunt.

Vbi considerandum est quod ens, & alia analogia in hoc ab vniouocis distinguuntur, quantum ad conceptum mentalem, vnum, & præcisum: quia licet vtrique representent similia, & conuenientia, tamen conceptus nominis vniouoci representat fundamenta similitudinis, vt illo nomine significantur: sicut conceptus animalis representat perfecte naturam animalis in homine, per quam assimilatur equo: ita quod nihil aliud est in homine, nisi animal est, quam in equo vt est animal: licet vt hoc animal, homo sit aliquid aliud, quod non est equus. Conceptus autem ille vnus analogi non representat perfecte fundamenta similitudinis, nomine analogo significata, primo & per se, sed aliquid conuenit ipsis quod tali conceptu præcisum non representatur, sicut patet de ente: considerans enim aliquis substantiam fundare esse per se: accidens autem fundare esse in alio, istaque similia esse in fundando esse, licet vnumquodque suo modo fundet esse, format conceptum commune ipsorum, vt similia in hoc sunt, quod est fundare esse, dicens quoniam ens est quod habet esse, sed iste conceptus non representat accidens secundum quod est ens perfecte, & adæquate, quod patet, quia in diffinitione accidentis perfecta, in quantum est ens, ponitur substantia, vt inquit sanctus Thomas, & Aristoteles. Et ens significat rem substantiam quam accidens, secundum vtriusque propriam rationem, & similiter est de alijs analogis. Dicendum ergo est, quod ens non habet vnum præcisum conceptum mentalem perfectum & adæquatam, sed immediate dicit conceptum substantiæ, quantitatis, qualitatis, & aliorum vt sunt vnum similitudine, & proportionem, sicut & ex parte rei, omnes illas naturas immediate significat vt proportionaliter sunt, & similes, respectu ipsius esse, & in hoc dicitur a conceptu vniouoci, quia conceptus vniouoci, non est multi conceptus, vt sunt vnus conceptus secundum

præal. loc.

dum proportionem, sed est simpliciter vnus: sicut & res primo per ipsum significata, si sit vniouocum Metaph. est vna. Hoc autem quod dicimus, quod habet esse, est conceptus entis imperfectus & inadæquatus entium, ipsa representans vt sunt similia. Et de hoc loquitur sanctus Thomas, cum inquit, omnes alias conceptiones in conceptum entis resolui, & ad illum aliquid addere, & simplicissimum esse.

Quod plura nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Cap. 35.



Stenditur etiam ex dictis, quod quæuis nomina de Deo dicta, eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

munim imperfecta, quæ est fundare esse, & sunt vna natura proportionem quadam, & similitudine: & quia ratio entis dicta de substantia, perfectio est ratione entis dicta de accidente, & ratio substantiæ includitur in ratione accidentis, secundum quod est ens, ideo de ipsis dicitur secundum prius & posterius. Quod dixi de ente, similiter intelligendum est de omnibus alijs nominibus conuenientibus Deo & creaturæ analogice, quantum ad istam vnitatem, aut multipliciter conceptum. Sapientia enim nomen dicunt de Deo, & creaturæ, diuersas naturas immediate significat: habentes tamen inter se similitudinem & proportionem, secundum quod vna ab altera exprimitur, sicut enim sua sapientia Deus altissimas considerat causas, sed suo modo: ita & creatura suo modo per suam sapientiam eandem considerat: similiter diuersos conceptus mentales, quorum quilibet vni analogatorum adæquatus esset, imponeret, si ipsam sapientiam diuinam secundum quod in se est, accipere possemus: sed quia hoc non possumus, formamus quoddam conceptum vnum creaturæ adæquatam, sed alium formamus de Deo proportionaliter ad conceptum creaturæ, quilibet est inadæquatus, & vterius propter similitudinem conceptus sapientia nostre ad conceptum sapientia diuinæ formamus communem vnum conceptum sapientia diuinæ & humanæ conuenientem, sed imperfectum & inadæquatam vtrique, in quo vtraque sapientia assimilatur, & sic dicit tale nomen conceptum vnum inadæquatam, & imperfectum, non exprimentem diuinam sapientiam perfecte, in quantum est sapientia, sed vtranque sapientiam, vt similes sunt, representantem. Conceptum autem vnum præcisum perfectum, & adæquatam analogatis, non dicit. Vnde cum sapiens de Deo prædicatur, conceptus eius adæquatus vt de ipso prædicatur, non est alius a conceptu proprio sapientia diuinæ: sicut cum prædicatur de homine, eius conceptus non est alius a conceptu sapientia humane. Vnde prima parte quæst. 13. artic. 5. inquit sancti Thom. quod cum hoc nomen sapiens dicitur de homine, significat aliquid quam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & a potentia & ab esse eius, & ab omnibus huiusmodi: sed cum hoc nomen dicimus de Deo, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Sed verum est, quod sapientia nomen non dicit ipsam sapientiam dictam, nisi vt vnum proportionaliter cum sapientia creatura: nomen autem hoc, sapientia diuina, significat ipsam absolute & vna ratione simpliciter, ita quod eadem res, vt fundans similitudinem & conuenientiam proportionalitatis, nomine analogo significatur: vt autem fundat distantiam & dissimilitudinem, significatur nomine proprio, propter quod dicitur, nomen analogum significare vnum proportionem. Sunt enim omnia analogata, omnesque eorum conceptus idem similitudine & proportionem, & sic conceptus vnius est conceptus alterius proportionaliter.

Super Cap. 35.



ost comparationem nominum diuinorum ad res significatas, agit S. Thomas de comparatione nominum inter se, & ponitur hæc conclusio. Quæuis nomina huiusmodi dicta de Deo eandem rem significant, non tamen sunt synonyma. Tho. cont. Gent. F a Pro

Veri. q. 1. artic. 1.

primo sent. d. 19. q. 5. art. 2. ad 1.

Idem p. p. q. 13. art. 4. & de pot. q. 7. art. 6.

συνωνυμα, synonyma.

πολυωνυμα, polyonyma. ma. i. multi nomina.

Tert. Reth. cap. 11.

συνωνυμα, synonyma.

ετερονυμα, heteronyma.

Pro cuius declaratione sciendum, vt refert Simplicius in pre...

Nam sicut diuersa res vni simplici rei qua Deus est, simulantur per formas diuersas, ita intellectus noster per diuersas conceptiones ei aliqua...

Quantum ad primum arguitur sic. Ista nomina non significant eandem rationem, ergo non sunt synonyma. Patet consequentia, quia synonyma debent eandem rationem omnino importare...

Quantum ad secundum remouet duo dubia: Primum est. Posset enim aliquis dicere, multa de vno concipere, habet in se falsitatem aut vanitatem, ergo similiter de Deo qui simplicissimus est...

Secundum dubium est. Ista nomina habent idem significatum, quia rem omnino vnam significant, ergo sunt synonyma. Respondet, quod non est eadem in omnibus istis significatio, cum nomen prius conceptionem intellectus significet...

Pro declaratione conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomae, de potentia Dei, quaestione septima artic. 5. & prima parte quaest. 13, articulo quarto, quod formae intellectuales intellectus nostri a rebus creatis causate assimilantur...

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata, omnino vna sit, non oportetque aliquam actualem distinctionem, qua sit ex natura rei ponere, vt Scotus primo sententiarum distinctione secunda, quaestione quarta, & distinctione 8. quaestione tertia posuit, satis est ab aliis praesertim a Capreolo, primo sentent. distinctione octaua, quaestione quarta disputatum: ideo praetermittatur haec quaestio pro nunc.

Prus est aequaliter conceptus Dei, sed imperfectus, licet sit creatura adaequatus. ex illo autem conceptu creatura format intellectus conceptum Dei eandem, conceptui creaturae, non simpliciter, sed proportionaliter: sicut eadem est perfectio Dei, & creaturae proportionaliter. Hoc est ergo quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex eo quod intellectus perducit ad cognoscendum Deum ex perfectionibus creaturarum, per diuersas conceptiones ei aequaliter assimilatur, quia videlicet, intellectus informatus speciebus creaturarum format conceptum de Deo proportionatos conceptibus creaturarum, ex quibus in Dei cognitio nem manuducitur, dum considerat id quod est in creaturis oportere esse in Deo...

tanquam in causa, eminentiori modo. Quantum ad solutionem primi dubii, sciendum, quod intellectus in concipiendo dicitur falsus quando rei conuenire conceptus non potest: vt si de homine conciperem quod esset animal irrationale. dicitur autem vanus quando conceptioni suae nihil in re correspondet, sicut in concipiendo chimera, nihil enim in re chimera est: intellectus ergo noster informatur do plures conceptus de Deo vno existente & simplici, non est falsus: quia sicut non repugnat eius simplicitati, quod diuersae & multiplices formae creaturarum ei assimilentur, ita eius unitati non repugnat vt ei diuersae conceptiones formae creaturarum proportionaliter attribuatur. Cum enim omnes formae intelligibiles perfectiones creaturarum representantes, sint etiam similitudines aliquales Dei, conceptiones quas ex illis speciebus de Deo intellectus format in quantum illae species similitudines eius sunt, illi vere attribuuntur: quicquid enim intellectus de re concipit, ex eius specie intelligibili rei verissime attribuitur.

Similiter non est vanus. Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re: sicut enim diuinitas vna & simplicissima existens, habet vt illi omnes creaturarum perfectiones assimilantur in quantum ab ipsa productae sunt & exemplatae, ita habet vt de ipsa diuersae conceptiones, imperfecte tamen, & inadaequate eius naturam representantes formari possint. Vnde si quaeratur, Vtrum perfectiones importat diuersis nominibus vllam in Deo rationis distinctionem habeant, dicitur, quod actualem quidem distinctionem rationis intellectus creaturae habent, quia conceptio non est formaliter & subiectiue in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem fundamentalem & virtualiter, in quantum ipsa res est talis vt de ipsa diuersi conceptus imperfecte eam representantes, ab intellectu finito & limitato formari possint. Quantum ad remotionem secundi dubii sciendum, quod nomen dicitur prius significare conceptionem intellectus quam rem intellectam, non quia ipse conceptus sit proprie res significata: constat enim cum dicimus Sorem esse hominem, non esse sensum, quod Sorem sit conceptio intellectus: sed quia est id quo intellectus rem significat: non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam, & ideo sequitur quod plura nomina dicta de Deo, synonyma non sunt: quia videlicet non idem omnino significant. licet enim res vltimo significata sit omnino vna secundum se, quia vna simplex diuinitas per omnia illa nomina significatur, conceptus tamen, quibus mediata res significatur, plures sunt & multiplices, quod sane facit ipsa synonyma non esse.

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata, omnino vna sit, non oportetque aliquam actualem distinctionem, qua sit ex natura rei ponere, vt Scotus primo sententiarum distinctione secunda, quaestione quarta, & distinctione 8. quaestione tertia posuit, satis est ab aliis praesertim a Capreolo, primo sentent. distinctione octaua, quaestione quarta disputatum: ideo praetermittatur haec quaestio pro nunc.

Super

Super Cap. 36.



ostremo agit sanctus Thomas de vocibus diuinis complexis, & ponit hanc conclusionem. Non sunt vanae enuntiationes quas intellectus noster de Deo format.

Quod propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae. Cap. 36.

Idem p.p. 9.13. art. 12.

X hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simpliciter non in vanum enuntiationes format componendo & diuidendo, quamuis Deus omnino simplex sit.

Cap. praed.

Quantum naque intellectus noster in Dei cognitionem per diuersas conceptiones denuciat, (vt dictum est) intelligit tam id quod omnibus eis respondet omnino esse vnum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit, vt videlicet, sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita rem esse multiplex in seipsa dicit: sicut neque lapidi attribuit immaterialitatem, licet eum immaterialiter intelligat. Additur quoque quod intellectus aliquando de Deo enuntiationes format cum aliqua diuersitatis nota, praepositionem interponendo, vt cum dicitur, bonitas est in Deo.

Hic duo sunt aduertenda. Primum est quod duplex est modus quo intellectus rem intelligit, vnus se tenens ex parte rei intellectae, alius se tenens ex parte intellectus. modus se tenens ex parte rei intellectae, est ille quem intellectus in re apprehendit: modus autem se tenens ex parte intellectus, est ille qui ad rem intelligendi conuenitur, vt ab intellectu egreditur, primus, rei secundum quod est extra intellectum conuenit: secundus autem, secundum quod est in intellectu. Cum ergo dicitur quod intellectus modum quo intelligit, rebus non attribuit, intelligitur de modo se tenente ex parte rei intellectae.

Secundum est, quod cum duplicem de Deo propositionem formet intellectus: vnam dicendo, hoc est hoc, puta Deus est bonus: aliam dicendo, hoc est in hoc, puta bonitas est in Deo, in vtraque importatur vnitas, & diuersitas, sed diuersimode. Nam in prima vnitas explicite importatur, scilicet per copulam verbaalem: diuersitas autem importatur, tantum implicite, in quantum est pluralitas vocum, quarum vna ponitur in subiecto, altera vero in predicato. nihil tamen est, quod ipsam diuersitatem significet, quia diuersa nomina non inconueniunt idem omnino significare. In secunda autem, & vnitas rei, & diuersitas ex parte intellectus importatur explicite: vnitas per copulam verbaalem, pluralitas per propositionem. Nam cum nihil sit in seipso, oportet vt haec praepositio, in diuersitatem aliquam vnus ab altero importet, saltem secundum intellectum: propter hoc dixit sanctus Thomas, quod in istis propositionibus designatur aliqua diuersitas, quae competit intellectui, id est, quae ex parte intellectus est, & aliqua vnitas quam ad rem oportet referre.

Super Cap. 37.



ostquam determinauit sanctus Thomas de perfectione diuina absolute, nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo.

Deo: quia in hoc designatur aliqua diuersitas, quae competit intellectui, & aliqua vnitas quae oportet ad rem referre.

Quod Deus est bonus. Cap. 37.

X perfectione autem diuina quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

Id enim quod vnus quodque bonum dicitur, est propria virtus eius, propria naque virtus vnus cuiusque, est quae bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: virtus autem est perfectio quaedam, tunc enim vnus quodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem: vt patet in septimo Physicorum, ex hoc igitur vnus quodque bonum est quod perfectum est: & inde est, quod vnus quodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum: (ostensum autem est Deum esse perfectum, est igitur bonum.)

Ita, ostensum est supra esse aliquod primum mouens immobile, quod Deus est: mouet autem sicut mouens omnino immobile quod mouet, sicut desiderat.

facit habentem, & opus eius reddit bonum: ergo vnus quodque secundum quod est perfectum, est bonum. patet etiam ex hoc, quia vnus quodque appetit suam perfectionem, tanquam proprium bonum.

Circa illam propositionem, Vnus quodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem: intelligendum est, quod virtus propria rei, eius consequitur essentiam: sunt enim diuersae virtutes secundum naturam diuersitatem, ideo antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentia complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, puta quantitate, & huiusmodi quae requiruntur ad hoc, vt virtus exire possit ad opus: cum autem aliquid ad propriam virtutem peruenit, vt secundum eam operari possit, dicimus & illud naturae habere complementum, & per consequens perfectum esse.

Deus est primum desideratum, ergo est bonus, probatur antecedens, quia est mouens omnino immobile quod mouet, sicut desideratum primum: probatur quoque consequentia. Si desideratum, aut inquam tanquam bonum, aut tanquam apparet bonum, non tanquam apparet bonum, quia illud non appetitur per se, sed secundum quod habet aliquam scientiam boni: ergo tanquam bonum, quod per se ipsum mouet.

Deus est ens actu, ergo est bonus, probatur consequentia. Vnus quodque naturaliter appetit esse actu, secundum suum modum: quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat: sed bonum est quod omnia appetunt: ergo ens actu est bonum. Item per priuationem actus potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, vt dicitur nono Metaphysice, ergo ens actu est quoddam bonum.

Communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, sed haec conuenit Deo: ergo est vere bonus, probatur minor, quia Deus est alijs causa essendi, sicut ens per se necesse est. Mater vero probatur dupliciter.

Tho. cont. Gent. F 3 Primo

Circa hoc autem duo facit. Primo agit de perfectionibus ad naturam & substantiam pertinentibus. Secundo, de pertinentibus ad operationem. cap. 44.

Circa primum tria facit. Primo agit de bonitate diuina. Secundo de vnitate. cap. 42. Tertio de infinitate. cap. 43.

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Circa primum duo facit. Primo agit de bonitate diuina secundum se. Secundo ordine ad alia. c. 40

Primo ex ipsa natura boni, id est, ex conditione naturalis boni. Vnumquodque enim esse & bonitatem in alia diffundit agendo, cuius indicium est, quod signum perfectionis alicuius est sibi simile posse producere, ut dicitur quarto Meteororum: sed naturaliter vniuscuiusque bonum est actio, & perfectio eius, vnumquodque etiam agit ex eo quod est actu: ergo, &c.

Secundo probatur eadem maior ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis: sed finis mouer agentem ad agendum. quod patet ex eo quod dicitur bonum esse diffusum sui esse, ergo & bonum mouet agentem ad agendum: ergo, &c. Confirmatur conclusio primo auctoritate psalmi. Quam bonus, &c. Secundo, auctoritate Thome, Tertio, bonus est Deus, &c.

Cap. 1.

Circa istam propositionem, bonum est appetibile & finis, dubii occurrunt. Vtrum appetibile sit essentialis ratio boni, & similiter finis. Videtur enim quod sic: quia vbiunque loquitur sanctus Thomas de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis & finis. ut patet hoc loco, & p.p. quest. 5, artic. 1. Ver. questione prima & 2. & in primo sentent. dist. 19. & in inhiatis pene aliis locis.

In oppositum autem est, quia sic se videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem. sicut enim color est obiectum visus: ita bonum, est obiectum voluntatis: & sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum: ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris, sed eius passio: unde ista non est in primo modo, color est visibilis, ut patet secundo de anima. ergo similiter erit de appetibili.

Circa rationem etiam ipsam occurrit dubium, quia in antecedente loqui videtur sanctus Thomas de processu bonitatis ab aliquo tanquam a causa efficiente: probatio autem assumpta ex ratione boni procedit de processu, a bono tanquam a causa finali. Nam hanc propositionem, bonum est diffusum sui esse, interpretatur sanctus Thomas prima parte, questione quinta, articulo quarto, secundum, & ver. quest. 21. art. primo, quartum, de diffusione non per modum efficientis, sed per modum cause finalis.

Ad euentiam primi dubii considerandum est, quod in doctrina sancti Thomae diuersimode declaratur a diuersis, quomodo bonum sit appetibile. Hecrens enim quolibet tertio questione secunda, declinat ad hoc quod ratio boni sit ratio omnino absoluta, nullum includens respectum: & consequenter appetibile quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni. Capredius vero primo sentent. dist. 3, quest. 3, artic. 1. in solutione argumen. 9. vult quod ratio boni sit respectiva, non quidem tanquam dicens pure respectum, sed tanquam dicens absolutum cum respectu. Unde dicit primo, quod bonum in sua ratione essentiali includit appetibile: & quod ista propositio, bonum est appetibile, est per se in primo modo. Dicit secundo, quod non est simile de colore & visibili, & de bono & appetibili: quia color nominat ipsum quod est obiectum motus visum, ad quod se quirit visibile sicut eius passio: bonum autem non nominat precise id quod est obiectum motuum appetitus, sed dicit & id quod est obiectum motuum voluntatis, & habitudinem ad appetitum. Unde magis assimilator bonum huic aggregato color visibilis, quam soli color: & propter hoc ista est essentialis predicatio bonum est appetibile, non autem ista, color est visibilis.

Sed licet auctoritas harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi quod ad intentionem sancti Tho-

mae in hac re, loquantur: quod enim bonum non dicat pure absolute, satis liquet in questione de veritate, questione prima, articulo primo, & questione 21. articulo secundo, vbi sanctus Thomas ponit verum & bonum differe ratione ab ente: quia ad rationem entis addunt respectum rationis. Propterea bene soluit Cap. in 2. dist. 34. questione 1. articulo 3. & in loco parallelato, rationes pro ista opinione.

Quod autem realiter importata nomine appetibilis non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur, patet ex his que inquit sanctus Thomas primo Ethicorum, vbi exponens hanc propositionem, bonum est quod omnia appetunt, ait, quod prima non potest nisi notari per aliquid prius: sed notantur per posterius, sicut causa per proprios effectus. Et cum bonum proprie sit motuum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifesta virtus motus per motum: ex quibus dat intelligere, quod esse appetibile non est essentialis ratio boni, sed consequitur propriam boni rationem, sicut visibile consequitur colorem qui est obiectum motuum visus. Et hoc etiam ipsemet Capredius melius sciens quam in primo sentent. genuit in secundo, dist. 34. Propter quod videtur mihi dicendum, quod appetibile dupliciter potest accipi. Vno modo formaliter, pro ea scilicet relatione que nomine appetibilis importatur. Alio modo fundamentaliter, scilicet pro eo quod est fundamentum talis relationis, in quantum huiusmodi. Si primo modo accipiatur, sic non est de essentiali ratione boni, sed rationem boni concomitantur: Si autem accipiatur secundo modo, est de ipsius formali, & essentiali ratione. Significat enim bonum ipsum ens, in quantum fundat relationem appetibilis. Unde ista propositio, bonum est appetibile, est in secundo modo per se, si appetibile primo modo accipiatur: est autem in primo modo per se, si accipiatur secundo modo. Propterea cum inquit sanctus Thomas, rationem boni consistere in hoc, quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante, si appetibile formaliter sumatur: si autem sumatur fundamentaliter, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum, videtur magis ad intentionem S. D. accedere: bonum enim secundum suam rationem est fundamentaliter appetibile & finis.

Sed tunc remanet dubium, quia secundum hanc responsionem videtur sequi, quod bonum sit mere absolutum: ut prima opinio dicebat: sicut color qui est visibilis fundamentaliter ex se, est mere absolutum.

Respondetur, quod licet bonum non includat formaliter relationem appetibilis & finis in sua ratione, sed tantum concomitantur, ut que bonum appetibile & finis fundamentaliter ex sua formali ratione: non tamen est mere absolutum, sed importat absolutum cum respectu. dicit enim respectu perfectiui alterius secundum rationem speciei, & secundum esse quod habet in reru natura, ut patet ex doctrina sancti Thomae ver. quest. 21. articulo primo, vbi ponit quod bonum & verum addunt supra ens respectum perfectiui, sed verum est perfectiui secundum rationem speciei tantum: bonum autem & secundum rationem speciei, & secundum esse. Unde bonum est fundamentaliter appetibile, & finis, non ex eo tantum quod dicit ens, sed ex eo quod dicit ens cum tali habitudine perfectiui. Propterea quod inquit aliquando sanctus Thomas vnumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum, exponendum est ut exponitur ver. questione preallegata, artic. tertio, secundum, de perfectio, ut includit etiam rationem perfectiui, & sic patet responsio ad primum dubium.

Tex. 69. cap. 14

Tex. 60.

Cap. 12.

Cap. 22.

Ad

Ad secundum autem dicitur primo, quod quia rationem boni concomitantur ratio cause finalis, cum bonum dicitur seipsum diffundere: non intelligitur per modum cause efficientis, licet diffundere secundum vocabuli proprietatem, videatur importare operationem causa efficientis, sed per modum cause finalis: quia scilicet gratia ipsius nata sunt mouentia, & efficiencia agere.

Dicitur secundo, quod licet boni formalem rationem, ratio cause finalis eorum comitetur: rei tamen que bona est, ratio etiam efficientis potest conuenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum, in quantum habet esse, & vnumquodque agit, in quantum est in actu. Unde antecedens illud absolute simpliciter, non magis limitando ad causam efficientem, quam ad finalem: imo de vtra que casualitate verum est, quod communicatio esse, & bonitatis, ex bonitate procedit: & Deus est causa esse, & bonitatis in genere cause efficientis: quia est primum agens a nullo dependens, & in genere cause finalis, quia est vltimus finis, cuius gratia oia sunt, & finis. ideo illam propositionem probat S. Th. primo in causa efficienti: secundo in causa finali ex ratione boni, ut ostendat illam in vtranque casualitate veritatem habere.

Idem p.p. 6. artic. 2.

Cap. 12.

Co. 37.

Cap. 22.

Quod Deus est sua bonitas. Cap. 38.



In his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas.

1. Esse enim actu, in vnoquoque est bonum ipsum: sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, (ut supra ostensum est.) igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2. Præterea, Perfectio vniuscuiusque est bonitas eius: (ut supra ostensum est) perfectio autem diuini esse, non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est (ut supra ostensum est) bonitas igitur dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed

Super Cap. 38.



Secundo ostenditur, quod Deus est sua bonitas. Probatur primo, Deus est suus esse: ergo est sua bonitas. Probatur consequentia, quia esse in actu in vnoquoque, est bonum ipsum.

Notandum ex doctrina sancti Thomae prima parte quest. 7. artic. 2. ad quartum. quod vita & scientia & alia perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu. nullus enim appetit vitam, nisi ut per ipsam viuatur, neque sapientiam, nisi ut per ipsam sapiens sit: & quia bono ratio conuenit appetibilis in quantum est alterius perfectiui, ideo nulli conuenit ratio boni, nisi in quantum est actu. propter hoc inquit sanctus Thomas, quod est in actu in vnoquoque, est bonum ipsum, id est, esse in actu, est illud ex quo fundamentaliter & radicaliter aliquid dicitur bonum.

Sed circa hoc, dubium occurrit. Si enim nulli conuenit ratio boni nisi in quantum est in actu, sequitur quod id quod non est in actu, non habeat rationem boni, sed hoc est falsum: quia sanitas, quam nondum habet infirmus, bona est, cum ab infirmo appetatur: ratio autem appetibilis rationem boni consequatur: ergo non solum ei quod est in actu, conuenit ratio boni, sed etiam ei, quod nondum est in actu.

Ad huius difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est, dupliciter aliquid potest dici bonum: vno modo, tanquam id quod habet bonitatem, siue quod in bonitate subsistit: Alio modo, tanquam id quod aliquid est formaliter bonum. Secunda est. Ens in actu, potest dupliciter intelligi. Vno modo secundum actum exercitum: Alio modo secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu, quando actua liter existit in rerum natura, sicut sortes viuens. Secundo modo dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, etiam si non existat actualiter in rerum natura. Dicitur ergo primo, quod si loquamur de

bono primo modo, quod scilicet, habet in se bonitatem, nihil est bonum nisi in quantum est in actu, secundum actum exercitum. Dicitur secundo, quod si loquamur de bono secundo modo de eo, scilicet quo aliquid est bonum, nihil est bonum nisi sit ens in actu, saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid

habet rationem appetibilis nisi in quantum est in actu: & sic sanitas, etiam non existens, dicitur ens actu in quantum habet rationem boni: quia non appetitur nisi ut per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic vniuersaliter verum est, quod nihil est bonum nisi in quantum est in actu: vel secundum actum exercitum, vel secundum actum signatum.

Secundo. Deus est sua perfectio, quia ipse est non est per aliquid additum perfectum: ergo est sua bonitas. patet consequentia: quia per perfectio rei, est bonitas eius.

Tertio. Deus est per essentiam suam bonus: & non participatiue per ordinem ad aliquid aliud: ergo est sua bonitas. probatur antecedens, quia quod per participatiue est bonum, ante se aliquid habet: a quo rationem suscipiat bonitas, sed non est processus in infinitum: cum bonum habeat rationem finis: in finem autem repugnet fini. ergo oportet deuenire ad aliquid per se & essentialiter bonum, consequentia vero probatur, quod non est sua bonitas, participatiue, & non per essentiam est bonum.

Circa istam propositionem: infinitum repugnat fini, dubitatur, quia non videtur intentum probare, licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum.

Respondetur quod in ordine finium illud simpliciter habet rationem finis, quod est vltimum intentum tanquam propter se, non autem propter aliud volitum: finis enim ut sic, est cuius gratia aliquid fit, non autem quod fit gratia alterius, ideo finis ex propria ratione habet rationem vltimi, & iccirco infinitum repugnat rationi finis, in quantum remouet vltimum. si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus, nihil habebit rationem vltimi, & per consequens nihil simpliciter erit finis, sed vnumquodque se habebit ut ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis: illa ergo propositio: non accipitur ut habens veritatem tantum in quantitate continua, sed absolute, & formaliter: infinitum enim id est, quod finem remouens, repugnat fini quem remouet, & ideo infinitum remouens finem causarum finalium, repugnat fini, & statim causarum, & quia ratio cause finalis ponit statim, & vltimum, ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

Quarto. Est confirmatio antecedentis prioris rationis. Deus est ipsum esse. ergo est essentialiter bonus & non participatiue, & per consequens ipsa bonitas. probatur consequentia, quia ipsum esse participare aliquid non potest, cum non sit potentia, sed actus.

Quinto. Deus est omnino simplex, ergo &c. probatur consequentia, quia omne suum esse, & id quod est, vnum habet, & esse, & ens in ipso non distinguuntur, & cum esse eius sit ipsum bonitas, a sua bonitate non distinguuntur. Ex hoc inferitur corollarie, quod nullum aliud bonum est sua bonitas, unde & Math. 10. dicitur, Nemo bonus nisi solus Deus.

Tho. cont. Gent. F 4 Ad.

Aduerte pro hoc corollario ex questionibus veri. quatio. 21. articulo. 5. quod bonitas substantialis in esse rei completur, licet enim essentia rei sit radicaliter & fundamentaliter bonitas prima rei, & bonitas secundum quid, non est tamen complete bonitas substantialis, sed esse actualis existentie rei, non est enim complete, & simpliciter aliqd bonum substantia-

Cap. 18.

liter, nisi sit in actu, & quia nullius rei creatæ esse, est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis absolute & simpliciter, nulla etiam est sua vltima bonitas, a qua simpliciter & absolute dicitur bona, quia illa rebus conuenit ex accidentibus superadditis, vt patet prima parte, & veritate, &c.

Super Cap. 39.



X pramissis inferit S. Thomas corollarie quod in Deo non potest esse malum: & intelligitur secundum quod malum in natura inueniri potest; non autem secundum quod inuenitur in voluntate: quia de hoc inferius determinabitur.

Cap. 37. & 38.

PROBATVR primo. Deus est sua bonitas, ergo in eo malum esse non potest. probatur consequentia, quia omnia que per essentiam dicuntur, sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi, nihil præter se habent admixtum. Si ergo deus est bonitas, in eo non potest esse non bonitas, nec per consequens malum.

cap. 21.

Notat autem ad maiorem declarationem, quod id quod est bonum, aliquid præter bonitatem habere potest: quia quod vni perfectioni suppositum est, nihil prohibet & alteri supponi, sed vnumquodque intra terminos sue rationis concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit: ergo, &c.

Aduertendum, quod vnumquodque concluditur intra terminos sue rationis, quia diffinitio principia tantum essentia lia dicit, & naturæ quidditatem ita concludit, quod nihil permittit rei quidditatem ingredi, quod ab ipsa sit extraneum, per quod datur intelligi, quod ipsa quidditas rei quæ per diffinitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet adiunctum, quia intra diffinitionis terminos nihil a natura extraneum includitur. Si enim sibi aliquid extraneum inesse, iam non esset quidditas, vt per diffinitionem significatur, sed de hoc etiam superius dictum est.

Secundo, si malum esset in Deo, Deus deficere posset. probatur consequentia, quod opponitur essentia alicuius, illi in esse non potest, nisi esse desinat: sicut irrationalitas homini non potest inesse, nisi esse homo desinat, sed essentia Dei est bonitas, ergo mali oppositum illi conuenire non potest, nisi esse desinat.

Tertio, si malum sit in Deo, erit in ipso essentialiter, quia nihil de ipso participatiue dici potest, vt supra est ostensum, sed non potest mali sic de aliquo dici, vt sit eius essentia, quia si cur bonitas nihil extraneum admittit, ita nec malitia, & sic excluderet esse quod habet ratione boni, & omnem aliam perfectionem, & per consequens nihil potest existere, quod ipsa malitia sit.

Sed non videtur necessarium, si in Deo sit malum, quod Deus sit essentialiter malus, eo quod nihil dicitur de ipso secundum participationem primo, quia illa propositio habet veritatem in perfectionibus, eo quod Deus sit ipsum esse: non autem in imperfectionibus, cuiusmodi est malum. Secundo, quia nullum malum est malum per participationem, sed per priuationem participationis, vt dicitur prima par. quest. 49. ar. 3. ad quartum, & tamen non sequitur quod omne malum sit malum per essentiam.

Cap. 19.

Ad primum respondetur quod tam in perfectionibus quam in imperfectionibus, si Deo attribuantur, verum est quod nihil de ipso per participationem dicitur, tamen videlicet ab eius essentia distinctum, quia per rationem quartam præcedentis capituli, quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. in Deo autem potentia esse non potest, sed est actus purus, cum sit ipsum esse. ideo si ponatur malum in Deo conuenire, illud esse non potest esse per participationem.

Cap. 19.

Ad secundum respondetur, quod esse tale per participationem, potest dupliciter intelligi. Vno modo per acceptionem imperfectam alicuius positiui. alio modo per acceptionem cuiuslibet a se distincti, siue positiui sit, siue negatiui. Si primo modo accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eo quod malum non sit aliqua natura, sed dicitur aliquid malum per priuationem participationis, eo scilicet, quod careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam, quia malum nulla essentia est. Si vero accipiatur secundo modo, sic omne malum est malum per participationem, in quantum nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiæ adiunctum, scilicet bonum in quo fundatur.

Cap. 19.

Ad hunc sensum loquitur hic sanctus Thomas, quia si malum dicitur de Deo, cum nihil conueniat Deo quod sit ab ipso distinctum, siue ponatur illud forma esse, siue priuatio, eo quod in ipso potentia non sit receptiua, sequitur vt sit ipsa malitia, quod est esse malum per essentiam.

Cap. 19.

Quarto, nulla imperfectio est in Deo, ergo neque malum: quia malum imperfectio quædam est, sicut bonum perfectio. Quinto, Malum, vel est priuatio, vel priuatione includitur, sed nulla priuatio est in Deo, cum in Deo non sit potentia quæ est subiectum priuationis, ergo, &c. Probatur antecedens, quia si cur bonum & perfectum aliquid est secundum quod est actu, ita est imperfectum & malum secundum quod est deficient ab actu.

Sexto, Nullum violentum est in Deo, vel præter naturam, ergo in ipso non est malum, probatur consequentia, quia malum secundum quod malum, inest vnicuique contra motum naturalis inclinationis, eo quod vnumquodque refugiat malum, sicut vnumquodque appetit bonum, & licet aliquando in rebus compositis possit malum secundum aliquid sui, esse naturale rei, hoc tamen in Deo esse non potest, cum non sit compositus.

Cap. 19.

Circa illam propositionem, Malum alicuius secundum quod est ei malum, est violentum, & præter naturam, potest tamen ei naturale esse secundum aliquid eius in rebus compositis, dubitatur, quia videtur contradictionem implicare. Nam si malum secundum aliquid sui est naturale, ergo malum secundum quod est malum, semper est in re quadiu res est: quia illud quod est naturale cui malum coniungitur, semper est in re. Si autem vt malum, est violentum, sequitur quod non semper maneat in re, quod enim violentum est, aliquando remouetur.

Cap. 19.

Respondetur, & dicitur primo, quod cum aliqua priuatio concomitatur aliquo principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, saltem ad naturam vniuersalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet, scilicet ratione ipsius principii in quo radicatur: sicut in eo qui nascitur cæcus aut claudus, cæcitas quidem & obligas cruris secundum se est præter naturam, & violenta, quia est priuatio alicuius debiti inesse: ratione tamen oculi, & cruris, quæ sibi naturaliter conueniunt, dicuntur illa mala naturalia esse.

Cap. 19.

Dicitur secundo, quod violentum illud quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet ut aliquando remoueatur, sed tantum illud violentum quod nullam habet concomitantiam ad aliquo principiorum naturalium, quia illud licet secundum se consideratum sit præter naturam, induit tamen rationem naturalis ex substantia ad quod consequitur, & est de intentione secundaria nature vniuersalis, & per consequens quadiu illud principium manet, remoueri non potest.

Cap. 19.

Vltimo. Authoritatis Ioan. 1. Canonice cap. 1. & Iob. 34. conclusio confirmatur.

Circa illam propositionem, Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum vnaquæque natura refugit in quantum huiusmodi, quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum, & præter naturam, malum igitur in vnoquoque est violentum, & præter naturam, vt ostensum est, malum igitur in deo esse non potest. Hoc etiam sacra scriptura confirmat. Dicitur enim I. Ioan. 1. cap. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vlla. Et Iob. 34. Absit a Deo im pietas, & ab omnipotente iniquitas.

Quod Deus est omnis boni bonum. Cap. 40.

Steditur etiam ex prædictis quod Deus sit omnis boni bonum.

Bonitas enim vniuscuiusque est perfectio ipsius (vt dictum est) Deus autem cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, (vt ostensum est) sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, & ita est omnis boni bonum.

Item Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur, sicut ferrum dicitur ignitum in quantum quandam similitudinem habet.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

unaquæque res dicitur bona, & sic non accipitur hic ostensum est enim supra Deum nullius rei esse formam. Alio modo extrinsece per modum principii effectiui exemplaris, & finalis, & sic intelligitur, quia videlicet bonitas cuiuscumque creature est producta & exelata a Deo, & ad ipsum sicut ad finem ordinata.

Cap. 27. & 28.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Adhuc. Cum vnumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod vnumquodque dicitur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem, finis igitur vltimus est a quo omnia ratione boni accipiunt, hoc autem Deus est, vt infra probabitur, est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod dominus suam visionem Moyse promittens, dicit Exod. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. Et Sapientia. 7. dicitur de diuina sapientia: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Quod Deus sit summum bonum. Cap. 41.

Hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum. Nam bonum vniuersale præeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea. Id quod per essentiam dicitur, quod dicitur per participationem, est melius quam bonum vniuscuiusque: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis, sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cui sit omnis boni bonum, vt ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

occurrit, quia albedo que dicitur per essentiam, non uerius dicitur alba, id quod albedine participat, imò alba non dicitur.

† Cap. 38.

† cap. prec.

† Cap. 39.

† Item p. p. q. 1. art. 3.

† Cap. 41.

† Cap. 18.

Pro intelligentia huius considerandum, quod id quod dicitur per essentiam, potest comparari & ad id quod est tale per similitudinem, quae est causa eius, & ad id quod est tale per participationem. Si primo modo, cui ly uerius (ut habetur de uer. q. 4. ar. 6) potest designare aut ueritatem rei, aut ueritatem praedicationis, si ueritatem rei designat, tunc non est necessarium ut uerius sit aliquid ubi est per essentiam: potest enim uerius esse ubi est per similitudinem quae est causa rei, & ubi est per essentiam: hinc res naturales uerius sunt in mente diuina, ubi sunt per similitudinem aliquam, quam in se ipsis ubi sunt per essentiam.

Per uerius autem hoc modo intelligo id quod perfectius, ex parte enim rei uerius in esse fundatur, & ideo dicere re esse uerius in deo ueritate rei, est dicere ipsam in ipso habere perfectius esse quam in se ipsis: quia illud est diuinum, istud uero est creatum. Si autem ueritatem praedicationis significat, sic uerius est unumquodque ubi est per essentiam, quam ubi est per similitudinem: quia ueritas praedicationis attenditur secundum quod aliquid secundum suum formale significatum de aliquo dicitur, non potest autem magis alicui conuenire formaliter, quam si per essentiam illi conueniat. Si secundo modo, tunc quocumque sumatur ly uerius, uera est propositio.

Quod Deus est unus. Cap. 42.

¶ Oc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

¶ Non enim possibile est esse duo summe bona: quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum inuenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est, deus igitur est unus. Præterea ostensum est, deum omnino perfectum esse, cui nullam autem dici, est omnia excedere, & hoc ueni tantum conuenit. Nam si aliquid hoc modo conueniret pluribus, unum alterum non excederet, & sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia, & sic implicaretur contradictio. Si ergo Deus est summum bonum, tanquam omnia excedens bona, impossibile est esse duos Deos, quia tunc duo essent summe bona.

¶ Si essent plures dii, essent plura perfecta quibus nihil deesset, sed hoc est impossibile, ergo, &c. Probat sequentia, quia ut est superius ostensum, Deus est omnino perfectus, cui nulla perfectio deest, falsitas uero consequens probatur, quia si nulli eorum deesset aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admisceretur, (quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum,) non erit in quo adiuuicem distinguantur.

¶ Aduertendum quod si aliquid esset in uno Deo, quo distingueretur ab alio Deo, oporteret aliquid esse in uno, quod non esset in altero, aut ergo illud esset aliqua perfectio, aut aliqua imperfectio, si perfectio, ergo ille alius Deus careret aliqua perfectione, quod repugnat omnino perfectio, si imperfectio, ergo in Deo esset aliqua imperfectio, quod etiam simpliciter & omnino perfectio non conuenit, propterea bene arguit S. Tho. quod si nulli eorum deesset aliqua perfectio, neque ei aliqua admisceretur imperfectio, non erit in quo adiuuicem distinguantur. Diceretur forte, quod unusquisque haberet omnem perfectionem alterius

¶ Ostquam determinauit S. Tho. de bonitate diuina, nunc de ipsius unitate determinat. Vbi aduertendum, quod in determinando de perfectionibus diuinis, non seruat S. Tho. ordinem qui ipsis perfectionibus secundum se conuenit, sed ordinem dependentiam secundum cognitionem ab ipso traditam. Quia enim ex eo quod cognoscimus Deum esse perfectum, resultat cognitio quod sit bonus, quia bonum est unumquodque in quantum est perfectum, ideo post determinationem de perfectione, statim de bonitate determinat, quauis bonitas sit naturaliter posterior unitate. Similiter quia ex eo quod cognoscitur Deum esse summum bonum, statim habetur ipsi esse unum, ideo post bonitatem de unitate determinat. De hac ergo ponit hanc conclusionem. Non est nisi unus Deus.

¶ PROBATVR autem multipliciter, & primo sic, Deus est summus bonus, ergo est tantum unus. Probatur consequentia, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli conuenit. Aduertendum, quod non est idem omnino aliquid per superabundantiam dicitur, & superlatiue. Nam superlatiue aliquid dici potest, & per excessum ad alia, & per negationem excedentis, sicut calidissimus, aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil est ipso calidius. Per superabundantiam autem dici, est omnia excedere, & hoc ueni tantum conuenit. Nam si aliquid hoc modo conueniret pluribus, unum alterum non excederet, & sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia, & sic implicaretur contradictio. Si ergo Deus est summum bonum, tanquam omnia excedens bona, impossibile est esse duos Deos, quia tunc duo essent summe bona.

¶ Si essent plures dii, essent plura perfecta quibus nihil deesset, sed hoc est impossibile, ergo, &c. Probat sequentia, quia ut est superius ostensum, Deus est omnino perfectus, cui nulla perfectio deest, falsitas uero consequens probatur, quia si nulli eorum deesset aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admisceretur, (quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum,) non erit in quo adiuuicem distinguantur.

¶ Aduertendum quod si aliquid esset in uno Deo, quo distingueretur ab alio Deo, oporteret aliquid esse in uno, quod non esset in altero, aut ergo illud esset aliqua perfectio, aut aliqua imperfectio, si perfectio, ergo ille alius Deus careret aliqua perfectione, quod repugnat omnino perfectio, si imperfectio, ergo in Deo esset aliqua imperfectio, quod etiam simpliciter & omnino perfectio non conuenit, propterea bene arguit S. Tho. quod si nulli eorum deesset aliqua perfectio, neque ei aliqua admisceretur imperfectio, non erit in quo adiuuicem distinguantur. Diceretur forte, quod unusquisque haberet omnem perfectionem alterius

¶ Sed hoc nihil est, quia etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in uno aliquid esse præter naturam speciei, ut inferius ostendetur, quo ab alio distingueretur. TARTIO, Quod sufficienter sit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa, sed rerum ordo melius est, quam possit esse, quia potentia agentis primi non deest potentia, quae est in rebus ad perfectionem, & per unum principium omnia sufficienter complentur, ergo, &c.

¶ Circa illam propositionem, Rerum ordo est sicut melius potest esse, sciendum ex doctrina S. Tho. primo Sententiarum 4. art. 2. & primo, q. 25. art. 6. ad tertium, quod superpositis rebus, quae nunc sunt, & in illo modo mutatis: uerius ordo melior esse non potest, quia nihil est in rebus siue partibus uniuersis in ordinatum, potest tamen alium Deum ordinem statuere per creationem aliarum creaturarum, aut per meliorationem accidentalem earundem partium.

¶ Sed circa probationem illius propositionis: quia uidelicet potentia agentis primi non deest potentia quae est in rebus ad perfectionem, occurrit dubium: uidetur enim uelle S. Tho. quod in rebus sit quicquid perfectionis potest esse, hoc autem uideretur falsum: nam multa sunt quae non consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia naturalis, ex aliquo impedimento. Similiter constat non consequi res omnia ad quae sunt in potentia obedienciali, ergo, &c. Dicitur quod S. Tho. quum loquatur de ordine uniuersis, ordo autem ipse partium uniuersis consequatur perfectionem essentialem rerum, cum inquit potentiam primi agentis non deesse potentia, quae est in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione essentiali, aut essentiam consequente, nam si Deus alicui rei non daret omnia quae ad essentiam eius pertinent, non esset eadem res, cum essentia rerum sint sicut numeri, in quibus ut dicitur 8. metaphysicae text. 10. unitate addita vel subtracta variatur species, si etiam non haberent omnia quae essentiam consequuntur, non essent secundum suam naturam perfecta, non autem intelligit de perfectione accidentaliter adueniente.

¶ Cum autem arguitur primo, quia non omnia consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia, dicitur, quod hoc est falsum de perfectione substantiali, aut substantia consequente. Cum arguitur secundo quod non consequuntur res omnia ad quae sunt in potentia obedienciali, dicitur quod intelligitur propositio de potentia naturali creaturae, non autem de potentia obedienciali.

¶ QVARTO. Primus motus est unus & continuus ergo primus motor est unus: probatur consequentia, impossibile est unum motum continuu, & singula regulantem, & pluribus motoribus esse, si enim simul mouerent, tunc uterque esset perfectus motor: quod non conuenit primo motori, cum perfectus sit prius imperfecto, si autem non simul mouerent, quilibet eo-

8. Phy. tex. 14. & sequ. & 73. & sequent.

Alterius secundum speciem, licet non secundum numerum. Sed hoc nihil est, quia etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in uno aliquid esse præter naturam speciei, ut inferius ostendetur, quo ab alio distingueretur. TARTIO, Quod sufficienter sit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa, sed rerum ordo melius est, quam possit esse, quia potentia agentis primi non deest potentia, quae est in rebus ad perfectionem, & per unum principium omnia sufficienter complentur, ergo, &c.

¶ Inferioribus, in quibus motus uolentus in principio intenditur, & in fine remittitur: motus autem naturalis e converso, sed primus motus est unus & continuus, ut a Philosophis probatum est, ergo oportet eius motorem esse unum.

¶ Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualementem, sicut ad suum bonum, Nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inueniuntur reduci ad unum primum, præter quem non est alius primus, qui nullo modo reducatur in ipsum, ergo præter substantiam spiritualementem, quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam, hoc autem nomine Dei intelligimus, non est igitur nisi unus Deus.

¶ Amplius, Omnium diuersorum ordinatorum adiuuicem, ordo eorum adiuuicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum, sicut ordo partium exercitus adiuuicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem, nam quod aliqua diuersa adiuuicem in habitudine aliqua uniuertur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diuersa, quia ex hoc magis distingueretur. Nec potest

¶ plenior omne autem quod est, desiderat optimum quantum possibile est. ¶ Aduertendum, quod uult S. Tho. arguere ex comparatione substantiarum spiritualium, quae sunt fines motuum ad ipsos motus substantiarum corporearum: intenditurque sic arguere, qualis est ordo inter motus corporum, talis est ordo inter substantias spirituales, quae sunt illorum motuum fines, sed inter motus corporum est tantum unus primus, ad quem omnes alii reducuntur, ergo & inter substantias spirituales est tantum una prima in quam omnes aliae reducuntur, & hanc dicimus Deum, ergo, &c. Maior probatur, quia unaquaeque substantia corporalis ordinatur ad spiritualementem, tanquam cui per suum motum intendit assimilari, tanquam perfectiori, & in quo plenius bonitas continetur. ¶ Sed uidetur quod hec ratio non concludat: potest enim aliquis dicere, quod licet sit una tantum substantia spiritualis prima inter eas, quae sunt fines motuum, tamen sunt plures aliae quae non sunt fines proximi motuum, sed sunt simpliciter primae. Dicitur quod istam rationem ponit S. Tho. tanquam ex Aristotele sumptam 8. Physicorum & 12. Metaphysicorum. Vbi postquam ostendit numerum substantiarum separatarum esse secundum numerum motuum corporum caelestium, concludit ultimo loco esse unum principium: unde ista ratio non concludit simpliciter, sed est ad hominem perparaticum.

¶ Sed etiam, Præter hunc mundum non est alius mundus, ergo est unus omnium gubernator: probatur consequentia, quia omnium ordinatorum adiuuicem, ordo eorum adiuuicem est propter

¶ rum, quandoque moueret, quandoque non moueret, & sic non esset vnus motus continuus & regularis: tum quia vnus motus continuus est ab uno motore, & ideo si non esset semper vnus motor, motus non esset vnus motor qui non semper mouet, irregulariter inuenitur mouere, ut patet in moribus uolentis & naturalibus, ubi motus est aliquid uelocior, aliquando tardior.

¶ Aduerte, quod ratio ista est ad philosophos ponentes Deum de necessitate mouere, non autem simpliciter concludit, quia potest aliquid dicere istos motores simul mouere, non propter imperfectionem potentiae, quali vnus ab alio mouere non potest, sed patet concordiam uoluntatis, quauis etiam simpliciter dicere eam simpliciter concludere, quia cum non sit ponenda superfluitas, maxime in primo principio, si vnus potest sufficere motui causare, alius motor primus ponendus non erit.

¶ QVINTO, Omnes motus corporalis creaturae ordinantur ad unum primum motum, præter quem non est alius primus qui non reducatur in ipsum: ergo præter substantiam spiritualementem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur ad ipsam, hoc autem nomine Dei intelligimus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia substantia corporalis ordinatur ad spiritualementem sicut ad suum bonum cui intendit assimilari, quia illa bonitas est

¶ esse ex diuersis ordinantibus, quia non potest esse quod vnus ordinem intenderent ex se ipsis secundum quod sunt diuersi, & sic uel ordo multorum adiuuicem est per accidens, uel oportet reducere ad aliquid primum unum, scilicet ordinans, qui ad finem quem intendit, omnia alia ordinat: omnes autem partes huius mundi inueniuntur ordinatae adiuuicem, secundum quod quadam a quibusdam inuuantur, sicut corpora inferiora mouentur per superiora, & hæc per substantias incorporeas, ut ex prædictis patet, sed hoc non est per accidens cum sit semper, uel in maiori parte, igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem, & gubernatorem: sed præter hunc mundum non est alius, non est igitur nisi vnus omnium rerum gubernator, quæ Deum dicimus.

¶ Adhuc, Si sint duo quorum utrunque est necesse esse, oportet quod conueniant in intentione necessitatis essendi, oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur, uel vni tantum, uel utriusque, & sic oportet uel alteram, uel utrumque esse compositum, nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra ostensum est, impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse, & sic nec plures Deos.

¶ 8. Phy. tex. cõm. 57. & sequent. & 12. Metaph. tex. cõ. 42. & sequent.

propter ordinem ad aliquid vnum, sicut ordo partium exercit...

† Cap. 16.

8 Amplius, Illud in quo differunt, ex quo ponuntur conuenire in necessitate essendi...

Si autem illud in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi...

SEPTIMO, si essent plures, essent duo necesse esse, hoc autem est impossibile...

OSTAVO, & est confirmatio precedentis, illud quo differunt ista quae in necessitate essendi conueniunt...

Notandum primo, quod differentia dupliciter ad genus ponitur...

est comparari. Vno modo secundum absolutam generis quidditatem...

ificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubique...

9 Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen Deus de vtroque predicatur vniuoce...

est de alio, formali alicuius, se tenente ex parte rei secundum se, quae aliquam compositionem requirit...

Circa illam propositionem, Duorum non est vnum esse, si substantialiter distinguantur...

Cap. 17.

† Cap. 18.

lib. cap. 52. & 53.

ponatur quidditatem ipsorum esse vnam, esse vero illius quidditatis in istis duobus...

DE SIMO. Si quod est necesse esse conuenit necessitas essendi in quantum habet esse hoc signatum...

† Cap. 22. Sed uidetur, quod S. Tho. propositum non probet antecedens enim est...

10 Amplius, Nihil eorum quae conueniunt huic signato in quantum est hoc signatum...

Illud quod est necesse esse, est hoc signatum in quantum est necesse esse...

RESPONDETUR quod ly, in quantum non significat hoc loco rationem formalem...

QUARTODECIMO, Esse proprium cuiuslibet rei, est tantum vnum: sed Deus est esse suum...

tum ad veritatem. Vnde ratio est haec, si necessitas essendi non conuenit...

Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse...

11 Adhuc, Natura significata hoc nomine Deus, aut esse per seipsam indiuiduata...

12 Amplius, Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit vna numero...

DE VDECIMO, Natura significata, hoc nomine Deus, est per seipsam indiuiduata...

† Cap. 23. & 24. DE VDECIMO, natura diuina non potest diuidi...

DE VDECIMO, Deus est esse abstractum, ergo est tantum vnum...

QUARTODECIMO, Esse proprium cuiuslibet rei, est tantum vnum: sed Deus est esse suum...

RESPONDETUR ex doctrina S. Thom. veri. quae. 2. art. 1. quod ubi essentia alicuius est ipsum suum esse...

† Sed non videtur per hoc dubitatio tolli: Nam quoduis esse sortis esset idem cum sua humanitate...

manitas eiusdem rationis non fit in alio, sed quod hæc humanitas non est in alio, sicut licet rationale in homine sit idem quod animal, & rationale sit proprium homini, non sequitur quod animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in aliis, sed tantum quod animalitas secundum quod est contra ad hominem, non est in aliis animalibus.

Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod esse (ut superius diximus) non dicitur natura aliqua vnam ab inferioribus abstrahibilem, & contrahibilem per differentias, sed dicitur actum distinctissimum, & actualitatem omnium quæ sunt in re, ita quod per idem esse Sortis, & Sorres, & homo, & animal, & substantia est in rerum natura, neque differt secundum rem in Sorte esse Sorrem, & esse hominem, & esse animal, si ista dicantur actuali existentia, similiter in Deo non differt esse Deum, & esse hunc Deum. Ex hoc sequitur, quod si Sortes sit sui esse actualis existentia, sicut Sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis, & sic ratio hominis in forte, est ratio actualis existentia suæ, & ideo sicut sui esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est illi propria, & consequenter quæ esse proprium Sortis, nulli alteri conveniat, nec ipsa ratio hominis dicti de forte, alicui alteri conveniat, & si aliquid aliud dicitur homo, hoc erit secundum aliam rationem. Multo ergo magis hoc est inuenire in Deo, in quo natura, non per aliquod additum, sed seipsa est indiuidua, nam si Deus est hoc, est suum esse proprium, & in ipso non differt Deus, & esse Deum: eadem erit ratio Dei, & ratio proprii sui esse, si ergo suum esse est tantum unum, & alteri non convenit, neque etiam ratio dei alteri poterit convenire: & sic non poterit esse plures Dii secundum eandem rationem, siue uniuoce.

Ad rationem ergo dicitur primo, quod immo sequeretur non solum, quod hæc humanitas Sortis, sed etiam quod humanitas non esset eiusdem rationis in Sorte & in aliis hominibus, quia esse Sortis non solum est esse huius humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter, & ideo si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quæ est eadem ipsi esse, communicabitur. Ad instantiam dicitur quod non est simile, quod adducitur de differentia, quia differentia habet rationem actus contrahentis & limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contrahenti, & alia contrahentis: & ideo non inconuenit rationem differentia uni tantum speciei convenire, rationem vero generis pluribus. Esse uero non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei quæcumque intima penetrantis. ideo si ipsa res & quidditas sunt ipsum esse, non poterit vna ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, ut illa sit communis, esse autem sit proprium, sed una erit ratio utriusque: & si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit.

Quintodemo, Diuina natura potissime habet esse

se, ergo est maxime vna, & sic in plura non diuiditur, probatur consequentia, quia secundum hunc modum res habet esse, quod possidet unitatem, vnde vnum quodque suæ diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

Aduerte quod cum vnum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsū ad dens tantum indiuisiōnem, quanto res perfecti⁹ ens fuerit, tanto oportet ut perfectiori modo sit vnum, & ideo si aliquid fuerit maxime ens, oportet ut maxime sit vnum, & maxime indiuisum. Sed occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectius ens quam vnus vnus homo, & tamen non sunt magis vnū, non ergo secundum modum essendi, est modus unitatis. Respondeatur, quod decem homines non sunt perfectius ens quam vnus vnus homo, sed magis vnū, non ergo secundum modum essendi, est modus unitatis. Respondeatur, quod decem homines non sunt perfectius ens quam vnus vnus homo, sed magis vnū, non ergo secundum modum essendi, est modus unitatis.

Hanc autem ostensionem diuinitatis, etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deuteronomio 6. dicitur. Audivi Israel, dominus Deus tuus, Deus vnus est. & Exod. 20. Non habebis deos alienos coram me. Et ad Ephes. 4. Vnus dominus, vna fides, &c.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, deorum multitudinē consentes: quāuis plures eorum vnū Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserbant: omnibus substantiis sempiternis diuinitatis nomen ascribentes, & præcipue ratione sapientia & felicitatis, & rerū gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi, etiam in sacra scriptura inuenitur, dum sancti angeli aut etiam homines, vel iudices, Dii nominantur, sicut illud Psal. 85. Non est similis tibi in diis dominus. Et alibi, Ego dixi, dii estis, & multa huiusmodi per uer-

optimum est principatus, similiter multorum membrorum est vnum caput, & sic a signo constat, ei cui debetur principatus, unitatem deberi, ergo & Deo, cui omnium conuenit principatus tanquam omnium causa, unitas est attribuenda.

Aduerte quod semper per vnum, si sapiens sit & bonus, melius vniuersitas gubernatur, quam per multos, ut patet ex Arist. in Politicis, & 12. Metaph. ideo quum sapiens gubernator cupiat quanto melius potest suos subditos gubernare, desiderat ut solus sit in suo regimine, ne alij sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium sepe numero confusionem parit, estque reipublice non paruo detrimento: propterea bene inquit S. Tho. quod in quolibet principatu, ille qui præsidet, unitatem desiderat.

Confermat vltimo conclusio autoritate Deuteronomio 6. Audi Israel, &c. Item Exod. 20. Non habebis, &c. Item ad Ephes. 4. Vnus dominus, &c.

Ex hac conclusione triplex excluditur error. Primus fuit Gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis diuinitatis nomen ascribentium, & præcipue ratione sapientia, felicitatis, & gubernationis, licet multi Gentilium ponerent vnum summum Deum omnium aliorum Deorum patrem, sicut Borgonza, aut aliquem alium.

Adducunt S. Th. hanc consuetudinem loquendi, ut scilicet ratio ne sapientia, felicitatis & gubernationis aliqui nominentur dii, in sacra scriptura inueniri, ut patet in Psal. quod dicitur, Non est similis tui in dijs, & alibi, Psal. 81. Ego dixi dii estis, &c.

Aduerte

† Psal. 81.

Polite. lib. 12. Metaph. calce. lib.

† De quibus Augustinus, tom. 1. lib. 1. de moribus ecclesiæ. Charo. cap. 10. 1 Aug. 10. 8. i expo. sup. Psal. 130.

† Idem p. p. 9. 7. ar. 1. Physic. tex. c. 6. 1. 18. & 23. † Cap. 42.

† Cap. 20.



Vnum autem infinitum quātitatem sequatur, ut Philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quā ostensum sit, solum vnum Deū esse, nullamque in eo compositionem vel partium, vel accidentium inueniri. Secundum etiam quantitatem cōtinuam infinitas dici non potest, quum ostensum sit eum incorporeum esse, relinquitur igitur intelligi, an secundum spirituales magnitudinem esse infinitum conueniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, & quantum ad proprie naturæ bonitatem, siue completionem. Dicitur. n. aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo

Super cap. 43.



Vnum ostensum sit Deum esse vnum, ostendit deinceps S. Tho. hunc vnum Deum esse infinitum. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat quale infinitum, & quomodo conueniat Deo. Secundo probat intentionem. Prima est. Cum infinitum quantitatem consequatur, duplex autem sit quantitas, scilicet corporalis, & spiritualis: duplex est infinitum, quoddam secundum quantitatem corporalem, quod dam secundum quantitatem spirituales. Licet autem magnitudo spiritualis quantum ad duo attendatur, scilicet quantum ad virtutem, & quantum ad naturæ bonitatem, & completionem (dicitur enim aliquid magis aut minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur, & ex magnitudine actionis & factorum, magnitudo virtutis consideratur) quia tamen magnitudo virtutis magnitudinem naturæ & perfectionis consequitur, cum ex hoc quod aliquid est in actu, sit actiuum, & ideo circum secundum modum quo aliquid in suo actu completur sit modus suæ magnitudinis virtutis, ideo res spirituales absolute magis dicuntur secundum modum suæ perfectionis, secundum illud Aug. 6. tri. cap. 8. In ijs que non mole magna sunt, idem est maius esse, quod melius: & sic absolute dicuntur infinita secundum modum suæ perfectionis. Secunda est. Infinitum dicitur dupliciter, scilicet priuatiue, & negatiue. Cum ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur

de infinitate quantitatis corporalis: quia non est infinitus secundum multitudinem, cum sit vnus: nec secundum quantitatem continuam, cum non sit corpus, sed de infinitate quantitatis spiritualis siue perfectionis. Similiter non accipitur infinitum priuatiue, quia aliquid dicitur priuatiue infinitum, ex eo quod datum est habere finem, & sibi subtrahi tur, propter quod est imperfectum: Deo autem imperfectio non conuenit, sed dicitur negatiue infinitus, quia est summe perfectus, & nullus est perfectio eius terminus aut finis. Aduertendum, quod infinitum priuatiue dicitur propter remotionem formæ debite esse, & ideo terminus qui excluditur per huiusmodi infinitum, habet rationem formæ, ex qua res finita habet complementum suæ mensurationis, propterea quod cetera li termino sibi debito, quod est esse infinitum priuatiue, caret sua perfectione, & forma, & propter hoc tale infinitum, (quod etiam prima parte, q. 7. ar. 1. dicitur infinitum se tenens ex parte materiae) imperfectum est: infinitum autem negatiue in rebus spiritualibus dicitur propter remotionem susceptiui, & materiae limitantis formæ ad aliquem gradum suæ perfectionis: nam & formæ ampliando per materiam, & succipientium limitatur: & quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum, sed omnem suam habet perfectionem est perfectior quàm si sit ad particularem aliquem gradum limitata, ideo tale infinitum, quod dicitur infinitum se tenens ex parte formæ, est perfectissimum, aut simpliciter, si sit simpliciter infinitum, aut in suo genere, si sit infinitum in genere: propter hoc volens ostendere S. Tho. quomodo sit Deus infinitus, abique imperfectione, siue negatiue infinitus, inquit, quod nullus est perfectionis suæ terminus, sed est summe perfectus, id est, non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quod vnam perfectionem habeat, & non aliam, sed omnem perfectionem, & omnem perfectionis modum in se habet eminenter. Quam ad secundum probatur conclusio. Primo. Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet, ut superius est ostensum, ergo est infinitus: probatur consequentia, quia omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur. Aduerte, quod cum prædicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti, nisi ad aliquod genus prædicamentale pertineat: & propterea inquit S. Th. omne finitum, secundum suam naturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet ut sub aliquo genere prædicamentali contineatur. Secundo. Deus est actus nullo modo in alio existens, cum nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formæ, vel nature inhæreat, sed sit subsistens, ergo est infinitus, probatur consequentia, quia actus in nullo existens, nullo modo terminatur, sicut

† Lib. 6. de Trin. c. 9. To. 3.

sicut e contrario, omnis actus alteri inherens terminatur ex eo in quo est, sicut in albedo per se existeret, non terminaretur, sed haberet quicquid est de perfectione albedinis.

† Cap. 25. & 28.

¶ Circa istam propositionem, Omnis actus alteri inherens, terminacionem recipit ex eo in quo est, dubitatur: nam (vt arguit Sco. primo sen. di. 2. q. 1.) omnis essentia finita, est finita in se vt intelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam, ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma, & limitatur. Similiter contra hanc processum, forma finitur per materiam: ergo forma que non est nata esse in materia, est infinita, arguit.

† Cap. 26. & 27.

¶ Primo, quia sequitur quod angelus qui est a materia & susceptiuo separatus, esset infinitus.

† Cap. 27. text. co. 31.

¶ Secundo, quia committitur fallacia consequentis, sicut enim non valet (vt habetur ex tertio Phyl.) corpus finitur ad corpus, ergo si non est finitum ad corpus, est infinitum, nam tunc vltimum calum esset infinitum, ita non valet, forma finitur per materiam, ergo si est separata a materia, est infinita.

† Cap. 6.

¶ Ad huius evidentiam considerandum primo, quod quum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, & esse illi naturae debitum, quum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad eius essentiam specificam per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem & ad hunc gradum entium limitata, non autem per materiam, sed intelligimus de forma quantum ad eius essendi modum.

¶ Sciendum secundo, quod forma in alio receptibilis, sicut est ad determinatum gradum entium, & ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini inquam albedo, quod aliud sibi non debetur: sed tamen ipsum esse naturae tali debitum, latitudinem quandam essendi habet, secundum quod susceptiuum formae diuersimode disponi potest, & ipsa potest in diuersis recipi: unde secundum hoc esse, limitari potest, vt sci licet non habeat totum, & perfectum esse suae naturae debitum, sed tantum aliquem eius gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia cum vnum quodque recipitur in altero per modum recipientis, id est, secundum illum modum secundum quem susceptiuum natum est illud recipere, oportet vt forma recepta in alio limiteur secundum capacitatem susceptiuum, id est, vt non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo possit habere: sed tantum secundum susceptiuum dispositionem & capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptiuo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturae suae conditionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens vnice, & perfectionaliter omnes gradus continens, secundum quos in suo susceptiuo esse possit.

¶ Ex quo sequitur, quod si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptiuo se separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut quia esse secundum se non dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistincte omnem essendi perfectionem includit, si sit per se sub-

stans, erit simpliciter infinitum, vt pote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium separata ab omni susceptiuo, non erit simpliciter infinita, cum sibi aliquem determinatum gradum entium statuatur ex sua ratione & quidditate, sed erit infinita secundum quidditatem, id est in suo genere, sive in sua specie, in quantum omnem perfectionem essendi debitam naturae suae habet.

¶ Sed deceptiuntur q. S. Tho. impugnant, quia infinitatem formae accipiunt ad modum infiniti materialis, & quacitanti, & habentis ex ipso sine perfectione, quum tamen non alia ratione dicatur forma infinita, quia non conuenit ad aliquem gradum suae naturae, sed omnem gradum sibi possibilem conuenire, habet.

¶ Considerandum vltimum, quod quum dicimus formam per susceptiuum limitari, non intelligimus hoc, quia si materia aliquid in forma per modum efficiens producat, sed quia forma ex hoc quod in susceptiuo recipitur, accipit limitationem in susceptiuum existentiam, quod est susceptiuum limitare formam per modum causae materialis, non autem per modum efficiens. ¶ Istis suppositis, dicitur ad primum Scoti, quod forma finita, secundum se, & non per respectum ad aliud est finita formaliter, & essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinatum, non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur de qua finitione loquitur S. Tho. ¶ Ad secundum dicitur, quod angelus est infinitus in genere, & sicut quid, vt patet ex dictis, non autem simpliciter: quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem.

¶ Ad tertium dicitur quod esse inherens, & esse finitum, conueniunt: similiter esse separatum, & esse infinitum. Et quia in conuertibilibus argui potest a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis fallacia consequentis sic arguendo non committitur. Sed valet, si est inherens, est finita, ergo si non est inherens, non est finita, eo modo quo declaratum est.

¶ Ad instantiam de corpore, dicitur quod non est ad propositum, quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quod ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi secundum quod est finitum, quod sit aliud corpus ad quod terminetur, forma autem accipit materialem, & individualem terminationem ex ipso susceptiuo, & sibi secundum quod est taliter terminata, per se conuenit in susceptiuo esse, unde non sunt conuertibilia, corpus esse finitum, & corpus ad aliud corpus terminari, sicut formam esse in alio, & formam esse in sua specie finitam.

¶ TERTIO, materia prima quae est potentia tantum, est infinita in sua potentialitate, ergo Deus qui est tantum actus, est infinitus in sua actualitate, probatur consequentia, quia cum potentia dicatur ad actum, sicut in vnoquoque, non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

¶ Circa istam propositionem, Potentia non potest actum excedere in vnoquoque, dubitatur: materia quae est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquae, ergo potentia in igne excedit actum. Respondetur quod dupliciter loqui possumus de potentia ad aliquem actum: vno modo materialiter, quantum ad id ad cui conuenit ratio potentiae: alio modo formaliter, in quantum

esset, est potentia hunc actum respiciens. Si primo modo accipitur, sic non est inconueniens potentiam excedere actum quem habet, vt argumentum probat, si autem secundo modo, sic potentia non potest excedere actum quem respicit, potentia enim ad formam ignis dicitur habitudinem ad formam ignis: in possibile autem est, vt potentia ignis, vt forme ignis receptiuae, alteri? forme receptiuae sit, est, n. materia ignis sit receptiuae forme aquae, non est tunc eius receptiuae, vt potentia ad formam aquae, potest tunc, n. ad formam ignis dicitur habitudinem tantum ad formam ignis, si formam sumatur. Propositio ergo S. Th. intelligitur formaliter, non autem materialiter, vt obiectio predebat.

¶ Quarto, Deus est actus purus absque permissione vllius potentiae, ergo est infinitus. Probatur consequentia, quia quanto actus est minus permixtus potentia, tanto perfectior est, & ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum suae perfectionis, qui autem non habet, nullum terminum perfectionis habet.

¶ Aduerte, quod ad quod est in potentia ad alium actum (qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam) de necessitate, aliqua perfectio eorum, quae si non careret aliqua perfectione, non esset in potentia ad ipsum, nihil enim est in potentia ad id quod habet, & iccirco non est vniuersaliter perfectus, sed ita habet vnā perfectionem, quae non aliam, & hoc est hinc terminum suae perfectionis. Actus autem cui nulla permixtio potentiae, nulla careret perfectione sua, sed est ipsum esse substantiae, quae est ad ipsum ex natura sua in potentia, tanquam ad id quod est extra rei quidditatem, ideo nullum habet terminum perfectionis, sed est vltimus perfectus.

¶ Quinto, si esse aliquid est finitum, oportet quod limite vel per aliquam causam esse, vel per susceptiuum: quia ipsum esse est finitum tanquam ab in finitis, & modis infinitis principabile, sed esse dei nullum habet causam, nullumque susceptiuum, cum Deus sit suum esse, ergo non est finitum.

¶ Aduerte, quod licet duos modos limitationis esse S. Th. tagat, scilicet productiuam, & ex susceptiuo: tunc vnus ad alium de necessitate consequitur. Nam si in aliquo recipitur, oportet vt ab aliqua causa producat, cum nihil seipsum de se esse ad esse producat: sicut si hinc causam productiuam, oportet quod esse sit aliquod susceptiuum, quia esse, vt superius ostendimus, non est hoc finitum & determinatum, nisi quia est huius aut actus, aut aptitudinis, & proportionis.

¶ Sexto, deo non potest cogitari aliquid melius, & perfectius, ergo est infinitus. Probatur antecedens, tunc aliquid est perfectius esse aliqua perfectione, quanto illa melius, pleniusque participat, sed non potest plenius participari quod per suam essentiam sit tale, sicut deus est ipsa bonitas, & ipsum esse, ergo &c. Sed videtur illa consequentia non valere, deo nihil potest cogitari perfectius, ergo est infinitus: imo magis sequitur, ergo est finitum, quia infinitum est, cuius quacitanti accipitur, sicut aliquid esse accipere.

¶ Rndet, quod color bona est, & necessaria, & proportionatur ad quantitatem infinitam tenet, licet in infinitum sit tale in se, quod quacitate quacumque finita esse accepta, sicut remanet aliquid accipiendum, infinitum tunc maius quantum cogitari non potest, eo modo quo est infinitum, & si aliquo quanto maius quantum cogitari, illud non est infinitum, sed

finitum, quod possit excedi, similis modo infinitum esse perfectionem esse, quod accipio quocumque modo finito in ipso esse consideratione intellectus, sicut remanet alius modus accipiendus: nihil enim ipso potest perfectius cogitari: imo si aliquo alio modo perfectius potest cogitari, illud est finitum perfectionis, vt pote potens a perfectiori excedi.

¶ Septimo, Intellectus non intelligit deo, in infinitum extendit. quod hoc signo patet, quia quacunque quantitate finitae data, potest maiore in infinitum excogitare, ergo oportet esse aliquam naturam intelligibilem infinitam, quae oportere reuerentur maximam. Probatur consequentia, quia aliquam frusta esset hanc ordinatio intellectus ad infinitum.

¶ Sed non est ista ratio concludere, pp. duo. Primo, quia intellectus multa falsa, & impossibilia potest concipere. Secundo, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehensum aliquid quod intelligibile in finitum, licet habeat inclinationem ad intelligendum siue excogitandum aliquid maius quocumque finito dato dimittit in infinitum.

¶ Ad huius evidentiam sciendum, quod ordinatio hinc intellectus ad infinitum, nihil aliud est quam virtus intellectus, & cogitatione rei in finitum quam ex signo hoc conuenit, datam intellectui, quod quocumque finito maius excogitar in infinitum, qualem naturam ipsius intellectus impelleret ad inquisitionem alicuius intelligibilis finitum: pp. quod non cessat intellectus inquisitionem quousque ad intelligibile in finitum penetrat.

¶ Vnde ad primum dicitur, licet intellectus aliquid impossibile excogitare, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum, & ideo nihil illud inueniretur, frustra data esset sibi naturalis hanc inclinationem.

¶ Sicut ad secundum negat antecedens, imo ex modo cogitandi in finitum, probatur, quod licet inclinationem ad penetrandum ad aliquid intelligibile finitum: verumtamen ista rationem persuasivam puto, non demonstratiuam.

¶ Octavo, non potest in intellectu non cogitare aliquid maius deo, ergo est infinitus. Patet consequentia, quia quolibet finito potest intellectus maius cogitare, probatur antecedens, quia effectus non potest excedere ultra suam causam: intellectus autem est effectus Dei. Sciendum quod cum effectus sit quaedam esse similitudo, non potest maioris virtutis esse sua causa, vt superius est ostensum, sed hoc est intelligendum proportionatur esse modum effectus. Nam aliquid effectus sua causa accipit virtutem aliam, producit esse naturale: aliquid vero esse conceptibile, non esse naturale, quoad modum est intellectus speculatiuus. Sicut ergo effectus non potest virtutem quam accipit a sua causa, producere effectum in esse naturae sua causa perfectiore, ita nec est intellectus potest in esse conceptibili producere aliquid sua causa perfectius, quod est dictum, non potest aliquid perfectius sua causa cogitare. Si ergo deus intellectus nihil est causa, sequitur quod nihil potest maius, aut perfectius deo cogitari.

† Cap. 20.

Cap. 22.

Actu ergo si mundus factus est postquam omnino non fuit, factus virtus est infinita.

Licet autem haec ratio ex eternitate mundi non sumatur, valet tamen etiam secundum ponentes mundum aeternitatem, qui ponentur Deum aeternum, mundi sempiternam causam existere, si aut pes ab aeterno fuisset causae vestigijs, si ab aeterno fuisset impressus i puluere, siue n. ab aeterno, siue ex te sit, productus mundus, nihil est in re, quod non sit a Deo productum, & sic productus est nulla praesupposita materia, ex quo aliter formatur ratio. Proportio virtutis actus accipit in proportionem potentiae passivae ad actum, quia quanto potentia passiva magis elongata ab actu praesupponitur, vel peius sit, tanto a maiori virtute in actu reducitur, ergo cum virtus finita requirat aliquam potentiam materiae, illa quae non requirit materiam, est infinita.

Circa illam propositionem, Vnumquodque agit per formam suam, quae est essentia, vel pars essentiae, aduertendum, quod intelligitur de primo principio formalis, non autem de proximo: quia ut inquit Sanctus Thomas prima parte quaest. 77. artic. 1. ad quartum, in creaturis substantia non est proximum principium actionis, sed forma accidentalis: quae rationem potentiae habet: similiter quum dicitur, virtus nominat principium actionis, accipitur in distincte, ut sit extensio ad primum, & ad proximum principium. in creaturis enim virtus ut nominat principium proximum, non est rei substantia, sed accidens rei substantiam concomitans. ut autem nominat principium primum, est substantia. Sed quia in Deo primum formale principium & proximum non distinguuntur, quum sua virtus, & sua operatio sint sua substantia, ideo in ipso virtus saltem verum est, quod virtus Dei est eius essentia.

Ad primam rationem formam, quae probatur virtutem Dei esse infinitam, quia ex nulla potentia produxit mundum: Scotus 4. sententiarum, dist. 1. q. 1. negat minore, quando n. extrema sunt in mediata, tanta praesentia est eorum distantia, quantum est extremum alterum maius, sicut si produceretur suprema creatura possibilis produci adhuc inter ipsam & Deum esset infinita distantia, quia Deus est infinitus, illa vero finita esset distantia autem affirmatiois & negationis entis, & non entis creati, est in mediata, & actus creatus non est infinitus, sed finitus, ergo distantia inter illa, non est infinita, sed finita.

Ad secundam formam, inquit, quod quavis distantia nullius potentiae ad actum nullam proportionem habeat ad distantiam, quae est alicuius potentiae ad actum, ex hoc non sequitur, quod virtus quae potest super illam, sit improporcionabilis virtuti, quae potest super ipsam, quia positum non est improporcionabile alteri positum, nisi propter infinitatem in altero. in illis autem distantis non est proportio, quia altera non habuit aliquam quantitatem secundum quam poterit proportionari, eo quod sit distantia non entis ab ente.

Pro responsione ad ista, & confirmatione rationis Sancti Thomae, sciendum ex doctrina eius 4. sentent. distinct. 5. quaest. 1. artic. 3. quod duplex est distantia infinita, quaedam est simpliciter infinita, quando scilicet, ex parte vtriusque extremi est infinita, hoc autem est quando vtriusque extremum est infinitum. Quaedam vero est secundum quid infinita, & est quando ex parte vnius extremi tantum est infinita, quum enim tantum distet aliquid ab vno oppositorum, quantum accedit ad alterum, si accedat aliquid ad oppositum extremum, ut illud habeat in finite, necesse est, ut ab altero distet in finite: si autem participet oppositum sine, ab altero sine tantum distabit inter ens ergo & non ens omnino, non est distantia infinita simpliciter, nisi illud ens sit infinitum, & quia nullum ens creatum est infinitum, ideo distan-

tia entis creati ad non ens, non est simpliciter infinita, immo est finita ex parte ipsius entis, quia ens perfectus isto ente creato, magis a non ente distat, quod a quocunque nihil magis distat, quod non ens. vnde distantia non entis omnino, ab ente, non est proportionabilis distantiae alicuius entis ab alio, alioquin posset dari distantia vnus entis ab alio maior, quod sit distantia non entis omnino, in modum processus. Ari. 4. & 8. Phy. Inter ens ergo, & non ens est distantia finitum infinitum.

Sciendum secundum, quod ista distantia, in quid infinita, ut pote ex parte non entis tantum, requirit virtutem infinitam, cum virtus actiua proportionetur distantiae potentiae ad actum, in quodammodo, quod qualis est proportio distantiae vnus ab actu ad aliam distantiam, talis est proportio virtutum actiuarum inter se, quia ut inquit S. Thomas hic, tanto vnusquodque agens est virtuosius, & alius agens excedens, quanto potentiam magis remotam ab actu reducitur ad actum. Sed distantia non entis omnino, ad ens, nullam habet proportionem ad distantiam, quae est inter duo entia, aliam esset inuenire aliquam distantiam entis ad ens, aequalem distantiae non entis ab ente. ergo virtus quae operatur ex non ente omnino, nullam habet proportionem ad virtutem quae operatur ex ente praesupposito, ergo est infinita. pater consequentia, quia potentia actiua talis dicitur improporcionata, quia excedit omnem potentiam finitam, sicut illa distantia quae est inter ens & non ens, dicitur improporcionata distantiae omni quae est inter entia, quia omni distantia, quae est inter entia, maior est potentia, autem excedens omnem potentiam finitam, est infinita.

Sic ergo pater rationem Sancti Thomae efficacem esse, nec solutionem Scoti esse sufficientem, vnde ad primum dicitur, quod vtriusque ex parte entis creati, illa distantia non est infinita, ut ratio probat: est tamen infinita ex parte non entis, ut diximus, cum nihil ab ente magis distat, quam omnino non ens: & haec infinitas distantiae arguit in finitatem virtutis, quum proportio nentur virtutes elongationibus potentiarum ab actu.

Responsio etiam ad secundam formam rationis nulla est. negat enim istam consequentiam. Distantia ista sunt improporcionabiles, ergo & virtutes, cum tamen ostenderimus ipsam esse necessariam, quia qualis est proportio istarum distantiarum, talis est ipsarum virtutum, quia quanto vna distantia magis excedit aliam, tanto vna virtus magis aliam excedit, eo quod maior distantia maiorem virtutem requirat.

Sed adhuc probari potest ex processu quo Aristoteles 4. Phy. tex. 67. & 73. probat motum factum in vacuo, nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. si enim virtus agens ex nulla omnino praesupposita potentia proportionatur ei quae agit ex materia praesupposita, non obstante distantia, improporcionem, detur gratia exempli, quod sit in duplo maior, tunc sumo aliam virtutem, quae agit ex materia in duplo magis indispota quam sit materia ex qua agit alia virtus, ergo ipsa erit in duplo maior illa, sed in eadem proportionem se habebat ad ipsam virtus agens ex nulla omnino praesupposita materia: ergo virtus produgens ex aliqua materia, est aequalis potentiae agentis ex praesupposita materia. sed hoc est inconueniens, quia per experientiam patet, quanto aliquid magis elongatur ab actu, tanto maiorem potentiam requirit, ergo &c.

Aduertendum autem circa illam propositionem Sancti Thomae. Quanto potentia passiva maior praesupponitur, aut praesupponitur, tanto a maiori virtute actiua in actum completur, quod potentiam passivam maiorem esse, dupliciter intelligi potest.

4. Phy. tex. 67. & 73.

1. de anima tex. 20.

Vno modo, quia magis elongatur ab actu. Alio modo, quia magis disposita est ad susceptionem actus, eo modo quo dicimus in igne, aut are esse maiorem potentiam ad statum quam in aqua. Primo modo, potentia dicitur simpliciter maior potentia, quia scilicet minus habet de actu. Secundo modo dicitur maior in ordine ad actum, quia capaxior est actus, & magis ad ipsum disposita. Propositio ergo Sancti Thomae intelligitur de potentia maiori primo modo, non autem secundo modo: diffinitio enim est ex aqua, facere statum, & maiorem virtutem requirit, quam facere ex ligno, aut cupro.

Decimo, diuturnitas Dei est infinita, ergo & Deus est infinitus, probatur consequentia, quia restat est diuturnior, quanto eius causa est efficacior. si ergo diuturnitas Dei est infinita, non habet nisi seipsum, ipse erit infinitus. Aduertendum, quum dicitur Deum non habere aliam causam, nisi seipsum, hoc non ideo dicitur, quasi ipse esse productus, hoc enim est impossibile, sed quia sua substantia est sibi ratio essendi, & non oportet ponere aliam causam eius productiua. Circa istam propositionem, Vnaquaeque res tanto est diuturnior, quanto eius causa est efficacior, dubium occurrit. Videtur enim contrariari ei quod superius cap. 20. dixit Sanctus Thomas: sibi enim voluit, quod quia esse inuariabile, non habet aliquam extensionem quantitatis: ideo duratio infinita ipsius in finitatem virtutem non requirit, quia non refert quod per illam virtutem aliquid duret tempore infinito, vel finito. ergo maior diuturnitas in esse inuariabili non exigit maiorem & efficaciorum virtutum, cuius oppositum hic dicitur.

Ad hoc dicitur primo, quod nulla est contradictio in dictis Sancti Thomae, quia hic loquitur de virtute cause effectiuae diuturnitatis, talis enim est infinita, si durationem causae auferat, superius autem loquebatur de virtute cause formalis effectiuae, quum non oportet esse infinitam si causet esse perpetuum. pater hoc ex doctrina Sancti Thomae 12. Metaphysic. 6. & in questionibus de anima, ar. 14. ad 4.

Dicitur secundo, quod ratio huius diuersitatis est, quia esse comparatur ad formam sicut ipsam per se consequens. Quod autem aliquid per se consequens rem semper ei inhiat, non arguit eius infinitatem, sicut quod dualitas semper sit pars, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem effectiue comparatur sicut effectus ab eius virtute productus: effectus autem causae effectiuae tanto durabilior est ceteris paribus, quanto virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim quod tanto est durabilior caliditas in aqua, quanto ab efficaciori virtute ignis fuerit introducta. Vnde licet duratio temporis per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis se habeat per se tanquam effectus conditio.

Dicitur tertio, quod sicut res diuturnior est, cuius causa effectiua est efficacior in agendo, ita si aliqua res careat causa effectiua propter suam perfectionem, tanto perfectior erit in se, quanto fuerit diuturnior, quia sua diuturnitas non prouenit ab alio, sed tantum a perfectione naturae propriae. ideo bene infert Sanctus Thomas, quod quia diuturnitas Dei est infinita, & ipse sibi sua diuturnitatis est causa negatiua, id est, non habet diuturnitatem ab alio, sed si ipse est sua infinita duratio, eius virtus & perfectio est infinita.

Confirmatur vltimo auctoritate Psalmista, auctoritate etiam antiquorum Philosophorum, qui ab ipsa veritate coacti, posterunt primum principium esse infinitum, licet errarent in ponendo ipsum primum principium esse corpus.

Super Cap. 44.

Quum determinauit S. Tho. de perfectionibus diuinis ad naturam pertinentibus, nunc de his, quae pertinent ad operationem, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo enim determinat de posse-

tionibus, ex quibus cognoscitur aliquid esse viuens. Secundo de ipsa vita cap. 97. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsis perfectionibus, Secundo de passionibus & virtutibus, ad illas perfectiones pertinentibus, cap. 82. Circa primum duo facit. Primo agit de perfectione quae est intellectus. Secundo, de perfectione, quae est voluntas, cap. 72. Circa primum duo facit. Primo agit de cognitione diuina ex parte intelligentis. Secundo ex parte obiecti cogniti, cap. 47. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsa cognitione, in se. Secundo, de ipsa ex parte media cognoscendi. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod Deus est intelligens. Secundo, quod est sensum intelligere, consequenti.

Quod Deus est intelligens. Cap. 44.

Præmissis autem ostendi potest, quod Deus sit intelligens.

Ostensum est enim supra, quod in mouentibus & motis, non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est, in vnum primum mouens seipsum. mouens autem seipsum, se mouet per appetitum & apprehensionem. sola enim huiusmodi inueniuntur seipsa mouere, ut pote in quibus est mouere, & non moueri: pars igitur mouens in primo mouente seipsum, oportet quod

oporteat deuenire ad vnum primum mouens seipsum, ut Ari. deducit. Deus est primum appetibile, ut primum intellectum a primo mouente seipsum, ergo est intelligens, probatur consequentia: quia appetens ipsum sit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili vniteretur enim ipsum sit intellectum, oportet, ut appetens sit intelligens: antecedens quoque probatur sic. Mouens seipsum scilicet motu locali, mouet se per appetitum, & apprehensionem, quia huiusmodi sola habent in seipsis moueri, & non moueri, ergo pars mouens est appetens, & apprehendens: sed appetens & apprehendens est mouens motum: appetibile autem mouens non motum, ergo primum mouens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem mouentem: sicut appetibile, non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed huius particularis boni, ad hoc & nunc determinat: primum autem mouens oportet esse bonum simpliciter, cum bonum & appetibile simpliciter sit prius bono ut hic & nunc, ergo primum mouens est primum appetibile, & intellectum.

Circa illam propositionem, Ea quae seipsa mouent, habent in seipsis moueri, & non moueri, quae est Arist. 8. Phy. & quam in potentia hic S. Tho. non dicitur ad doctrinam eius Veri. q. 14. ar. 2. quod potentia motiua in bruis dupl. pot. considerari. Vno modo in se & absolute: alio modo in ordine ad iudicium: quo applicat potentia motiua ad motum: similiter actio ipsius bruti potest & secundum se considerari, & in ordine ad iudicium aquo prouenit: si primo modo consideretur potentia motiua, & actio bruti, sic non magis determinatur ad vnum quam ad alterum, in quo a rebus naturalibus differunt quae habent formas ad vnum determinatas, & idem semper agentes secundum se: & ad hunc sensum intelligit Philosophus, & S. Tho. omnia quae seipsa mouent, habere in seipsis moueri, & non moueri: si autem secundo modo considerentur, sic sunt determinata ad vnum, quae & semper iudicium sequuntur, & ipsam iudicium est ipsa natura determinatum, sicut ovis videns lupum, naturaliter iudicat esse fugiendum: & sic non est in ipsis moueri & non moueri: sed hoc tantum habentis rationem est, cui non est iudicium a natura determinatum.

Circa istam propositionem, Appetens & apprehendens est mouens motum, appetibile autem est mouens non motum: aduerte quod quidam Thomistarum tenent hanc propositionem, quae est Arist. tertio de anima, intelligi de mouente per modum causae efficientis, volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis, & rationis agendi, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium, separata tamen secundum rem ab ipso appetitu, non autem secundum modum causae finalis.

Probant autem hoc. Primo, quia aliter Aristot. sequitur causet de mouente tertio de anima tex. 67. & 12. Metaphysic. tex. 67. & 37. ordinem mouentium reducens ad vnum mouentem non motum, scilicet appetibile. Nam cum intendit reducere ad vnum mouens effectiue, si appetibile esset mouens tantum per modum finis, fieret transitus a fine ad efficientem.

Secundo, quia Aug. 12. Metaphysic. 67. inquit, quod Theop. Contra Gent. G 2 appetibile

Idem p. p. q. 14. ar. 1.

Cap. 43.

Tex. 67. & infra.

Cristianus sup. cap. 6. 3. de anima tex. 67. & 37.

appetibile mouet appetitum in duplici genere causa. scilicet effectiue secundum quod est apprehensum & finaliter secundum quod est extra animam.

¶ Tertio, cum in appetitione duo sint, exercitium scilicet eius & specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut & exercitium dare aliquam causam effectiuam: hoc autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes eius actus essent eiusdem speciei, sicut omnes actiones a calore, ergo erit ipsum obiectum, quod est appetibile.

¶ Quarto, quia tunc voluntas non esset potentia passiva, cuius oppositum teneret Sanctus Thomas prima parte quaest. 80. artic. 2. de ratione. n. potest passiva esse, ut a suo obiecto effectiue moueatur, ut patet de Veri. q. 16. artic. 1. ad 13.

¶ Quinto, substantia adiuncta alicui cause, non variat causalitatem illius de vno genere causandi in aliud, sed verbum subsistens causat per modum efficientis ipsi amorem, ut vult Sanctus Thomas, in uno & fides, ergo & verbum cordis nostri non subsistit. Sed verbum cordis nihil aliud est quam obiectum apprehensum, ergo &c.

¶ Sexto, si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum mouere ad presentiam appetibilis, nulla erit effectiue via ad probandum aliquid pati ab alio; diceremus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, & de ligno respectu comburentis, quod non patiuntur, sed quod ad presentiam illorum seipsa mouent.

¶ Alii tenent, appetibile nullo modo mouere per modum efficientis, aut totalis, aut partialis, sed tantum per modum causae finalis. ut tenet Capr. 2. sent. dist. 24. & 25.

¶ Licet autem vtraque opinio sustentari possit, habeatque vera que doctrinam defensores, & veraque videatur ex verbis Sancti Thomae haberi, prima ex eo quod ponit appetitum esse potentiam passivam; secunda vero ex eo quod in prima parte q. 82. ar. 4. & prima secunda, quaest. 9. art. 1. & Veri. quaest. 22. ar. 12. & vbi que tenere videtur, quod appetibile & intellectum mouet per modum finis, ponitque inter intellectum, & voluntatem diuersum modum motionis, volens intellectum mouere voluntatem duxat per modum finis, dum illi appetibile proponit; voluntatem autem mouere intellectum per modum efficientis. Videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam appetibile siue finis, dupliciter comparari potest ad voluntatem. Vno modo, respectu illius actus quo vult finem. Alio modo respectu illius actus quo vult ea, quae ordinantur ad finem. dico igitur duo, primum est, quod si finis comparatur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non mouet voluntatem effectiue proprie, tanquam videlicet forma, quae sit principium elicitiuum volitionis, sed mouet tantum formaliter per modum formae specificationis operationem extra potentiam operantem existentis. Alterum est, quod si finis comparatur ad voluntatem respectu volitionis eorum, quae sunt ad finem, finis mouet voluntatem per modum efficientis tanquam ratio agendi.

¶ Ad euidenciam primi dicti sciendum primo, quod licet hoc quod dicimus mouere, proprie apud nos significet actum & causalitatem effectiue, quia illa manifestior est causalitatem aliarum causarum; extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis, & formae, vnde dicitur finis metaphorice mouere, & per similitudinem, quia sicut agens effectiue ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem, licet in efficiente illud sit per impressionem alicuius forme aut motus in appetibili aut, & sine non sit per impressionem alicuius in voluntate, sed tantum per determinationem, & specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile ex eo quod est apprehensum, quod non ad aliud. Vnde nihil est aliud voluntatem a fine moueri quantum ad ipsos finis volitionem, quam ipsum inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis, ex quo etiam sequitur, quod metaphorice in hac consideratione ipsa potentia voluntatis de passiva, & ipsum appetibile dicitur actum metaphorice, vnde dicitur

passiva, quia est in differens ad hoc vel illud obiectum, & ab illo potest aliquo modo trahi; & illud actum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificationem.

¶ Sciendum secundo, quod quum finis & appetibile sit voluntati ratio mouendi, quia est illud cuius amore, sive propter quod voluntas agit & mouet, rationem autem agendi oportet esse in agente, necesse est (ut dicitur Veri. vbi supra) quod appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, ita quod esse intentionale sit conditio finis, ut est mouendi ratio, & ut est formale specificationem actus voluntatis, propter quod dicitur quod finis mouet agentem secundum quod est in intentione, quia videlicet esse intentionale eius, est conditio ipsius requisita ad hoc ut moueat, tam formaliter, quam sicut ratio agendi: sicut ad hoc ut calor sit igni ratio calefaciendi, & ad hoc ut ipsum faciat formaliter calidum, oportet ut sit in igne.

¶ Sed tamen cauendum, ne existeretur per hoc oportere voluntatem ipsam suum obiectum cognoscere ad hoc ut in illud inclinetur, & presertim quia se penumero dicit Sanctus Thomas intellectum mouere voluntatem in quantum sibi suum obiectum proponit, hoc enim verum non est, quum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiva. Sed quum voluntas in eadem essentia animae cum intellectu radicetur, & voluntas ipsa non sit proprie volens & appetens, sed homo per voluntatem in appetibile inclinatur, oportet quidem ut ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc ut eius operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate, idcirco intellectum proponere obiectum voluntati & presentare, non est illi cognoscendum obiectum, sed illi in tali conditione ponere, ut in eo qui habet tale appetibile finem illud esse intentionale, sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis appetenti prae esse intentionale representatum.

¶ Sciendum tertio, quod species actus specificati non distinguitur realiter a substantia & natura ipsius actus, sed tantum secundum rationem, non enim entitas calefactionis distinguitur a specie calefactionis, sed vna & eadem res est actio ipsa, & calefactio, propter hoc non oportet querere particularem causam efficientem specificationis distinctam a causa efficiente substantia, & entitatis, alioquin sicut substantia acti ibitur causa efficiens simpliciter ipsius productiua tanquam id quod agit, non tantum tanquam ratio producendi, ita & specificationis oportet esse aliam causam, non tantum quae esset ratio agendi, sed quae esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiae actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effectiue, sed causa formalis a qua est species, est id quod est ratio ut sit talis actus, sicut causa motus, sicut, & quantum ad substantiam, & quantum ad speciem motus per modum efficientis est mouens ipsum, qui non causat motum indeterminatem, sed specificationem, causa autem formalis a qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita quod mouens, ideo causat motum sic specificationem, quia mouet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem, non oportet querere quantum ad eius specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati; ratio autem formalis a qua formaliter habet ipse actus ut sit talis actus, & ipse appetitus ut actu sic specificationem producat: est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in volitione finis, appetibile mouet appetitum quantum ad specificationem actus, quia est ratio & forma vnde formaliter habet quod actus eius sit talis: non autem effectiue concurrit ad ipsum actum per modum efficientis operationem. Ad hunc ergo sensum inquit Sanctus Thomas appetibile mouere voluntatem per modum finis, quantum ad ipsos appetibilis, & finis volitionem, quia videlicet est forma, a qua talis volitio specificatur.

¶ Ad euidenciam vero secundi dicti sciendum, quod voluntas non tantum est propria actus causae, sed etiam modo extrinseci

extrinseci per quem finis acquiritur, sed in tali causalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens, finis autem se habet sicut ratio agendi, sicut in calefactione, substantia ignis se habet ut calefaciens, calor autem sicut ratio calefaciendi: & quia voluntas nihil extrinseci causat nisi mediante actu volendi, ideo dum causat motum ordinatum ad finem, causat etiam in se volitionem ipsius motus: quia median- te causat motum: ideo sicut finis est voluntati ratio causandi motum, in quantum non causat motum, nisi propter finem adsequendum, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus, quod ordinatur ad finem: ideo enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquiritur. Vnde si nis ut volens concurrit actiue tanquam ratio agendi ad volitionem eius quod est ad finem. Nam voluntas ut actiua volitione finis, elicit volitionem eius quod est ad finem. Et sic quod in loco allegato inquit Sanctus Thomas, si finem mouere tanquam rationem mouendi, intelligitur respectu motus extrinseci, & volitionis ipsius motus ad finem ordinari, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est mouere per modum finis, respectu eorum quae sunt ad finem. Sic ergo conceditur, quod aliquo modo finis mouet voluntatem formaliter tantum, aliquo vero modo effectiue.

¶ Ad rationes autem primae opinionis in quantum videntur esse contra primum dictum, respondetur. Ad primam enim dicitur, quod Aristoteles non equiuocauit de mouente, sed aristoteli ex eo quod ostendit oportere primum mouens esse omnino immobile, ostendit, quod etiam mouet per modum finis, tanquam scilicet ratio mouendi & agendi, quia cum omne mouens quod non est finis, moueat propter finem ad se, & sic moueat ut alio motione finis ad ea quae sunt ad finem, oportet ut illud quod omnino immobile est, absolute moueat etiam per modum appetibilis, & finis, hoc enim solum mouens est omnino immobile, quia ab alio non mouetur ut sic, vnde non in tendit Aristoteles, ut ratio supponit, ostendere primum mouerem esse immobilem, ipsa mouet sicut appetibile, sed contra- rio, quia est omnino immobile, ostendit, quod mouet per modum appetibilis, cum appetibili in ordine motionis voluntarie conueniat, ut sit mouens immobile. Nam si moueret tantum per modum efficientis, & non per modum finis, non esset immobile omnino, eo quod finis moueat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicet id cuius gratia mouet & agit. Similiter in primo de anima non committit equiuocationem, quia quum vellet ostendere animalia motu locali moueri per appetitum, considerauit in ordine illo rationem mouentis, & moti absolute, non autem rationem mouentis tantum effectiue, aut tantum finaliter. Sic enim cum finis sit causa causarum, appetibile quod mouet in ratione finis, habet rationem mouentis immobilis, appetitus autem habet rationem mouentis & moti, eo quod moueat quidem effectiue, sed moueat motione finis.

¶ Dicitur ulterius, quod ratio concludit si aliquid concludit, quod finis aliquo modo effectiue mouet voluntatem quantum ad volitionem eorum, quae sunt ad finem, non autem quantum ad ipsam finis volitionem. Ad secundam dicitur primo, quod Commentator proprie loquitur de fine per comparisonem ad motum qui ad finem acquisitionem ordinatur, ut ex eius processu apparet. Sic enim finis secundum quod est extra, causat motum per modum finis, in quantum motus sit propter ipsum acquiritur dum secundum esse quod habet extra animam: licet esse quod habet in anima, sit conditio eius ut sic mouet secundum vero quod habet esse in anima, causat motum per modum efficientis in quantum voluntas volens finem effectiue causat, & volitionem motus ad finem, & ipsum motum. Dicitur secundo, quod per comparisonem ad finem desiderium intelligitur improprie dictum commune & extenso vocabulo, dicitur enim finis in anima pura balneum, efflicere sui desiderium formaliter, quod est efflicere improprie, sicut dicitur quod calor facit ignem calidum, non autem proprie effectiue. Ad tertiam patet ex dictis: nam ostentum est, quod non oportet aliam esse causam effectiuam

12. Meta. co. 36.

specificationis actus praeter ipsam voluntatem quae actum specificationem elicit. Quum autem probatur quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc ut actus sint eiusdem speciei, quod ab eadem causa effectiua specificati producantur, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans: sicut motus sursum & deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstant quod ab eodem motore producantur, specificae distinguuntur, quia diuersos habent terminos a quibus formaliter specificantur, modo non omnium actuum voluntatis est eadem forma: ideo non omnes sunt eiusdem speciei: vnde ipsa voluntas effectiue specificat actus suos, quia ipsos suis formis adparat, & commensurat, scilicet appetibilibus diuersis, sicut & dans formam a qua res specificatur, dicitur effectiue specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formae extrinsecae. Ad quartam dicitur primo, quod voluntas non est potentia passiva respectu volitionis finis, si accipitur passiuum ut respondet vere actiue & efficienti, ut dicitur potentia passiuum, in quam naturam est obiectum aliquem actum, aut formam producere. Si autem communiter accipitur pro omni indeterminate quod natum est ab alio quomodo dicitur determinari, & reduci in actum: sic est potentia passiva: sicut si diceremus, quod ignis est potentia passiva respectu caloris ipsum informantis, & sic intelligit Sanctus Thomas, vnde quaest. de Veri. vbi supra ad tertium, seipsum sic explana- rit, dicens, quod ex eo, quod voluntas est potentia passiva, & per consequens habet moueri ab obiecto, nihil aliud concluditur, nisi quod intellectus mouet voluntatem per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo, mouet. Dicitur secundo, quod est proprie passiva respectu volitionis eorum, quae sunt ad finem: & sic conceditur, quod effectiue mouetur ab appetibili, tanquam a ratione agendi, modo superius explicato. Ad quintam dicitur, quod de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantum per modum formae specificationis. Et quum dicitur, quod in diuini verbum producat amorem per modum efficientis, dicitur hoc non conuenit sibi ut est verbum, sed ut est verbum diuini. Quum autem instatur, quia substantia non variat genus causalitatis: dicitur, quod hoc est falsum de substantia diuina. Dicitur tamen, quod hoc non est naturaliter natum, scilicet quod verbum diuinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantum fide tenetur. Et si argueretur, ex ratione verbi inueniri in intellectu nostro, aut absolute ex verbi ratione, quod ipsum verbum diuinum habeat effectiue producere amorem, non esset ratio effectiua, sed adaptatio quaedam ad id quod iam fide tenemus, non enim trinitas personarum demonstrative probari potest, vnde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, ut pote procedens ex falsis secundum ipsum. Ad sextam dicitur, quod non est similis ratio de appetitu, & de aliis, quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus, aut lapis, vnde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius, non autem presente obiecto, aut actiue in aliis rebus ipsum quod dicimus pati, seipsum mouet.

quod Deus est, esse intelligens. Amplius. In nullo ordine mouentium inuenitur, quod mouens per intellectum sit instrumentum eius quod mouet absque intellectu, sed magis econuerso, omnia autem mouentia, quae sunt in mundo, commendantur ad primum mouens quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. quum igitur in mundo inueniantur multa mouentia per intellectum, impossibile est quod primum mouens moueat absque intellectu, necesse est igitur Deum esse intelligentem.

¶ Respondetur, quod vtrique operatio per formam, quae est operationis principium specificatur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium, in agentibus enim naturalibus forma est principium per Thoma. contra Gent.

¶ Sed contra praedictam determinationem dubium relinquatur ex verbis Sancti Thomae, prima parte quaestione 14. arti. 8. ad tertium. & primo contra cap. 48. & in aliis locis: vult enim quod omnis operatio specificetur per formam, quae est principium operationis. Ex his autem arguitur sic. Operatio specificatur per formam, quae est principium operationis: sed per appetibile per se specificatur actus voluntatis, ergo appetibile est forma quae est principium volitionis, ergo appetibile mouet voluntatem per modum efficientis formalis, cuius oppositum dictum est superius.

¶ Respondetur, quod vtrique operatio per formam, quae est operationis principium specificatur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium, in agentibus enim naturalibus forma est principium per Thoma. contra Gent.

modum elicientis operationem in agentibus autem per cognitionem, & ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis...

Ca. 16. 20.

4. Item, Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cuius signum est quod forma sua est intellectus in actu...

5. Adhuc, Deo nulla perfectio decet, quae in aliquo genere entium inueniatur, ut supra ostensum est...

6. Item, Omnia quod tedit de terminare in aliquem finem, aut ipsum praeferunt sibi finem...

7. Amplius. Omne quod est imperfectum, deriuatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis...

8. Item, Omnia quod tedit de terminare in aliquem finem, aut ipsum praeferunt sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt...

9. Item, Omnia quod tedit de terminare in aliquem finem, aut ipsum praeferunt sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt...

10. Item, Omnia quod tedit de terminare in aliquem finem, aut ipsum praeferunt sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

¶ Sed videtur ista ratio non concludere, quia a hoc ut agens intendat formam vniuersalem non oportet ut ipsa habeat esse vniuersale in agente...

Capit.

Capit.

Capit.

Capit.

Capit.

Capit.

Tex. 67.

3. de anima

Tex. 67.

2. de anima

Tex. 138. 141

fit vnum operans, & intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quod dicitur tertio de anima...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

¶ Ad huius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem...

Ca. 13-37

Ca. 13-37

Ca. 13-37

Ca. 13-37

Ca. 13-37

Ca. 13-37

entionale, non recipiuntur quoque vt perfectiones tantum in relectus existentes, sed vt existentes perfectiones rerum extrinsecarum, sicut natura & perfectio lapidis, vt existens lapidis perfectio, in intellectu recipitur. est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura quae est extra animam, sed in esse intelligibili; & hoc est proprium cognoscens, vt perfectionem alterius, existentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

Ex his patet solutio cuiusdam instantiae quae potest fieri contra hanc propositionem, quam ponit Sanctus Thomas explicite prima parte q. 14. art. 1. hic vero ponitur implicite. sola cognoscencia natura sunt habere formam rei alterius in se. Si enim loquamur quantum ad esse naturale rerum, constat quod etiam non cognoscencia, rerum aliarum formas suscipiunt, nam aqua recipit caliditatem, & paries albedinem. Si vero loquamur quantum ad esse intentionale, constat quod in aere recipitur species albi & nigri, & soni, ac aliorum sensibilibus.

Sed patet ex dictis quod instantia nulla est, tum quia propositio Sancti Thomae intelligitur de formis, & naturis subsistentibus, non autem de formis accidentalibus. Manifestum est autem, quod substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiva, est quia licet in aere recipitur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aere vt perfectio existens albi, sed tantum vt perfectio aliquo modo aeris in sensu autem, & intellectu, vt dictum est, recipitur intentionaliter natura rei cognita, vt est ipsius rei cognitae perfectio, ex quo habet cognoscens vt ipsam rem cognoscit.

Potest etiam dici, quod natura cognoscitivae proprium est recipere formas aliarum rerum gratia sui ipsius. id est propter propriam perfectionem. vt sua propria operatio sit perfecta. Hoc autem non convenit aeri. Nam in aere recipitur species colorati vt ipsam deferat ad sensum, non autem vt propria aeris operatio per talem speciem accipiat complementum.

Sexto, Deus omnibus rebus naturalibus praestitit, & determinat finem, ergo est intellectus. probatur consequentia, quia non potest praestituere finem nisi intelligeret. antecedens vero probatur. naturalia tendunt in fines determinatos, cum non a casu proveniant utilitates naturae, sed semper, aut pro maiori parte ergo aut praestituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur, & praestituitur: sed non praestituunt sibi finem, cum rationem finis non cognoscant, ergo ab alio eis praestituitur, qui eorum naturae conditor est. hunc autem dicimus Deum, ergo &c.

Aduerte hic, quod praestituere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriae operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere. hoc autem convenire non potest nisi cognoscenti & finem, & quid est finis, & quod aliquid rationem finis habeat. non enim potest aliquid vt finis statui nisi a cognoscente, & apprehendente quid sit esse finis, quia scilicet vltimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinare in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, & multo minus finis rationem, & quidditatem: bruta autem licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. Vnde & ipsa rationem finis non cognoscunt, & per consequens nec ipsa sibi praestituunt finem. Quum ergo duo requirantur ad hoc vt aliquid sibi statuat & determinet finem. vt cognoscatur finem, & rationem finis, cognitio rationis finis est principalis requisitum: ideo sanctus Thomas hoc pro causa hic assignavit, in quo natura cum huiusmodi conveniunt, & ex quo illis convenit vt sibi ipsam finem non praestipiant.

Septimo, Deus est actus primus subsistens, a quo omnia dependunt.

Denique, ergo est intelligens. probatur consequentia. forma in rebus existentes sunt imperfectae, quia particulariter, & non in communitate suae rationis, ergo oportet vt deriverent a formis non particularitatis, cum imperfectum deriveretur ab aliquo perfecto: ergo a formis intellectus, cum non inveniatur forma in sua universalitate nisi in intellectu, ergo a formis intelligentibus, si sunt subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. ergo si Deus est actus a quo omnia dependent, oportet vt sit intelligens.

Aduertendum hic, quod vt superius ostensum, forma intellectus in actu, ideo est actus intellectus, quia est materia separata, & sic non habet limitationem in esse suae naturae: ideo forma intellectus, vt sic, habet perfectius esse ipsa forma particulariter in re existente, quae ex eo quod in susceptio esse habet, limitatur quantum ad esse naturae suae conveniens, quae autem ex eadem causa, vt diximus, provenit quod aliquid sit intellectus, & sit intelligens, si subsistat. scilicet ex immaterialitate, ideo bene concludit Sanctus Thomas illam formam habentem esse universalem, & illimitatam, oportere esse intelligentem.

Aduerte vterius, cum inquit Sanctus Thomas, quod forma non sunt in rebus particularibus secundum coitarem suae rationis, quod hoc duplicem sensum habere potest. Vnus est, quod in rebus particularibus non sunt forma, secundum omnia quae ad earum rationem pertinent essentialiter & hic sensus falsus est, & non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existentibus, non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis: non enim Sortes essentialiter esset homo, si in eorum hominis quidditas non saluaretur. Alius sensus est, quod ratio illa non est in re secundum esse illimitatam: & hic sensus verus est, & hic intentus. Licet enim in Sorte sit homo secundum totam suam rationem, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam, & illimitationem, sed tantum secundum quod est in intellectu.

Sed aduertendum, quod forma quae habet esse illimitatam in intellectu (quae etiam dicitur forma intellectus in actu) aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus: & tunc a tali forma res naturalis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quae est in intellectu nostro, quia operari est rei subsistentis: aliquando autem est subsistens, sicut forma, quae est in intellectu diuino. Lapis enim immaterialiter in intellectu diuino existens, non est accidens intellectus diuini: sed subsistit & est ipsa diuina substantia: ideo sibi convenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, & limitatum in rebus. Vnde non concluditur simpliciter formam habentem esse particularem dependere ab ipsa secundum quod habet esse intellectum, sed cum hac additione, quod subsistat, quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cum sit esse subsistens, illimitatum, & infinitum in sua natura: immo in Deo simpliciter infinitum.

Confirmatur vltimo authoritatibus scripturae Iob. 9. & 12. & Psal. 138. & Rom. 11. etiam, & ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum *θεός*: quod apud Graecos Deum significat, dicitur a *θεός*, quod est considerare, aut videre.

Super Cap. 45.

Deus sit intelligens, ostenditur vltimo quod sit suum intelligere. Proponit autem conclusionem S. Th. dicens, quod ex hoc, quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia. Et arguit primo sic. Quicquid est in Deo, est diuina essentia: sed intelligere Dei est in Deo, quum sit actio immans, non autem transiens in ipsum intelligibile: ergo est sua essentia: diuina autem essentia, & diuinum esse est ipse Deus. ergo &c.

Aduertendum

Deus sit intelligens, ostenditur vltimo quod sit suum intelligere. Proponit autem conclusionem S. Th. dicens, quod ex hoc, quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia. Et arguit primo sic. Quicquid est in Deo, est diuina essentia: sed intelligere Dei est in Deo, quum sit actio immans, non autem transiens in ipsum intelligibile: ergo est sua essentia: diuina autem essentia, & diuinum esse est ipse Deus. ergo &c.

Aduertendum quum inquit S. Thom. quoniam ex hoc, quod Deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiam, quod hoc consequens non sequitur formaliter ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter, Deus est intelligens, ergo suum intelligere est sua essentia: tunc in omni intelligente intelligere esset eius essentia. Sed sequitur tantum gratia materiae, ex eo, quod quicquid est in Deo, est Deus. Vnde licet sequitur, magis dicitur concomitantiam, & formalem dependentiam. Sensus enim est, quod esse intelligente in Deo, concomitatur identitas actus intelligendi cum intelligente.

Secundo, esse diuinum est eius essentia, ergo intelligere diuini est eius essentia. ergo est eius essentia. prima consequentia probatur, quia ita comparatur intelligere ad intellectum, sicut esse ad essentiam. secunda vero, quia in intellectu eius est eius essentia, quum nullum accidens sit in Deo.

Notandum quod differentia est inter operationes transeuntes & immanentes, quia transeuntes, non sunt perfectiones intrinsecas agentis, sed patientis: immanentes autem sunt perfectiones, & actualitates agentis, & ex hoc sumitur, quod intelligere est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam, sicut enim esse dicitur vltimam actualitatem, & perfectionem intrinsecam, per quam aliquid completiue est in genere entium, ita intelligere est vltima perfectio intellectus intrinseca, per quam completiue & actualiter est in genere intelligibilium. intellectus enim consideratur vt informatus specie intelligibili tantum, & non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori, quo consideratur vt vnita materiae, & nondum dans illi esse, sed constitutus proprium susceptivum esse, ideo sicut res habens formam, in illo priori secundum intellectus considerationem, nondum habet vltimam actualitatem & perfectionem entis, ita intellectus in illo priori ante intelligere considerationem, vt nondum completiue in actu in genere intelligibilium, per ipsum autem intelligere completiue in actu, & amplius vt sic in potentia non manet.

Tertio, si non esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectius & nobilius, & sic Deus non esset primum, & perfectissimum ens. Probatur consequentia, quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut consideratio quam scientia, scilicet ubi actus secundus realiter distinguitur a primo: sed scientia & intellectus Dei, est idem quod eius essentia, ergo ille actus erit perfectior essentia diuina.

Quarto, Deus compararetur ad intelligere sicut potentia ad actum, quia intelligere est actus intelligentis: hoc autem est impossibile ex supra dictis ergo &c.

Quinto, Omnis substantia est propter suam operationem, ergo si operatio Dei, est aliud a sua substantia, aliquid aliud erit finis eius intrinsecus, scilicet & proximus, ergo aliquid aliud

erit bonitas eius, quum bonum cuiuslibet rei sit finis eius. Ex istis deducitur corollarie, Primo, quod intelligere Dei, sit eternum & inuariabile, & in actu tantum existens, quia si esset idem quod suum esse, quicquid realiter conuenit ipsi esse, conuenit ipsi intelligere. Secundo, quod Deus non est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid incipiens intelligere, aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens, quia omnia haec conueniunt enti diuino in comparatione ad esse suum.

Super Cap. 46.

Ostenditur de cognitione diuina secundum se, vltimus determinat S. Tho. de ipsa ex parte medij cognoscendi, & ponit hanc conclusionem. Intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam suam essentiam: probatur.

Primo, quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliud aliud diuinae essentiae principium & causa. Probat consequentia, quia species est principium formale intellectus, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. diuina autem operatio intellectualis est eius essentia, (vt ostensum est.) Esset igitur aliud aliud diuinae essentiae principium & causa, si alia intelligibili specie, quam sua essentia intellectus diuinus intelligeret: quod supra ostensis repugnat.

Aduerte hic, quod forma quae est ratio agendi, inherens immediato principio operationis, & principium specificatum formaliter operationis, est, & principium elicivum eius ac productivum esse actus, vt principium tamen quo, non vt principium quod. propterea si esset in intellectu diuino species ab essentia distincta, suae intellectus esset aliud principium effectivum, & specificativum, & per consequens ipse essentia.

Secundo, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius, quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam, quum per ipsam intellectus actuatur, & fiat intelligens actu. Notandum, quod per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem vltima actualitate, quia vt diximus, per intelligere fit completiue actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantum, eo modo quo per formam aliquid fit in actu, scilicet operatione.

Tertio, in Deo non potest esse accidens, ergo neque species ab intellectu distincta. patet consequentia, quia species distincta ab essentia intellectus habet esse accidentale.

Aduerte quod ab universalitate istius propositionis, excludenda est essentia diuina, quae intellectui beatorum per modum speciei vnitur. illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum, quod loquitur hic S. Thomas de specie quae vnitur formaliter intellectui secundum esse, quomodo non vnitur essentia diuina intellectui beatorum.

Quarta, illa species erit similitudo aut diuinae essentiae, aut alterius rei, quia species intelligibilis, est similitudo alicuius intellectus: non diuinae essentiae, quia tunc non esset intelligibilis per

erit bonitas eius, quum bonum cuiuslibet rei sit finis eius. Ex istis deducitur corollarie, Primo, quod intelligere Dei, sit eternum & inuariabile, & in actu tantum existens, quia si esset idem quod suum esse, quicquid realiter conuenit ipsi esse, conuenit ipsi intelligere. Secundo, quod Deus non est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid incipiens intelligere, aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens, quia omnia haec conueniunt enti diuino in comparatione ad esse suum.

Super Cap. 46.

Ostenditur de cognitione diuina secundum se, vltimus determinat S. Tho. de ipsa ex parte medij cognoscendi, & ponit hanc conclusionem. Intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam suam essentiam: probatur.

Primo, quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliud aliud diuinae essentiae principium & causa. Probat consequentia, quia species est principium formale intellectus, sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. diuina autem operatio intellectualis est eius essentia, (vt ostensum est.) Esset igitur aliud aliud diuinae essentiae principium & causa, si alia intelligibili specie, quam sua essentia intellectus diuinus intelligeret: quod supra ostensis repugnat.

Aduerte hic, quod forma quae est ratio agendi, inherens immediato principio operationis, & principium specificatum formaliter operationis, est, & principium elicivum eius ac productivum esse actus, vt principium tamen quo, non vt principium quod. propterea si esset in intellectu diuino species ab essentia distincta, suae intellectus esset aliud principium effectivum, & specificativum, & per consequens ipse essentia.

Secundo, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius, quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam, quum per ipsam intellectus actuatur, & fiat intelligens actu. Notandum, quod per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem vltima actualitate, quia vt diximus, per intelligere fit completiue actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantum, eo modo quo per formam aliquid fit in actu, scilicet operatione.

Tertio, in Deo non potest esse accidens, ergo neque species ab intellectu distincta. patet consequentia, quia species distincta ab essentia intellectus habet esse accidentale.

Aduerte quod ab universalitate istius propositionis, excludenda est essentia diuina, quae intellectui beatorum per modum speciei vnitur. illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum, quod loquitur hic S. Thomas de specie quae vnitur formaliter intellectui secundum esse, quomodo non vnitur essentia diuina intellectui beatorum.

Quarta, illa species erit similitudo aut diuinae essentiae, aut alterius rei, quia species intelligibilis, est similitudo alicuius intellectus: non diuinae essentiae, quia tunc non esset intelligibilis per

Auth. sac. scriptura.

1^a 2^a, theos

Idem q. 14. art. 2.

Cap. 44.

Cap. 22. & 23.

Cap. 26. & 27.

2^a 2^a 2^a, Theos, quod est v. dicitur.

Super Cap. 46.

1^a 2^a, q. 14. art. 2.

Cap. 45.

Cap. 45.

Cap. 45.

per seipfam, sed per ipsam speciem feret intelligibilis, non alicuius alterius, quia imprimere ei aut a se, aut ab alio. Non a se, tum quia idem est agens & patiens: tum quia est aliquid agens quod non similitudinem sui, sed alterius in patiente induceret, & sic non omne agens ageret sibi simile. Nec ab alio, quia tunc esset ali- quod agens prius eo. ergo &c.

Sed occurrunt in hac ratione plura dubia. Primum est, quia non videtur se qui: si in intellectu diuino sit similitudo ipsius diuine essentiae, quod ipsa non sit intelligibilis per seipfam. Nam vnus angelus (vt inferius ostendetur) alium p speciem eius intelligit, & tamen quilibet est secundum se intelligibilis, quom fit immaterialis. Secundum est, quia non videtur inconueniens ex parte intellectus, quod idem sit agens & patiens. Na intellectus agit in seipso actum intelligendi, & conce- ptum.

Cap. 16. & 17.

Cap. 23.

Tertium est, quia non videtur inconueniens, quod aliquid alterius similitudinem producat, sicut intellectus in actu producit conceptum, qui est similitudo rei intellectae, & imaginatio in se producit similitudinem montis aurei. Respondetur ad primum, q non ideo facit S. Thom. illam consequentiam, quasi nullum actu intelligibile possit absolute per speciem intelligi, sed quia non indiget specie, vt a seipso intelligatur. Nam quum sibi ipsi praesens sit, non est opus specie ipsum intellectui representante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si alicuius rei essentia indiget specie ad hoc vt intelligatur a seipso, signum est, quod secundum seipfam intelligibilis non est, neque ponitur in genere intelligibilium, tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia, quemadmodum intellectus noster.

Ad secundum dicitur, q etiam apud intellectum, no potest idem omnino esse agens & patiens. Intellectus enim simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi & conceptum: solus autem illam recipit: vnde non est omnino idem agens & patiens. Si autem intellectus diuinus, causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret, idem omnino esset agens & patiens. Ad tertium dicitur, quod non est inconueniens, vt aliquid alterius similitudinem producat, quando illud agenti etiam simile fuerit, quia quod est similitudo alicuius, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur. sed inconueniens est, q agens producat formam, que alterius similitudo tantum sit, & non ipsius agentis: quod eueniret si intellectus diuinus nuda consideratus, causaret in seipso similitudinem alicuius intelligibilis. Quod autem in intellectu & imaginatione, dicitur q conceptus ab intellectu productus, no est tm similitudo rei intellectae, sed etiam similitudo intellectus informati specie intelligibili, in quantum intellectus in actu, cum re intelligibili similitudinem habet. imo aliqualem identitatem. Similiter montis aurei similitudo ab imaginatione formata, est etiam similitudo imagina-

tionis habentis in se speciem auri, & speciem montis. Quinto, sequeretur quod esset per aliquid aliud a sua essentia: probatur consequentia, quia intelligere Dei est eius essentia.

Aduerte, q ista ratio differt a prima: quia prima arguebat de essentia, q haberet principium & cum productum in hac aucte arguit, q ipsum esse productum esset ab alio sicut ipsu intelligere, & sic Deus per aliud esset in rerum natura, tanquam per causam sui esse. licet autem esse & essentia in ipso sine idem, quia tam formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur: ideo ab ipsis diuersa rationes sumi possunt.

¶ Præterea. Intelligere Dei est eius esse, vt supra ostensum est, si igitur intelligeret per aliquam speciem, que non sit sua essentia, esset per aliquid aliud a sua essentia, quod est impossibile. non igitur intelligit per aliquam speciem, que non sit sua essentia.

Quod Deus perfecte intelligit seipsum. Cap. 47.

X hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. vnum est, vt species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur, aliud est, vt perfecte intellectui coniungatur. quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. ipsa autem diuina essentia, que est species intelligibilis, qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi Deo

seipsum perfectissime intelligit. probatur consequentia quia cum intellectus per speciem intelligibilem, in rem feratur intellectam, perfectio intellectionis est ex eo, q spes intelligibilis perfecte rei intellectae conformatur, conformatae. representationis, & perfecte coniungitur intellectui, non potest autem magis conformari specie intelligibilis rei intellectae, quam si illi sit omnino idem. nec magis vniri intellectui, quam si sit illi idem secundum rem. ergo &c.

¶ Secundo, Deus est omnino immaterialis, & sibi ipsi maxime vnus. ergo seipsum maxime intelligit. Probatur consequentia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se, quod est immateriale, quum res materialis intelligibilis efficiatur per abstractionem a materia, & a materialibus conditionibus. intelligitur autem, secundum q est vnus actu cum intelligente. Quomodo intelligibile sit vnus actu cum intelligente, dictum est superius: sed tamen aduertendum quod dixit S. Th. ipsum fieri oportere vnus actu, quia antequam intellectus informetur specie intelligibili, est vnus cum intellectu potentia tantum, in quantum intellectus est in potentia ad eius receptionem, sed per hoc non intelligitur. suo requiritur vt actu vnatur intellectui. Similiter intel informatus specie, si non actualiter intelligat, est quidem vnus actu cum intelligibili, sed non actu perfecto: ideo tunc intel res tm imperfecto modo. habitaliter. Quando autem est in actuali consideratione, intelligibile est vnus cum intellectu perfecto modo: ideo tunc perfecte intelligitur.

¶ Tertio,

Super Cap. 47. Cap. 48.

Ostendam determinari S. Th. de cognitione diuina ex parte cognoscentis, nunc de ipsa ex parte obiecti determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de primo, & per se obiecto cognitionis diuinae, secundum de secundario eius obiecto. c. 49. Circa primum duo facit. primo ostendit, q Deus seipsum perfecte cognoscit. secundum, quod solum seipsum primo & per se cognoscit.

¶ Primo ergo ponit hanc conclusionem. Deus seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Tertio, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Tertio, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Quarto, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

Cap. 44.

Cap. 45.

Cap. 46.

¶ Quarto, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Quinto, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Sexto, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Septimo, dicitur, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui. ergo seipsum perfecte intelligit.

¶ Nonne perfectionem ex obiectis, actus enim est qui distinguitur for- miter & separatur. ideo dicitur quod per obiecta distinguuntur, est dicere quod obiecta sunt forme ipsorum, & ex consequenti ab eis & speciem habent, & perfectionem. Sed de hoc fortassis inferius tractabitur.

¶ Deum igitur intelligit essentiam suam, ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia. ¶ Amplius. Actus intellectus, sicut & aliarum animarum potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quum cooperit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia diuina, cum sit perfectissimus actus & prima veritas operatio autem intellectus diuini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse diuinum, vt ostensum est. Deus igitur seipsum intelligit.

¶ Adhuc. Retum omnium perfectiones in Deo maxime inueniuntur: inter alias autem perfectiones in rebus creatis inuenitur, maxima est intelligere Deum: cum natura intellectua- lis alijs praemineat, cuius perfectio est intelligere, nobilissimum autem intelligibile Deus est: Deus igitur maxime seipsum intelligit.

¶ Hoc autem auctoritate diuina confirmatur: ait namq; Apostolus: Cor. 2. quod spiritus Dei scrutatur: etiam profunda Dei. Quod Deus primo & per se solum seipsum cognoscit. Cap. 48.

¶ X praemissis autem apparet, quod Deus primo & per se solum seipsum cognoscit. ¶ Illa enim res solum est primo & per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit.

¶ vna potentia non feratur in plura, in quantum plura sunt, oportet vt illa in aliquo vno conueniant, ea oia coherente & vnitate, & hoc est quod dicitur primo & per se obiectum potentiae, quia vnus illorum priorum attingitur a potentia, nisi in quantum illi lo vno participat, sicut neque album neque nigrum videtur, nisi in quantum colorata sunt. ¶ Alius modus est, vt cognoscatur non per aliud cognitum, in quo cognoscitur, sed ipsum secundum se a potentia apprehendatur. hoc modo dicitur album primo & per se, qsi non videtur per aliud visum. Vt quoque modo diuina essentia est primum & per se obiectum intellectus diuini, & quia in quantum ab illo comprehenditur, non per aliam aliam rationem quam participat, sed per seipsum intelligitur ex propria ratione, omninoq; alia a diuino intelligitur intellectu, in quantum in diuina essentia ratione per quamdam participationem vnitur. ¶ Quia intelligitur secundum se, non autem in alio intellectu. Sed licet vt quoque modo primo & per se intelligatur, videtur in secundis modis hic esse uentus, ob q comparatur ad alia primo, & per se cognita, tanq; in alijs intellectibus possit intelligi plura primo & per se cognita: resultat autem hoc vt vnus esse in secundo modo, non

¶ Sexto, intelligere Deum, maxime per se actus est: ergo maxime. Deo conuenit, quia rerum omnium perfectiones maxime Deo conueniunt, aneque probat, quia natura intellectus omnibus alijs praeminet, & nobilissimum intelligibile est Deus, ex quo sequitur cum p intelligere, alijs naturis intellectus na- tura praemineat, & perfectissimum intelligibile sit: quod ad perfectissimum intelligibile, quod est Deus, vt ostensum est. ¶ Cap. 45.

¶ Deum igitur intelligit essentiam suam, ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia. ¶ Amplius. Actus intellectus, sicut & aliarum animarum potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quum cooperit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia diuina, cum sit perfectissimus actus & prima veritas operatio autem intellectus diuini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse diuinum, vt ostensum est. Deus igitur seipsum intelligit.

¶ Adhuc. Retum omnium perfectiones in Deo maxime inueniuntur: inter alias autem perfectiones in rebus creatis inuenitur, maxima est intelligere Deum: cum natura intellectua- lis alijs praemineat, cuius perfectio est intelligere, nobilissimum autem intelligibile Deus est: Deus igitur maxime seipsum intelligit.

¶ Hoc autem auctoritate diuina confirmatur: ait namq; Apostolus: Cor. 2. quod spiritus Dei scrutatur: etiam profunda Dei. Quod Deus primo & per se solum seipsum cognoscit. Cap. 48.

¶ X praemissis autem apparet, quod Deus primo & per se solum seipsum cognoscit. ¶ Illa enim res solum est primo & per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit.

P. p. q. 14. art. 5.

non autem in primo, quum ab unitate illius primo & per se obiecti potentia sit vna. Quod autem ista sit mens S. Tho. hic ex rationibus adductis apparet manifeste.

¶ Probat autem conclusio. ¶ Primo. Id quo Deus intelligit, nihil est aliud, quam diuina essentia, ergo primo

& per se intellectu ab ipso, nihil aliud est quam ipsemet. probatur consequenter. quia, illud solum est primo & per se ab intellectu cognitum, cuius specie intelligit, eo quod operatio proportionatur forma, que est operatio principii.

† Cap. 46.

Aduertendum circa istam propositionem, illud primo & per se ab intellectu cognoscitur, cuius specie intelligit, & eius probationem, quum omne agens agat sibi simile, & cognoscens, cognoscit sibi simile, eo quod simile simili cognoscatur, oportet vt operatio terminet, ad id quod est simile principio formali operationis, & hoc est operationem proportionari formam, que est principium operationis, terminari scilicet ad simile formam ex qua elicitur, aut specificatur operatio.

† Cap. 47.

Sed quia, vt diximus, dupliciter dicitur potest aliquid primo & per se cognitum, ideo duplicem hanc assumptam propositionem veritatem habere potest. Si, vult, accipere primum & per se cognitum primo modo, considerandum est, quomodo forma que est principium operationis, dupliciter potest considerari, materialiter, & formaliter. Sicut, n. ex parte obiecti sunt materialia obiecta, si particulares naturae, ad quas operatio potentiae terminatur, & formalis ratio in qua omnia conueniunt, vt in visu materialia obiecta sunt albedo & nigredo, & alij specij colores, formale autem est color, quia omnes colores ad visum referuntur, in quantum colores sunt, ita ex parte formae que est principium operationis, materiale est forma huius particularis, in quantum est haec forma, & forma illius in quantum est particulariter illius: formale autem est communis ratio, in qua omnes conueniunt formae rationis, & qua primo & per se operatur potentia, sicut forma albedinis in visu, vt particulariter similitudo albedinis, & forma nigredinis, vt nigredinis forma, est forma visus materialis. hoc autem quod dico, similitudo coloris, in quo omnes formae visus conueniunt, est formale in eis, & per ipsam primo & per se visus videt: sic etiam ex parte intellectus, licet in vno intellectu sunt species, & similitudines diuersarum naturarum, ita tamen secundum particulares rationes consideratae materiales sunt formae, sed id in quo omnes intellectus illius species conueniunt, est formale, & quod per illud representatur intellectui, est primo & per se cognitum: sicut quia omnes species intellectus nostri conueniunt in hoc, quod vnaqueque est species quidditatis materialis, loquendo de obiecto proportionato, aut enim loquendo de obiecto adaequato, ideo spes intellectus nostri forma iter sumpta, qua primo & per se intelligit, est spes quidditatis naturalis, aut species entis, & sic quod hic dicitur ad esse

† Cap. 42. & 45.

operatio enim, formae que est operationis principium, proportionatur: sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, (vt supra probatum est) igitur intellectum ab ipso primo & per se, nihil est aliud quam ipsemet.

2 ¶ Adhuc. Impossibile est simul multa primo, & per se intelligere, vna enim operatio, non potest simul multis terminis terminari: Deus autem quoadque seipsum intelligit, (vt probatum est.) si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo & per se intellectum, oportet quod intellectus eius muretur de consideratione sui in considerationem alterius: id autem est eo ignobilius: sic igitur intellectus diuinus mutatur in peius, quod est impossibile.

3 ¶ Amplius. Operationes intellectus distinguuntur pernes obiecta. si igitur Deus intelligit se, & aliud a se quasi principale obiectum, habeat plures intellectuales operationes. ergo vel sua essentia erit in plura diuisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quae non est sua substantia: quorum vtrumque impossibile esse monstratum est. Restat igitur nihil a Deo esse cognitum, quasi primo & per se intellectum, nisi suam essentiam.

4 ¶ Item. intellectus secundum simul intelligere, eo quod vna operatio simul multis terminis non possit terminari: ergo quum Deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat, tanquam primo & per se intellectum, mutabitur intellectus suus de consideratione sui, ad considerationem alterius.

Aduerte, quod ista ratio supponit, quod Deus seipsum primo & per se intelligat ex praecedentibus: probat autem, quod nihil aliud intelligit primo & per se. Sed occurrunt duo dubia. Primum est, quia vbi quod vna operatio possit diuersis terminis primo & per se terminari: eadem, n. solis calefactio liquefacit ceram, & lutum indurat. Secundo, circa rationem. Possent, aliquis dicere, quod ex eo quod intellectus diuinus intelligit aliquid aliud, non oportet vt cesset ab intellectu sui. Nam & angelus semper seipsum intelligens, vt inferius ostendit, etiam alia intelligit primo & per se, ad sensum conclusionis.

Ad primum responderetur, quod illa operatio, licet sit vna ex parte principij actus formaliter, & ideo ab vna forma procedat, tamen virtualiter est plures, & ex parte passiuorum multiplicatur: vnumquodque enim illorum eam suo modo recipit. Ad secundum responderetur, quod angelus licet intelligat alia, non tamen cessat a cognitione sui, quia alia intelligit per spes suae essentiae superadditas, & consequenter plures simul habere intellectiones potest ad diuersa primo, & per se terminata: ideo non oportet, vt dum alia intelligit, desinat se intelligere. Deus autem suam tantum essentiam intelligit, vt superius est ostensum, & consequenter non potest simul plures intellectiones habere. Nam per vnam

formam non producantur simul plures operationes ab vno agente, ideo cum plura vnica intellectuone intelligi non possint, ita quod vnumquodque sit primo & per se intellectum, necesse est si Deus se intelligit, & similiter aliquid aliud a se, quod hoc sit successiuus intellectioibus, & consequenter si aliquid aliud a se primo & per se intelligat, quod desinat se intelligere.

¶ Tertio, si Deus intelligit se, & aliud tanquam principale obiectum, plures habebit intellectuales operationes, cum operationes distinguatur penes obiecta, ergo vel essentia sua erit in plura diuisa, si inquam, intellectus sit idem quod eius essentia, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quod non erit eius substantia: quorum vtrumque est impossibile.

Aduerte, quod licet omnes operationes vnus potentiae vna formalem rationem respiciant, ratione cuius dicuntur omnes eiusdem rationis: materialiter tamen plurificantur ex pluralitate obiectorum materialium, quia vnumquodque illorum per se attingitur a potentia, & non vnum vt vnus alteri: sicut alia est visio albi, alia nigri, quod vtrumque per se videtur. Vnde hoc loco cum dicitur, quod operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quae per se & distincte omnino terminatur operatio, & de reali distinctione operationum.

¶ Quarto, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius alterius. Probatur consequentia, quia intellectus differens a suo obiecto intellectu, est in potentia respectu illius. ¶ Quinto, esset aliquid aliud perfectio diuini intellectus, & eo nobilior. Probatur consequentia, quia intellectus, si primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligitatis, & per consequens, vt sic, est eo perfectior. Intellectus enim perfectus est (vltima, si perfectior) eo quod actu intelligit: hoc autem est ex hoc, quod est vnum cum eo quod intelligitur, ita quae, scilicet ipso informatus.

¶ Sexto, scientia Dei esset composita, & sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quod eius essentia, vel scientia erit accidens Deo, probatur consequentia, quia ex multis principaliter, & primo intellectus integratur scientia.

Aduertendum, quod scientia ex ea parte, qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam vnum aggregatione & compositum. Ideo vbi multa per diuersas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia compositio nem & multiplicatam habet. Hoc autem conuenit, vbi multa primo & per se intelliguntur: quia tunc vnumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem & adaequatam, ideo si essent plura primo, & per se a Deo cognita, scientia Dei compositio nem & multiplicatam haberet.

¶ Septimo, si esset aliud primo & per se cognitum a Deo, intellectio Dei speciem, & nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipsa. hoc autem impossibile est, quum sua operatio sit sua essentia. Probatur consequentia, quia intellectio speciem & nobilitatem habet, secundum id quod est primo & per se intellectum, quum hoc sit eius obiectum.

¶ Sciendum, quod quum vna intellectu ad multa possit simul terminari, secundum quod vnum in altero continetur, illud tamen quod primo, & immediate per speciem intelligibilem, tanquam per propriam speciem representatur, absolute dicitur tantum obiectum, & primo & per se cognitum, non autem quum representantur secundario, tanquam contenta in primo & principaliter obiecto: sicut si aliquis videat speculum, in quo multa imaginibus apparent, primo & per se cognitum, & visum est ipsum speculum, non autem ea quae in illo videntur: & ab eo specificatur, non a visis in eo: dicitur enim absolute visio spe-

† Cap. 41.

P. p. q. 42. art. 5.

† Cap. 41. & 23.

Lib. 2. cap.

nam formam non producantur simul plures operationes ab vno agente, ideo cum plura vnica intellectuone intelligi non possint, ita quod vnumquodque sit primo & per se intellectum, necesse est si Deus se intelligit, & similiter aliquid aliud a se, quod hoc sit successiuus intellectioibus, & consequenter si aliquid aliud a se primo & per se intelligat, quod desinat se intelligere.

¶ Tertio, si Deus intelligit se, & aliud tanquam principale obiectum, plures habebit intellectuales operationes, cum operationes distinguatur penes obiecta, ergo vel essentia sua erit in plura diuisa, si inquam, intellectus sit idem quod eius essentia, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quod non erit eius substantia: quorum vtrumque est impossibile.

Aduerte, quod licet omnes operationes vnus potentiae vna formalem rationem respiciant, ratione cuius dicuntur omnes eiusdem rationis: materialiter tamen plurificantur ex pluralitate obiectorum materialium, quia vnumquodque illorum per se attingitur a potentia, & non vnum vt vnus alteri: sicut alia est visio albi, alia nigri, quod vtrumque per se videtur. Vnde hoc loco cum dicitur, quod operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quae per se & distincte omnino terminatur operatio, & de reali distinctione operationum.

¶ Quarto, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius alterius. Probatur consequentia, quia intellectus differens a suo obiecto intellectu, est in potentia respectu illius. ¶ Quinto, esset aliquid aliud perfectio diuini intellectus, & eo nobilior. Probatur consequentia, quia intellectus, si primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligitatis, & per consequens, vt sic, est eo perfectior. Intellectus enim perfectus est (vltima, si perfectior) eo quod actu intelligit: hoc autem est ex hoc, quod est vnum cum eo quod intelligitur, ita quae, scilicet ipso informatus.

¶ Sexto, scientia Dei esset composita, & sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quod eius essentia, vel scientia erit accidens Deo, probatur consequentia, quia ex multis principaliter, & primo intellectus integratur scientia.

Aduertendum, quod scientia ex ea parte, qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam vnum aggregatione & compositum. Ideo vbi multa per diuersas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia compositio nem & multiplicatam habet. Hoc autem conuenit, vbi multa primo & per se intelliguntur: quia tunc vnumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem & adaequatam, ideo si essent plura primo, & per se a Deo cognita, scientia Dei compositio nem & multiplicatam haberet.

¶ Septimo, si esset aliud primo & per se cognitum a Deo, intellectio Dei speciem, & nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipsa. hoc autem impossibile est, quum sua operatio sit sua essentia. Probatur consequentia, quia intellectio speciem & nobilitatem habet, secundum id quod est primo & per se intellectum, quum hoc sit eius obiectum.

¶ Sciendum, quod quum vna intellectu ad multa possit simul terminari, secundum quod vnum in altero continetur, illud tamen quod primo, & immediate per speciem intelligibilem, tanquam per propriam speciem representatur, absolute dicitur tantum obiectum, & primo & per se cognitum, non autem quum representantur secundario, tanquam contenta in primo & principaliter obiecto: sicut si aliquis videat speculum, in quo multa imaginibus apparent, primo & per se cognitum, & visum est ipsum speculum, non autem ea quae in illo videntur: & ab eo specificatur, non a visis in eo: dicitur enim absolute visio spe-

culi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit Sanctus Thomas, intellectio nem habere speciem & nobilitatem secundum primum & per se cognitum, eo quod illud sit obiectum suum, quod scilicet, simpliciter & absolute dicitur intellectio nis obiectum.

¶ Sciendum, quod quum vna intellectu ad multa possit simul terminari, secundum quod vnum in altero continetur, illud tamen quod primo, & immediate per speciem intelligibilem, tanquam per propriam speciem representatur, absolute dicitur tantum obiectum, & primo & per se cognitum, non autem quum representantur secundario, tanquam contenta in primo & principaliter obiecto: sicut si aliquis videat speculum, in quo multa imaginibus apparent, primo & per se cognitum, & visum est ipsum speculum, non autem ea quae in illo videntur: & ab eo specificatur, non a visis in eo: dicitur enim absolute visio spe-

culi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit Sanctus Thomas, intellectio nem habere speciem & nobilitatem secundum primum & per se cognitum, eo quod illud sit obiectum suum, quod scilicet, simpliciter & absolute dicitur intellectio nis obiectum.

autem Deus, est per suam essentiam causa essendi alijs: quum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat.

2 ¶ Adhuc. Similitudo omnis effectus in sua causa aliquo modo praexistit, quum omne agens agat sibi simile: omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis: si similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter, quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a seipso vere cognoscat.

3 ¶ Amplius. Quicumque cognoscat perfecte rem aliquam, cognoscat omnia quae de re illa vere possunt dici, & quae ei con-

gnoscat alia a se. Et probatur primo sic. ¶ Deus cognoscat suam essentiam plenissime, ergo cognoscat alia a se. Probatur consequentia, quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Vnde dicitur scire vnumquodque, cum causam eius cognoscimus. Deus autem per essentiam suam est causa essendi alijs, ergo &c.

Aduertendum, quod in ista conclusione non determinatur modus cognitionis, an, si perfecte vel imperfecte Deus alia cognoscat, sed absolute agitur de cognitione aliorum, siue perfecte siue imperfecte cognoscantur. Vnde ex ista ratione absolute concluditur, quod Deus alia a se cognoscat. Et quod inquit S. Tho. quia cognitio ne causae sufficienter cognoscitur effectus, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius, quia ad habendum absolute cognitionem effectus, si causa cognoscatur in quantum causa, siue quantum ad effectum secundum quam est causa, nihil aliud requiritur.

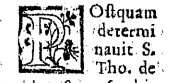
¶ Secundo, quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur, sed causata a Deo sunt in ipso intelligibiliter, ergo &c. Maior supponitur vera, minor vero probatur, quod ad primam quidem partem, quia quum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliquo modo praexistit in sua causa. Quoad secundam vero partem, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis.

¶ Tertio, Deus cognoscat se esse causam, ergo cognoscat aliquo modo causatum, ergo alia a se, quia non est causa sui ipsius: sed alius cuius alterius, probatur antecedens, quia quicumque cognoscit rem aliquam, cognoscat omnia quae de illa vere possunt dici, & quae ei conueniunt in naturam, Deus autem seipsum perfecte cognoscit, & suam naturam conuenit sibi quod sit aliorum causa, ergo &c.

Circa assumptam ad probationem antecedentis, considerandum, quod conuenienter addidit S. Tho. & quae ei conueniunt in naturam, quia cognoscens perfecte aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter, quae nata sunt illi a causa extrinseca conuenire, & vere de ipsa dici possunt, sed illa tantum quae vere dici possunt de ipsa conuenienter, sibi secundum naturam, propter quod conuenienter accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

Circa illam propositionem, Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, aduertendum, quod duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta, sit immediate principium agendi: & hic sensus non est hic intensus, sed est falsus, demonstratur enim Deum de necessitate naturae agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotionis causalitatis esse naturam, sicut si diceremus, hoc inuenit secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immedia-

Super Cap. 49.



ostquam dixerim nauit S. Tho. de primo & per se obiecto diuinae cognitionis: nunc de secundo obiecto dicitur determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de tali obiecto in generali: secundo in speciali, cap. 63. Circa primum duo facit. Primo agit de obiecto cognito per se: secundo de obiecto concomitante obiecto cognito, sicut veritate, ca. 59. Circa primum duo facit. Primo agit de obiecto cognito: secundo, de modo cognitionis ipsius, ca. sequenti.

¶ Quantum ad primum ponitur haec conclusio, Deus cognoscat alia a se. Et probatur primo sic.

¶ Deus cognoscat suam essentiam plenissime, ergo cognoscat alia a se. Probatur consequentia, quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Vnde dicitur scire vnumquodque, cum causam eius cognoscimus. Deus autem per essentiam suam est causa essendi alijs, ergo &c.

Aduertendum, quod in ista conclusione non determinatur modus cognitionis, an, si perfecte vel imperfecte Deus alia cognoscat, sed absolute agitur de cognitione aliorum, siue perfecte siue imperfecte cognoscantur. Vnde ex ista ratione absolute concluditur, quod Deus alia a se cognoscat. Et quod inquit S. Tho. quia cognitio ne causae sufficienter cognoscitur effectus, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius, quia ad habendum absolute cognitionem effectus, si causa cognoscatur in quantum causa, siue quantum ad effectum secundum quam est causa, nihil aliud requiritur.

¶ Secundo, quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur, sed causata a Deo sunt in ipso intelligibiliter, ergo &c. Maior supponitur vera, minor vero probatur, quod ad primam quidem partem, quia quum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliquo modo praexistit in sua causa. Quoad secundam vero partem, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis.

¶ Tertio, Deus cognoscat se esse causam, ergo cognoscat aliquo modo causatum, ergo alia a se, quia non est causa sui ipsius: sed alius cuius alterius, probatur antecedens, quia quicumque cognoscit rem aliquam, cognoscat omnia quae de illa vere possunt dici, & quae ei conueniunt in naturam, Deus autem seipsum perfecte cognoscit, & suam naturam conuenit sibi quod sit aliorum causa, ergo &c.

Circa assumptam ad probationem antecedentis, considerandum, quod conuenienter addidit S. Tho. & quae ei conueniunt in naturam, quia cognoscens perfecte aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter, quae nata sunt illi a causa extrinseca conuenire, & vere de ipsa dici possunt, sed illa tantum quae vere dici possunt de ipsa conuenienter, sibi secundum naturam, propter quod conuenienter accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

Circa illam propositionem, Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, aduertendum, quod duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta, sit immediate principium agendi: & hic sensus non est hic intensus, sed est falsus, demonstratur enim Deum de necessitate naturae agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotionis causalitatis esse naturam, sicut si diceremus, hoc inuenit secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immedia-

¶ Tertio, Deus cognoscat se esse causam, ergo cognoscat aliquo modo causatum, ergo alia a se, quia non est causa sui ipsius: sed alius cuius alterius, probatur antecedens, quia quicumque cognoscit rem aliquam, cognoscat omnia quae de illa vere possunt dici, & quae ei conueniunt in naturam, Deus autem seipsum perfecte cognoscit, & suam naturam conuenit sibi quod sit aliorum causa, ergo &c.

Circa assumptam ad probationem antecedentis, considerandum, quod conuenienter addidit S. Tho. & quae ei conueniunt in naturam, quia cognoscens perfecte aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter, quae nata sunt illi a causa extrinseca conuenire, & vere de ipsa dici possunt, sed illa tantum quae vere dici possunt de ipsa conuenienter, sibi secundum naturam, propter quod conuenienter accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

Circa illam propositionem, Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, aduertendum, quod duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta, sit immediate principium agendi: & hic sensus non est hic intensus, sed est falsus, demonstratur enim Deum de necessitate naturae agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotionis causalitatis esse naturam, sicut si diceremus, hoc inuenit secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immedia-

Immediatum principium intellectus, sed quia est remotum principium, & fundamentum ex quo habet ut intelligat. & hic sensus est verus, & hic a Sancto Thoma intentus. Quod enim Deus sit causa omnium aliorum per intellectum, conuenit sibi ex perfectione suae naturae originaliter & fundamentaliter.

Notandum etiam, quod haec ratio differt a prima, quia in ista consideratur virtus causa, cum habitudine ad effectum: quod datur intelligi quod dicitur Deum cognoscere se esse causam: in prima autem consideratur absolute virtus & perfectio causa.

Ex hac conclusione, & precedenti deducit corollarie, quod Deus seipsum cognoscit tanquam primo & per se notum, alia vero sicut in essentia sua visus: quod & auctoritate Dionysij, 7. cap. de diuinis nominibus confirmatur, & in Psal. 101. dicitur, Prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso alia videns.

Auth. sac. script.

Circa corollarium istud, & etiam conclusionem occurrit dubium, quomodo alia Deus in seipso tantum videat, cum res habeant esse ab ipso distinctam, & huiusmodi in alio cognoscere sit imperfecte cognoscere.

Ad huius evidentiam considerandum, quod effectus diuini (ut dicitur Veri. q. 8. artic. 4.) non continentur in diuina essentia, sicut rerum imaginis in speculo continentur: quia quae continentur in speculo, distincta sunt & multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo: effectus autem diuini non continentur diuini & multipliciter in diuina essentia, sed continentur sicut effectus in causa per vnicam virtutem omnia producere, in qua effectus non sunt diuini & multipliciter, sed vnit in vna virtute omnes eminenter continentur, ita quod omnes sunt ipsa virtus indistinctibilis & simplex. Ideo cognoscere Deum res in sua essentia, non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas, cum quadam distinctione existente in eo, in quo videntur, sed est videre eas sicut in causa, quod est videre eas in vna indistinctibili essentia, omnia vnit & eminenter continentur, & omnia perfecte representant. Et si aliquando inueniatur a sanctis diuinitatem, diuinam essentiam esse speculam, intelligendum est quantum ad aliquid, in quantum in ea videntur omnia, non autem quantum ad modum existendi rerum in speculo. Sed dupliciter potest intelligi, alia a Deo in ipso videri. Vno modo videtur res in diuina essentia solum, quantum ad esse quod in ipsa habent, & sic non accipimus hic: quia cum illud esse rerum nihil aliud sit quam esse diuinum, cognoscere sic res, est diuinum tantum esse cognoscere. Alio modo ut in ipsa diuina essentia, non solum videatur esse rerum quod in ipsa habent, sed etiam esse quod vnumquodque in seipso habet, in quantum diuina essentia rerum omnium, quantum ad omnia quae in ipsis sunt, est expressa similitudo: sicut si imago quae est in speculo, representaret omnia quae sunt in re, & esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis, videretur etiam res ipsa perfecte. Ex quo sequitur, quod dupliciter potest considerari, quod ab aliquibus dicitur Deum res alias intelligere terminatiue. Vno modo ut idem sit, quod intellectum diuinum extendi sua actione ad esse rerum, quod in seipsis habent, non terminatiue, sed mediatiue, & sic verum est ipsum intelligere res terminatiue. Alio modo videtur sic, quod immediate ipsum ad res terminari, secundum quod in seipsis sunt, ita quod non videatur esse eorum in alio cognito in quo represententur, & sic non intelligit eas Deus terminatiue, quia ad eas vni seipsis sunt, non terminatiue nisi secundario, & per diuinam essentiam, in qua videntur tanquam per ipsam representata. Quod autem dicitur Arist. 12. Met. tex. 5. Deum seipsum cognoscere, & non alia extra se, non obstat. Dicitur enim Deum intelligere aliquid extra se, duobus modis

ueniunt secundum naturam. Deo autem secundum suam naturam conuenit, quod sit aliorum causa. cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam, quod esse non potest nisi cognoscat aliquam causam, quod est aliud ab ipso. nihil enim sui ipsius causa est. ergo Deus cognoscit alia a se. Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum, quasi primo & per se notum: alia vero sicut in essentia sua visus. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradidit in 7. ca. de diuinis nominibus. Non secundum visionem singularis se immittit, sed secundum causae continetiam scit omnia. Et infra, Diuina sapientia seipsam cognoscens, scit alia. Cui etiam sententiae attestari videtur scripturae sacrae auctoritas.

potest intelligi. Vno modo, quia intelligit id quod est aliud ab ipso, & sic Deus intelligit aliquid extra se. Alio modo, quia cognoscit alia a se primo & per se, non autem in ipso Deo, & sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit, videtur esse essentiam suam, intelligit, & sic intellexit Arist.

Nam in ps. 101. de Deo dicitur, {Prospectit de excelso {suo suo} quasi de seipso excelso alia videns.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. Cap. 50.

Via vero quidam dixerunt quod Deus de alijs rebus non habet cognitionem, nisi vniuersalem, ut pote cognoscens, in quantum sunt entia, ex hoc, quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius: restat ostendendum, quod Deus omnes alias res cognoscit, prout abinuenit sunt distinctae, quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur, quod ex suprad-

spondit, quod non cognoscit alia, solum sed cognoscit se eorum primo cognitum, & c. quia si solum alia a se cognosceret, cognitio sua visus esset inter aliorum intelligentiarum cognitiones.

Potest etiam dici, quod si intelligeret alia a se, per mutationem ab intellectu sui ad aliorum intellectum, utique vilesceret, quia tunc transiret ab eo quod est nobilitas, ad id quod est ignobilitas.

Ad dubium ergo dicitur, quod quibus res, secundum quod in seipsis sunt, habeant esse distinctum a Deo, non tamen quia videntur in diuina essentia, imperfecto modo videntur, quando n. aliquid videtur in alio perfectissime, ipsum quantum ad omnia representante, ita quod per ipsum illud secundario terminatur ad esse proprium rei, tunc non cognoscitur imperfecte, imo perfecte, sed bene imperfecte cognoscitur, si aut illud non esset eius perfecta similitudo, aut in ipsa tantum similitudine sibi res inuenitur, & ad rem ipsam non terminaretur.

Aduertendum tamen cum dicitur, diuinam cognitionem terminari secundario ad res, quod per hoc non intendimus ponere ordinem in ipsa cognitione diuina secundum se, sed tunc inter cognitum, & est sensus: quod res alia sunt secundario obiecta diuinae cognitionis.

Super Cap. 50.

Quam determinauit Sanctus Thomas de obiecto secundario generali diuinae cognitionis secundum se, nunc de ipso quantum ad modum cognitionis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de modo se tenente ex parte obiecti: Secundo, de eo qui ex parte cognoscentis se tenet, cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem. Deus cognoscit res alias a se, prout ab inuenit sunt distinctae, declarat autem ipsam ex aliorum opinione. Nam fuit quorundam opinio, quod Deus de alijs rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem, ut pote cognoscens illas in quantum entia sunt, eo quod naturam entis per sui cognitionem apprehendat. de qua opinione in fine huius cap. pertractabitur. Nos autem dicimus, quod Deus res alias cognoscit, non solum quantum ad praedicata, quae in quibus conueniunt, sed etiam prout abinuenit sunt distinctae, quantum ad propria quibus vna res ab alia distinguitur, & hoc est cognoscere res secundum proprias rationes. Probatur autem conclusio, supposito quod Deus sit causa omnis entis, siue mediatiue, siue immediatiue, quod infra plenius ostendetur, & primo sic.

Deus cognoscit seipsum, & omnes causas medias, quae sunt inter ipsum & rem quamlibet, ergo de rebus habet propriam cognitionem secundum quod sunt abinuenit distinctae, probatur antecedens, nam quod Deus seipsum perfecte cognoscit, ostensum est

P. p. q. u. artic. 6. Opinio Aug. Tracta. Metaph. c. 6. & comm. 11. Meta. c. 6. q. 1.

D. 472.

Lib. 2. c. 11.

sum est supra, quod autem alias causas intermedias, ostenditur, quia cognitio seipso, cognoscit quod ab ipso immediate est: quo cognito cognoscit iterum quod ab illo mediate est, & sic vsque ad vltimum effectum cum omne secundae causae ab ipso procedant, consequentia etiam probatur, quia cognita causa, cognoscitur eius effectus, & sic cognitio Deo, & omnibus causis intermedijs, cognoscitur quicquid est in re, hoc autem est cognoscere communiam & propria rei, & sic habere propria, & completam, & distinctam cognitionem de re.

Lib. 2. c. 11.

Est aliquatenus, & infra plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa cognoscitur eius effectus, quicquid igitur est in quacunque re, potest cognosci cognitio Deo, & omnibus causis medijs, quae sunt inter Deum & res. sed Deus seipsum cognoscit, & omnes causas medias, quae sunt inter ipsum, & rem quamlibet, quod enim seipsum perfecte cognoscit, iam ostensum est: seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est, quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est, & sic de omnibus causis medijs, vsque ad vltimum effectum. ergo Deus cognoscit quicquid est in re, hoc autem est habere propria, & completam cognitionem de

Cap. 47.

Circa istam propositionem, Cognita causa cognoscitur effectus: notandum quod habet veritatem duobus conditionibus intellectus, loquendo de causa per se. q. cognoscitur quantum ad illud, secundum quod est causa effectus. secundo quod cognoscatur formaliter in quantum causa. Propter defectum primi, si cognoscatur ignis quantum ad siccitatem solis, non propter hoc cognoscitur calidum ab ipso productum, sub ratione calidi, quia non cognoscitur quantum ad illud quo ignis est causa calidi. Propter defectum secundi, cognitio ignis quantum ad caliditatem, quae est causa huius calidi, si ipsum non cognoscatur ut causam huius calidi, non propter hoc cognoscitur hoc calidum, ex cognitione caliditatis causae. Quia autem Deo omnes causas rerum, quantum ad illud quo sunt causae, & ipsae esse rerum causas, cognoscit, ideo ex cognitione causarum omnium, res omnes distincte cognoscit.

Secundo, Deus est causa rerum per intellectum, quia vnumquodque agit in quantum est actu, & esse Dei est eius intelligere. ergo cognoscit res distincte, probatur consequentia, quia omne agens per intellectum habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem, eo quod cognitio facientis determinat formam facti. Sed dupliciter videtur ista ratio deficere. Primo, quia si hoc, quod esse Dei est suum intelligere, sequitur Deum agere per intellectum, ergo vbi esse causae non erit suum intelligere, illa causa non agit per intellectum. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis, & sic homo nullo modo per intellectum agit. Secundo quia illi qui primam opinionem tenent, possent dicere, quod Deus est omnium causa quantum ad esse tantum, ideo sufficit, quod habeat tantum cognitionem rerum in quantum sunt entia.

Respondetur ad primum, quod illa non est ratio adaequata, quare aliquid agit per intellectum, quia si suum esse sit intelligere, ideo non oportet ut negatio illius causae sit ratio, quare aliquid per intellectum non agit. illa enim Arist. propositio intelligitur eorum de causa adaequata & propria, sed est ratio gratia materiae concludens in Deo. Si enim vnumquodque agit, in quantum actualiter existit, quia existere est conditio necessario requisita ad hoc ut aliquid agat, sequitur cum existere Dei sit suum intelligere, quod Deus agit in quantum intelligit, ita quod intelligere est conditio necessario requisita ad hoc ut agit.

Sed tunc maius in surgit dubium. Aut n. accipitur intelligere formaliter in quantum intelligere est, aut materialiter quantum ad illam entitatem quae est intelligere. Si formaliter, tunc falsum subsumitur, quod esse Dei sit formaliter intelligere, imo formaliter distinguitur, & diuersis conceptibus a nobis intelligitur. Si materialiter, non magis sequetur, quod Deus agit in quantum intelligit siue per intellectum, quod agat in quantum est in actu siue per intellectum, quia sicut intelligere est idem materialiter in Deo quod esse, ita & intelligere.

Respondetur, quod accipitur intelligere formaliter ex parte rei, & non tantum materialiter: hoc enim habet proprium intelligere in Deo, quod est formaliter idem cum esse diuino, eo quod vniuersam a qualitate dicatur esse enim est vltima actua-

litas Dei, ut est in genere entium: intelligere autem est eius vltima actualitas, ut est in genere intelligibilium: genus autem entis in Deo, & genus intelligibilis est formaliter idem, cum Deus sit & esse subsistens immateriale, & intelligere subsistens, hoc autem alijs, quae sunt in Deo non conuenit, cum non dicat ex se vltimam actua-

litem, licet & ipsa subsistentia sine, unde non sunt idem formaliter cum ipso esse in quantum est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet, si agit in quantum est in actu, quod agat in quantum est iustus. Potest secundo responderi, quod esse Dei quo intelligitur subsistere, dupliciter considerari potest. Vno modo absolute ut actualitas essendi: alio modo ut formale principium contentium rerum a Deo producibilium. Si primo modo accipitur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si vero accipitur secundo modo, sic est formaliter intelligere, quia in Deo continetur res virtualiter sicut

in agente per cognitionem, non autem sicut in agente per naturam. In huiusmodi autem agente principium agendi est cognitio sicut habitualis: ideo cum in Deo non sit habitualis cognitio, sed sicut actualis, principium agendi in Deo est ipsum intelligere: hoc ergo secundo modo accipit esse S. Tho. non autem primo modo. Nam per esse hoc modo sumptum, Deus est in actu rerum ab ipso producibilium.

Ad secundum dicitur, quod ratio supponit Deum esse causam rerum, non tantum in quantum entia sunt, sed etiam in quantum talia entia: quod inferri probandum erit.

Tertio, Deus intelligit causando res, distinctionem omnium rerum, ergo cognoscit res ut distinctas, patet consequentia, quia nisi ut distinctae sunt, eas cognosceret, non intenderet per cognitionem, distinctionem earum antecedens vero probatur. Aut rerum distinctio est a causa, aut ab agente per necessitatem naturae, aut ex aliqua causa intelligente particulari, aut ex intentione primae causae, quae est Deus. Non primum, quia certum habet ordinem non secundum, quia natura determinatur ad vnum, & per consequens, agens per necessitatem naturae, non potest intendere multa in quantum sunt distincta. Vnde & Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit, rerum distinctionem considerare: non tantum, quia omnis huiusmodi causa est, de numero causarum distinctorum. Ergo quartum, quod erat intentum.

Sed occurrit dubium, circa id quod dicitur, quod res per naturam, non posse intendere multa in quantum sunt distincta. Nam intentione animalis generantis aliud animal, videtur ferri ad multas partes animalis, quum eas ordinate producat, & diuersarum complexionum. Si dicat, quod non intendit illas, nisi ut ex ipsis constituitur vnum animal, non autem ut distinctae sunt: eodem modo dicitur, quod agens per intellectum, non intendit plura ut distincta sunt, sed ut in vno quodam ordine conueniunt vniuersi. Respondetur, quod agens per necessitatem naturae, intendit vnum simpliciter, quantum ad primam intentionem naturae: plura autem & distincta secundario, in quantum illa ad vnitatem illius, quod principaliter intendit, necessaria sunt, ita quod nullo modo intendit illa ut distincta sunt, licet intendat distincta secundaria intentione agens autem per intellectum, licet multa possit intendere ut in vno ordine conueniunt, potest tamen etiam plura intendere ut distincta sunt, intendendo eorum distinctionem, & vnumquodque secundum propriam rationem, in quantum ex distinctione aliorum ut distincta sunt, vnum ordinem resultat, aut est ab alijs ordinem. Non est ergo dicitur inter naturam & intellectum, quasi intellectus possit plura intendere, natura autem nullo modo sed quia si natura aliquo modo plura intendat, quae partis rationem habent, non intendit illa,

8. Physico. text. c. 6. 77.

si singularia sunt, curam gerat. Si quis autem uellet sustinere de mente Comentariorum, esse propter adductas auctoritates, quod Deus de rebus propriam & distinctam cognitionem habeat, posset primo dicere, qd in Com. 52. 12. Meta. intellexit, qd cognoscit entia in quantum entia sunt, cognoscendo se ipsum, quia alia non cognoscit di-

Rationes ad inquirendū, qualiter mundo intellectuum sit in intellectu diuino. Cap. 51.

Ed ne multitudo intellectuum in intellectu diuino, compositio nem inducat, inuestigandus est modus quo ista intellecta sunt multa.

1 Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia diuina, & sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est re motum, aut essent superaddita essentia diuina, & sic est in Deo aliquod accidens, quod supra h

† Cap. 31.

Super Cap. 51.

† Cap. 23.

Scio, qd sit modus ex parte rei cogniti, quo Deus alia a se cognoscit: restat inuestigandum, quis sit modus ex parte cognoscentis.

Circa hoc autem duo facit S. Thomas: Primo, agit de modo ex parte medii cognoscedi: Secundo, ex parte ipsius cognitionis, c. 54. Circa primum duo facit. Primo quosdam excludit falsos modos. Secundo, quis uerus sit modus ostendit, cap. 52.

Q V A N T U M ad primum, tres modos excludit, tripliciter enim falso possumus intelligere Deum multa cognoscere, aut scilicet, ponendo in intellectu diuino multitudinem intellectuum habere esse distinctum, aut ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse, Deumq; per illas intelligere, aut ponendo ipsas habere esse in intellectu creato, & sic per ipsas Deum intelligere. Quapropter ad excludendum istos istas imaginationes, tres ponuntur conclusiones. Prima & secunda, ponitur in hoc cap. Tertia, cap. seq.

P R I M A itaq; conclusio est. Multa a Deo intellecta, in Deo distincta esse non habent. Probatur: Aut ista intellecta essent idem quod diuina essentia, aut essent illi superaddita. Non primum, quia tunc in essentia diuina aliqua esset multitudo, scilicet intrinseca. Nec secundum, quia in Deo esset aliquid accidens, ergo & c.

Aduerte, qd si multa haberent esse distinctum in Deo, & eent idem realiter cum essentia, non possent ad ipsam essentiam comparari, nisi tanquam eius partes essentielles: & sic ipsa essentia non esset simplex, sed ex partibus composita, ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit S. Tho. quod poneretur in eo multitudo, scilicet partium essentialium.

S E C U N D A conclusio est. Non possunt etiam poni hmoi forma intellecte per se existere, ut per eas diuinus intellectus intelligat, ut Plato ad euitanda dicta inconuenientia posuit.

P R O B A T U R primo, Formæ rerum naturalium sine materia esse, quo scilicet modo sunt actu intellectæ.

Cap. 21.

Aduerte, qd quibus Comen. 7. Metaph. com. 21. & 34. teneat (ut superius diximus) materiam cadere in diffinitione rerum naturalium tantum, ut id quod essentiam deserit, non tanquam de essentia rei: teneat tamen S. Tho. pp. q. 7. ar. 4. & 7. Meta. lect. 9. & in tractatu de Ente & essentia cap. 2. materiam esse partem quiddam rei materialis, tum quia diffinitio rerum naturalium materiam & formam continet, nec ponitur materia in ea tanquam additum essentia: quia illud est proprium accidens, diffinitio per additum entium, aut etiam formarum que sunt partes

tum quia materia est de essentia omnium indiuiduorum naturalium, tum quia hæc Arist. intentio esse uidetur, qui 8. Metaph. 15. & 16. ponit differentiam inter quidditatem compositorum & simplicium quantum ad unitatem, qd compositorum diffinitio est una, quia ex actu & potentia naturæ esset fieri unum, simplicium autem quidditates seipsis habent unitatem, eo qd forma dumtaxat sint.

Nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur: quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem: nam cum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset: qd ad perfectionem sui intellectus requirit, sequeretur qd sua perfectio in intelligendo, ab alio dependere, & per consequens in essendo: cum suum esse sit suum intelligere: cuius contrarium supra ostensum est.

I t e m, Cum omne quod est prater essentiam suam, sit causatum ab eo, ut infra ostendetur, necesse est si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse: ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra ostendetur, ergo Deum intelligere hmoi intelligibilia, pexigitur ordine naturæ ad hoc, qd huiusmodi intelligibilia sint. non igitur per hoc Deus intelligit

intellectus diuini requiritur, ut multitudinem rerum intelligat, ergo si formæ per quas intelligit, sunt extra ipsum, oportet ut ab alio perfectione sue intellectiois dependeat.

Hic notanda sunt duo. Primum est, quod non inquit S. Tho. absolute perfectionem diuini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed quoniam hoc ad perfectionem sui intellectus requiritur, perfectio enim diuina intellectiois simpliciter dependet ex perfectione primi intellectus, quod est diuina essentia: sicut & in omnibus aliis uirtutibus perfectio operationis attenditur in comparatione ad primum & principale eius obiectum, sed uerum est quod ad perfectionem diuini intellectus exigitur, ut sua intellectio non solum ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat, id est, ut habeat in se, unde se ad rerum extendat multitudinem, cum quia tanto intellectus perfectior est in intelligendo, quanto ad plura se extendit, tum quia non esset perfecta cognitio causæ, nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est, quod intellectus perfectionem dependere ab illis formis subsistentibus, dupliciter potest intelligi. Vno modo tanquam a forma eliciente actum intelligendi, eo modo quo intellectio nostra a specie intelligibili dependet. Alio modo tanquam ab obiecto immediate actum intelligendi terminante, eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet a conceptu per intellectum formato & producto. Vtrumque igitur modo concurrant formæ intellectæ ad perfectionem intellectus, non potest diuini intellectus perfectio ab illis dependere, cum quicquid est in Deo, perfectissimum sit ex se.

Sed tunc occurrit dubium. Nam non est intelligibile, quod aliqua operatio possit esse aut intelligi, absque termino operationis suo modo, cum omnis operatio ad aliquid obiectum terminetur: si ergo Deus rem intelligit quantum ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi absque re quæ intelligitur. ergo a re extrinseca de necessitate diuina dependet intellectio, & sic etiam non poterit inueniens intellectio nem diuinam dependere tanquam ab obiecto ab illis formis subsistentibus.

Ad huius euidentiam considerandum primo, qd aliter loquendum est si ponamus Deum alia a se in sua essentia uidere, & aliter si ea in seipsis abstracta & subsistentia, ut actu intellectæ deum intelligere ponamus. Nam primo modo, res se habet ut secundario intellectæ,

† Cap. 41.

† Lib. 10.

† Lib. 23.

† 23. & 24.

Similia inueniuntur Comen. c. 67. Metaph. 12. c. 51.

intellecta, diuina autem essentia ut primo & per se intellectu, & quia operatio intellectus specificatur & perficitur ex primo & per se obiecto, non autem ex his quæ in primo & per se obiecto uidentur, ideo non oportebit perfectionem diuini intellectus dependere ab aliis, licet alia uideat in seipso. Si autem ponamus Deum intelligere res tanquam per se subsistentes, actu intellectas, non tanquam cõcentras in diuina essentia, tunc habebunt rationem primi & per se intellectus, & ideo perfectio intellectus in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secundo pro maiori declaratione: quod cum intellectum in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit. Considerandum secundo pro maiori declaratione: quod cum intellectum in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit. Considerandum secundo pro maiori declaratione: quod cum intellectum in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

S E C U N D O, Si Deus per formas intellectas subsistentes extra ipsum, posito quod essent, intelligeret, sua perfectio in intelligendo ab alio dependere, & per consequens in essendo, quum suum intelligere sit suum esse, probatur consequentia, quia ad perfectionem intellectus diuini requiritur, ut multitudinem rerum intelligat, ergo si formæ per quas intelligit, sunt extra ipsum, oportet ut ab alio perfectione sue intellectiois dependeat.

Rationes quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est in intellectu diuino. Cap. 52.

X eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod

Similia inueniuntur Comen. c. 67. Metaph. 12. c. 51.

Lib. 2. c. 1.

ita quod intelligit quidem Deus multa intellecta, quantum ad eorum proprias essentias & naturas, sed tamen non requiruntur ad perfectionem sui diuini intellectus, quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in Deo, & sic non perficitur diuinus intellectus ab aliquo alio a se.

Ad dubium ergo dicitur, quod de intellectu diuina qua Deus intelligit hanc rem, puta lapidem, dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad ipsam intellectio nem absolute secundum suam naturam consideratam. Alio modo in quantum est huius intellectio. Si primo modo consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed ab absq; ea potest intelligi, quia non a lapide specificatur, sed ab essentia diuina primo & per se intellecta: potest autem intelligi unumquodq; absque eo quod non est de ratione eius. Si secundo modo, sic non inconuenit diuinam cognitionem ab obiecto extrinseco dependere. Cum enim dico diuinam intellectio nem ut intellectio nem lapidis, dico ipsam cum habitu dine rationis ad lapidem: modo non est inconueniens aliquem respectu rationis intellectum in Deo; a creatura dependere in ratione termini, & sine ea intelligi non potest: sicut non potest intelligi Deus, quod sit dominus creaturæ non intellecta creatura.

T E R T I O, Deum intelligere præxigitur ordine naturæ ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint, si inquam ponantur subsistere, ergo non per hoc multa intelligibilia intelligit, quod per se existant extra eum, probatur antecedens, quia necesse est huiusmodi formas esse a Deo causatas, cum omne quod est præter essentiam suam, sit ab ipso causatum, ut infra ostendetur: rerum autem causa est per intellectum, ut etiam ostendetur. Aduertendum, qd dicit S. Tho. Deum intelligere hæc intelligibilia, præxigi ordine naturæ ad esse ipsarum, non aut dixit ordine temporis, quia possent quidam ab æterno esse productæ, & sic

unū non esset prius altero duratione: semper tñ necesse est ut ordine naturæ præcedat, quia causa naturaliter est prior suo effectu.

Q V A R T O, Sequeretur, qd intellectus Dei esset in potentia, & ipsa similiter intelligibilia essent intellecta in potentia, & sic indigeret aliquo reducete in actum: probatur consequentia, quia tunc tñ intellectus est in actu, quando actu informatur intelligibili, & intelligibile in actu quando est unū cum intellectu. quado autem sunt separata, utrumq; est in potentia, sicut patet etiam in sensu & sensibili.

1 Nam sic intellectus diuinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab alio quo posteriori intellectu: quod etiā est impossibile. sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita & quæ in rebus sunt. unde & ad etiæ prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præxigitur intelligere diuinum per quod Deus est causa.

2 Sequeretur etiam intellectum diuinum esse in potentia, quia sua intelligibilia non sunt ei coniuncta: sicut etiam unicuique est propriū esse, ita & propria operatio: non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualē exequatur: sed ipsemet intellectus apud quem dispositio inuenitur: sicut unūquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundum intellectum, non poterit esse qd intellectus primus multitudinem cognoscat.

est tamen actu respectu eorum, quæ non intelligit. Q V I N T O, intellectum oportet esse in intelligente, ergo non sufficit ponere formas intellectas extra Deum ad hoc ut intelligat.

Super Cap. 52.

Eritia conclusio est, Non potest poni multitudo intelligibilium in alio intellectu præter diuinum, ad hoc ut a Deo intelligantur, probatur eisdem rationibus quibus probata est præcedens conclusio.

1 Tum inquam, quia diuinus intellectus quantum ad aliquam suam operationem dependet ab aliquo posteriori intellectu: tum quia sicut rerum subsistentium, ita & rerum que sunt in alio, Deus est causa per intellectum, & sic oportet, quod intelligere Dei, earum esse præcedat naturaliter.

2 Tum quia diuinus intellectus esset in potentia: tñ quia non potest esse quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, scilicet formam habendo intelligibilem, & alius exequatur, sed oportet ut idem disponatur & exequatur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

Aduerte, quod uoluit comparare Sanctus Thomas essentia rei & formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse & intelligere. sicut enim unicuique est propriū esse, ita & propria operatio. Ideo quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem. essentia autem quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existentem res est: ideo & forma quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligente. Quomodo autem formam quæ est principium operationis, oportet esse in operante, inferius ostendetur.

Lib. 2. c. 13. & 24.

Tho. cont. Gent. H a Super

Super. Cap. 55.



Xclusis falsis modis quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit S. Thomas uerum modum. Circa hoc autem duo iacet. Primo, uerum modum ponit; Se

cundo, ipsum declarat cap. 54.

QUANTVM ad primũ, ponitur hæc conclusio.

¶ Deus intelligit multa per hoc, quod essentia diuina, quæ est species intelligibilis diuini intellectus, & uerbum diuinũ, est omnium similitudo.

¶ Ad huius autem manifestationem, ex modo & conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus diuini inuelligandum. Quantum ad nostrum intellectum, tria notat. Primum est, quod res a nobis intellecta, est in intellectu nostro per speciem suã, per

quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam, non quod intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, & habet habitudinem ad rem quæ intelligitur ex eo, quod species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectæ.

¶ Aduerendum, quod sicut scientia dicitur aliquid absolute, connotando respectum ad seibile, ita operatio absolute quodam dicitur, sed importat etiam habitudinem ad obiectum, siue sit transiens, siue immanens, omnis enim operatio est ad aliquid obiectum terminata. quia autem operans ex aliqua forma operatur, quæ est aliquo modo similitudo obiecti ad quod operatio terminatur, ideo ad illud operatio tanquam ad obiectum, respectum importat cuius operationis principium est similitudo: propter hoc assignat rationem S. Tho. quare intelligere dicitur habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit, est eius similitudo. Intellectus enim qua lapis intelligitur, ideo ad lapidem terminatur, & ad ipsum respectum dicitur, quia a similitudine lapidis elicitor.

SECUNDVM quod notat est, quod intellectus noster forma quam habet, necessario in intelligendo, conceptionem quandam in seipso format: quæ etiam dicitur intentio intellectæ, eo quod indifferenter intelligat rem præsentem & absentem, ut etiam imaginatio facit, & intelligat rem a materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non existit, in quo imaginationem sperat, quod non possit esse, nisi sibi prædictam intentionem formaret. differt autem conceptio ipsa a specie intelligibili, quia est quasi terminus intellectæ, species autem est principium.

TERTIVM est, quod etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut & species intellectualis, quia unumquodque quale est, talia operatur, species autem quæ est principium intellectæ, & conceptus, est similitudo rei intellectæ, ex quo sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem rem intelligit.

¶ Aduerendum pro hoc ultimo dicto, quod dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectæ. Uno modo materialiter in quantum est res talis nature, puta qualitas aut accidens intellectus. Alio modo, in quantum est rei similitudo & intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra, dum conceptionem intelligit, sed secundo modo: in utrumque fertur, iuxta illud Aristotelis de memoria & reminiscencia. Idem motus est in imaginem, & in id cuius est imago. & quia non cognoscitur ipse conceptus in quantum res est dum primo producit, sed tantum ut rei similitudo, quia ad hoc tantum formatur ab intellectu, ut in ipso res intellecta uideatur: ideo absolute, inquit, Sanctus Thomas, quod intellectus formando huiusmodi conceptionem, rem intelligit cuius est conceptio, & quod est quasi terminus; non autem simpliciter terminus: quia non terminatur ad ipsum ultimam intellectæ, licet sit immediatus terminus & proximus. Ex istis in nostro intellectu consideratis, fertur, quod intellectus diuinus nullam quidem alia specie intelligit quam diuinã essentia: sed tamen

Quomodo multitudo intellectõrum sit in Deo. Cap. 53.



Remissa autem dubitatio facilius solui potest, si diligenter inspicatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et ut ab intellectu nostro ad diuinum intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus: considerandum est, quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet, quod species eius sit in intellectu nostro per quam sit intellectus in actu: existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam

fua essentia est similitudo omnium rerum: ex quo sequitur quod conceptio intellectus diuini prout seipsum intelligit, non solum sit similitudo Dei intellectæ, sed etiam omnium eorum quorum diuina essentia est similitudo, & ob hoc multa a Deo intelligi possunt. Vult ergo S. Tho. ex hoc habere, quod non ideo multa intelliguntur a Deo,

quia in ipso habeat esse distinctum, & sic compositionem in ipso faciant: sed quia unum esse in Deo habent, quod est diuina essentia, & diuinum uerbum omnia representans.

¶ Norandum autem, quod cum dicitur hic, conceptione & uerbum diuinum esse omnium similitudinem, non accipitur uerbum ut est secunda persona diuina, quia nondum de Trinitate mentio facta est: & cum philosophis hoc loco disputat S. Th. contra quos nihil ualere huiusmodi declarationem, unde per uerbum, hoc loco intelligitur id,

ut rem præsentem & absentem in esse reali. Secunda est, ut obiectum habeat esse abstractum a conditionibus materialibus, quod non conuenit rei materiali nisi esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem a materia.

Sed circa istas causas non parum dubietatis insurgit. Aut enim diuini accipiendæ sunt, ita quod a natura ipsa se sufficiens causa sit huius necessitatis, aut coniunctim, ita quod amba simul concurrant. Si primo modo, sequitur primo, quod sicut intellectus format uerbum intelligendo, ita & imaginatio imaginando, quia in hoc conuenit intellectus cum imaginatione ut dicitur hic S. Tho. quod indifferenter intelligit rem præsentem & absentem: quod in non inuenitur in doctrina S. Th. cum hoc tanquam peculiare tribuat intellectui. Sequitur secundo, quantum ad secundam causam quod unus angelus intelligens aliu per speciem intelligibilem, non formabit de illo conceptum, quia se habet esse immateriale & abstractum. Si secundo modo, quia uidelicet, oportet ut obiectum sit præsens intellectui, & a conditionibus materialibus abstractum, non erit uniuersaliter uerum, quod intellectus in omni intellectatione format uerbum, quia quia species intelligibilis est ipsum obiectum, sicut & talis intentio intellectæ: est enim eius similitudo sicut illa, & est præsens intellectui, & abstracta a materia, & sic ipsa sufficit ad intelligendum: tum quia erit tantum uerum in rebus materialibus, quæ indigent abstractione a materia, non autem in immaterialibus.

¶ Ad euidentiã huius difficultatis considerandum est, quod cum omnis operatio importet ordinem ad obiectum, de ratione autem obiecti ut est obiectum, sit, ut terminet operationem, necesse est ut operatio in actu habeat obiectum aliquo modo in actu, ut remanens suum, sicut calefactio in actu requirit calorem in actu ad quem terminetur, non sufficit autem ut obiectum sit in actu, nisi sit etiam debite præsens operanti. Quam rimecumque enim coloratum sit actu, non poterit uideri, nisi sit præsens & propinquum conuenienter uidenti, eo modo quo est in actu. Verum tamen, non omnis potentia eodem modo præsentiam sui obiecti requirit. Aliqua enim requirit præsentiam, & propinquitatem sui obiecti, secundum esse naturale, uel localem uel temporalem, sicut sensus exterioris: non enim fertur sensus uisus nisi in id, quod secundum esse naturæ, & coloratum

D. 751.

coloratum est, & localiter uisui appropinquat, cum quadam rament distantia, eo quod in rem absentem sensus exterior non feratur. Aliqua uero non requirit præsentiam secundum esse naturæ, sed requirit præsentiam secundum spirituales quædam modum, quæ est præsentia in esse obiectiuo, eo quod indifferenter feratur in rem præsentem & absentem

realiter, & in rem existentem secundum esse naturæ & in rem non existentem, sicut accidit in imaginatione. Non enim ad hoc ut imaginemur Iulium secundum Pontificem in sua sede Romæ esse, necesse est ut Romæ in sede sit, neque necesse est, ut ipse sedes, nobis existens sit secundum esse naturæ, sed sufficit ut imaginationi spirituali quodam modo appareat, & secundum esse imaginatum. Et quia huiusmodi esse non conuenit rei extra potentiam, necesse est ut intra potentia tale esse obiectum habeat. Propter hanc quoque præsentiam obiecti, necesse est in potentia cognoscituius, ut obiectum per modum forme, potentia coniungatur, ita quod ex potentia & obiecto fiat unum, quantum enim coloratum præsens esset uisui, si tamen per speciem suam illi non inueniret, non esset eius uisio.

¶ Similiter ergo ex parte intellectus requiritur quod res intellecta sit in actu aliquo modo, in quantum terminans actum intellectus, & sit præsens intellectui, non quidem secundum temporalem aut localem propinquitatem, quia indifferenter apprehendit rem præsentem & absentem quemadmodum imaginatio (siue enim res sit, siue non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere) sed secundum esse obiectiuum, intra ipsum intellectum existens, & quod uniat intellectui per modum forme, aut per se, aut per sui similitudinem. Ratione ergo primi, requiritur conceptio per intellectum formata, dum res & quidditates materiales apprehenditur, quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione a conditionibus materialibus & indiuiduantibus, quod modo actu esse non potest extra intellectum, ideo ut actu sit (quod requiritur si debet actu obiectum esse, & operationem intellectus terminare) necesse est ut per intellectum constituatur in tali esse abstracto, & immateriali: quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus uerbum & intentionem intellectam. Ratione uero secundi, ex eo, inquam, quod obiectum in actu positum, debet esse potentia debite præsens, aut in esse naturali, aut in esse intentionali, & obiectiuo terminante intellectationem per modum termini intrinseci, necesse est ut de omnibus quæ intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cum enim rei existentiæ nihil faciat ad intellectationem quidditatis & nature, & sic realem præsentiam non requirit intellectui, eo quod intellectus indifferenter feratur in rem sue sit, siue non sit, necesse est ad hoc ut obiectum præsens sit intellectui sufficienter, quod ipsi sit intrinsece præsens obiectiue & sic actum intellectus terminet. Quantumcumque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, & per speciem suam sit intellectui unita, si non fit actu præsens intellectui in esse obiectiuo, & terminatio cognitionis (quod fit per conceptionem intellectus) non intelligitur: quia secundum uerbum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter præsens intellectui ut sit actu obiectiuo, & terminus operationis intellectualis: Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licet enim ueritas intellectus requirit ut ita sit in se sicut intellectus intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum non facit obiectum sufficienter præsens intellectui.

¶ Ex istis, sex deduco conclusiones.

¶ Prima est. Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter, nisi formando conceptum. patet, quia nihil intelligit per essentiam intelligibilem in ipso existentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam a rebus. Vnde dicitur tertio de anima, quod intelligit se sicut & alia, per consequens nihil sibi sufficienter præsens in ratione obiecti ad quem terminantis: ideo necesse est ut per conceptum fiat sibi præsens.

¶ Secunda est, Speciali ratione in intellectatione rerum materialium necesse est ut intellectus noster formet conceptum, quia uidelicet obiectum ut terminatum actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cum non sit abstractum a materia extra intellectum, terminet autem secundum quod est abstractum a materia.

¶ Tertia est. Angelus cognoscendo se, format uerbum, consideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro: licet enim non oporteat ut fiat actu intellectualis per abstractionem a materia, cum sit immaterialis, siquidem suo intellectui præsens ut principium intellectationis, oportet tamen ut fiat præsens in esse obiectiuo terminante intellectationem, cum ipsa essentia angelus est principium, cum idem non sit principium, & terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur hoc, quia quarto huius cap. dicitur quod intentio intellectæ in angelis non est eorum substantia: & loquitur S. Tho. quando angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum

formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia de Potentia quaestio 9. artic. 5. Et Veri. quaest. 4. artic. 2. tenet Sanctus Thomas, quod intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui.

¶ Quarta est. Angelus cognoscendo alia a se per speciem intellectualem, format uerbum, quia ut necesse est ut fiant ei præsentia obiectiue & terminatiue, cum non sint in ipso nisi per speciem quæ est principium intelligendi, non terminus & obiectum: aut etiam necesse est ut in actu fiant in esse obiectiuo ut materialibus, licet enim angelus non abstrahat species a rebus materialibus, sed sint illi congenitæ, ex ipsis tamen speciebus format conceptus in quibus sunt ipsæ quidditates materiales abstractæ a materia, tanquam intellectationem terminantes.

¶ Quinta est. De beatis potest utrumque sustineri, scilicet & quod forment uerbum in quo diuinam essentiam intuentur, & quod non forment. Primum, potest sustineri, quia cum uerbum siue conceptus sit terminus intrinsecus intellectationis, sicut beati producant intellectationem qua Deum uident, ita necesse est, ut terminum intellectationis producant, quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia prima pars. quaest. 27. artic. 1. inquit S. Thomas, intra omnem intelligetum, ex eo quod intelligit, procedere aliquid quod est conceptio rei intellectæ, Et de Potentia quaest. 9. artic. 5. dicitur, quod conceptio est absolute de ratione eius quod est intelligere: ex quo concluditur in diuinis esse huiusmodi uerbum & conceptum. Nec obstat quod secundum eius uisio diuinã essentia per nullam similitudinem creatam representari potest. Diceretur enim quod hoc est uerbum de similitudine quæ est species intellectus, & de similitudine quæ est species expressa, siue conceptio a specie creata producta, non autem de similitudine expressa a forma increata & infinita, qualis est diuina essentia, sicut est de uerbo quod a diuina essentia accuante intellectum beati per modum speciei intellectualis, est expressum & productum. Nam species intellectualis & uerbum, ab ea expressum habent rationem unius perfecti, & totalis representatiui rei intellectæ intellectui. Non obstat etiam, quod uisio beata dicitur uisio immediata diuinæ essentia, medium autem in quo tollit immediationem cognitionis, ut dicitur 4. Sent. d. 49. q. 2. artic. 1. ad 1. dicitur enim, quod medium extrinsecum a cognoscente, & omnino extraneum a cognitionis actu tollit immediationem cognitionis, & de hoc intelligitur dictum, S. Thomæ, non autem medium intrinsecum cognoscenti, & intrinsecum cognitioni, ueluti completiuum ipsius, quia tale computatur tanquam unum quoddam cum ipso actu, sicut terminus linearum cum linea: tale autem medium est conceptio & uerbum intellectus. Secundum quoque sustineri possit, dicendo quod sicut beatus per nullam aliam speciem diuinam essentiam uidet, quam per ipsammet essentiam, ita per nullum aliud uerbum, quam per uerbum diuinum, quod & diuina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, & tanquam intentio intellectæ, qua beatus, & Deum & omnia alia uidet. Ad dicta uero S. Tho. dicitur, quod loquitur de intelligere naturaliter nature intellectuali conueniente, non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem & infinitam. Capreolus in primo. d. 27. q. 2. tenet, quod uisio beatifica terminatur ad unicum uerbum habitum de obiecto beatifico essentialiter in actu, plura autem uerba de attributis uel creaturis in Deo uisus habitualiter habet. Vnde aliquando plura, aliquando pauciora format. In 4. uero dist. 49. q. 5. dicit communiter teneri quod beati non habent aliud uerbum quam uerbum diuinum, propter intimam præsentiam

eius ad intellectum beatum; & quod utraque pars probabilis est, sed quod S. Thomas videtur tenere quod sic.

¶ Sexta est, quantum est ex assignatis causis. Deus cognoscendo se & alia, habet quidem uerbum & intentionem intellecta, qua suo intellectui id quod intelligitur representatur, non tamen ab essentia realiter distinctam, & ratione assignanda in ferius quarto libro, quia scilicet, intelligere & esse in ipso sunt idem.

Cap. 2.

† Cap. 46.

¶ Ad dubium ergo dicit, quod illa causa necessitatis conceptus ad intelligendum, diuinitatem accipi possunt, ut unaquaque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed una respectu aliquorum, alia respectu aliorum, possunt etiam accipi communem in aliquibus, scilicet respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicet obiecti, causat necessitatem conceptus respectu omnium, quae non sunt intellectui coniuncta in esse obiectiuo & terminatio, etiam si secundum se sint intelligibilia; secunda uero scilicet, non actualitas obiecti, in esse intelligibili & obiectiuo, est causa huiusmodi necessitatis respectu rerum materialium; & per consequens respectu ipsarum utraque causa concurrit.

¶ Cum autem obicitur, primo quod ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum, dicitur quod aliquando imaginatio fertur in rem extra per fantasiam representatam, aliquando uero fertur in idolum suum tanquam in rem ueram, cum secundo modo imaginatur, non est necesse ut aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspicit, cum illi sit intima, & habeat esse imaginabile in ea: Si aut nec intellectus cum terminatur ad ipsum conceptum, secundum se format conceptum de ipso conceptu, quando autem primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem, & uerbum non format, quia conceptus & uerbum interius proprie ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitatum ut ratione participat, sed format idolum quoddam proportionale uerbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extra inspicit, & per quod res ad extra sit actu praesens imaginationi in esse obiectiuo.

Nec hoc ex me tantum dixerim, sed ex doctrina S. Thom. prima p. quaest. 85. art. 2. ad 3. & Quod. 5. q. 5. art. 2. ¶ Quod secundo obicitur, quoniam uisus angelus alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis, iam dictum est quod illa causa non est uniuersalis, sed tantum respectu rerum materialium: alia tamen causa etiam in rerum immaterialium cognitione saluatur, ut diximus. ¶ Quod obicitur tertio, quia species intelligibilis sufficit ad intellectionem, dicitur ex doctrina S. Tho. praesertim de potentia quaest. 9. art. 5. quod licet species in intelligibilis sit immaterialis, & intellectui praesens aliquo modo, non tamen est in actu per modum obiecti terminatis actum, nec per ipsam obiectum est actu praesens in actu obiectiuo, sed tantum in habitu: tum quoniam si per ipsam obiectum esset in actu quantum ad esse obiectiuum, tunc habens speciem semper intelligeret: intelligitur enim res, quando actu est in intellectu per modum obiecti, & termini operationis, tum quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis per quod intellectus fit in actu: operatio autem non terminatur primo & immediate ad suum principium formale & elicitiu, sed ad aliquid simile illi, unde praeter speciem, necesse est et conceptu ponere, ut diximus.

¶ Quod autem ultimo dicitur, quia tunc erit hoc uerum tantum in rebus materialibus, iam concessum est, quod in solis rebus materialibus illa cause coniunguntur, sed in aliis ex altera eorum saltem necesse est conceptum ponere.

¶ Quantum ad secundum. Scotus in primo Sent. distin. 27. dicit duo: primum est, quod uerbum non est aliquid productum per intellectionem, quia intellectio non est actio productiua alicuius termini, quod probat dupliciter.

¶ Primo, quia non est impossibile intelligere intellectionem, intelligendo quod non sit alicuius termini per ipsam producti. Secundo, quia operationes immanentes apud Aristot. primo Ethic. & 9. Metaphysicae sunt actus ultimi. Secundum est, quia uerbum est actualis intellectio, quae dicitur noticia genita, dicitur

1. Ethic. c. 1. Et 9. rex. c. 6. 16.

circumque per actum quidem intellectus productiuus produci uerbum, non autem per actum intelligendi.

¶ Sanctus Thomas duo dicit opposita iis quae dicit Scotus. Primum est, quod uerbum per ipsum actum intelligendi produci, ut patet hoc loco, ubi ait quod intellectus intelligendo format in se ipso quaedam intellectionem

intelligit, quae est uerbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est diuina essentia similitudo. Sic igitur per unam speciem intelligibilem, quae est diuina essentia, & per unam intentionem intellecta, quae est uerbum diuinum, multa possunt a Deo intelligi.

¶ Et quomuis aliqui Thomistarum teneant uerbum non realiter distingi ab actu intelligendi, sed tantum per connotata, tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente S. Thomae esse quod realiter distinguatur. Quod sane apparet, quia non alia ratione ponitur uerbum ab ipso, nisi ut fiat obiectum praesens actu ipsi intellectui in esse obiectiuo, & in ipso sic praesente uideatur per actum intelligendi res quae intelligitur. Unde sicut uidere non est id quod uidetur, neque id in quo aliquid uidetur, ita nec intelligere, quod est uidere, est ipsum uerbum. Item quia frustra poneretur uerbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi in ipso manens intellectum cum actu, & sic non oporteret S. Thomae sollicitum esse an intellectus producat uerbum necne.

¶ Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile: quia motus comparatur ad terminum, sicut imperfectum ad perfectum, & uia ad seipsum sub esse per se, eo quod sit actus imperfecti & existentis in potentia, modo ubi procedit de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum, & postea perfectum. Intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti, & existentis in actu: & non comparatur ad uerbum sicut uia ad seipsum sub esse perfectioni, aut sicut imperfectum ad perfectum, sed sicut actus ad obiectum in esse obiectiuo, aut etiam in esse immateriali constitutum, & terminans operationem. obiectum autem primum operationis immanentis non est ipsa operatio.

¶ Non obstat autem dictis, quod inquit Sanctus Tho. de potentia quaest. 8. artic. 1. quoniam uerbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod non possit compleri sine ipso uerbo. Dicitur enim quod intelligi uerbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsoque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse & colligatum, & de eius essentia tanquam in obliquo connotatum, sicut terminus lineae finitae est intrinsecus lineae, & de eius essentia, in obliquo tamen, licet a linea realiter distinguatur: quem sensum dat intelligere cum addit, quoniam absque uerbo compleri non potest: quasi dicat, est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen actus exigitur, quia non esset nisi existente uerbo, sicut linea finita non esset, non existente termino.

¶ Ad motiua Scoti quae sunt contra hanc determinationem, dicitur. Ad primum quidem, quod licet intelligere ut est huius intelligentis, intelligi possit absque productione uerbi, quia non omnis intelligens producit uerbum, ut patet cum in diuinis filio ac spiritu sancto intelligere attribuitur: absolute tamen quantum ad suam entitatem intelligi sine uerbo non potest, cum uerbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis: & sic etiam per illam entitatem quae est in intellectu diuina, produci uerbum diuinum, licet non ut per ipsam intelligi filius aut spiritus sanctus.

¶ Ad secundum dicitur, quod per actionem immanentem, ut sic, nihil produci potest quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat. & hac ratione dicitur actus ultimus, quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productum, quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cum ad hoc producat, ut operatio ad suum obiectum terminari possit. Itam interpretationem ponit Sanctus Thomas prima parte quaestione 54. articulo secundo, si diligenter consideretur.

Super

Super cap. 54.

¶ Ostio uero modo quo Deus multa intelligit, quia magnam modus ipse difficultatem habet, ideo in hoc capite ipsum Sanctus Thomas declarare intendit.

¶ Quomodo diuina essentia una existens sit propria similitudo, & ratio omnium intelligibilium. Cap. 54.

¶ Quomodo diuina essentia una existens sit propria similitudo, & ratio omnium intelligibilium. Cap. 54.

¶ Ed rursus difficile, uel impossibile alicui uideri potest, quod unum & idem simplex, ut diuina essentia, sit propria ratio sine similitudo diuersorum. Nam cum diuersarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est, ut dissimile inueniat: secundum uero quod diuersa aliquid commune habet, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo, & asinus in quantum sunt animalia: ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio: sicut & calefactio secundum modum caloris, similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur: oportet

in quo res conueniunt, erit cognitio, non propria cognitio. Si autem essentia diuina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur si debeat per ipsam singula Deo propria cognitione cognoscere, hoc non uideatur posse esse, quia cum diuersarum rerum distinctio sit ratione propriarum formarum, quod alicui semper propria forma simile fuerit, necesse est, ut alteri sit dissimile, licet secundum quod aliqua in uno communi participant, unam communem similitudinem habere possint. Si ergo diuina essentia fuerit propria similitudo unius, tanquam uidelicet propriam eius formam representans, alterius similitudo esse non poterit.

¶ Quomodo diuina essentia accipi posse ab intellectu diuino ut propria ratione & similitudinem singulorum. Secundo, quomodo ista propria ratione multe cum unitate esse possunt, declarat. Primo ergo ponitur ad quaesitum responsio haec, quod diuina essentia in quantum est absolute perfecta, potest accipi, ut propria ratio singulorum.

¶ Ad cuius manifestationem tria praeferuntur. Primum est, quod quidditates rerum & definitiones sunt sicut numeri, ut dicitur 8. Metaph. quia sicut in numeris unitate addita uel subtracta uariatur species numeri, ita in definitionibus addita uel subtracta differentia, uariatur species. Substantia. n. sensibilis considerata absque rationali, differt specie a substantia sensibili addito rationali, saltem negatiue, quia non est eadem species: & similiter in comparatione ad irrationale. Secundum est, quod circa ea quae multa continent, aliter & aliter se habent natura & intellectus. Si enim aliqua requirantur coniuncta ad esse alicuius, natura non patitur ut sint separata. non enim remanet natura animalis si anima sit a corpore separata, sed intellectus ea quae sunt coniuncta interdum distinguere potest, intelligendo unum sine altero, quando unum eorum in alterius ratione non cadit: tunc. n. non potest intelligi res absque eo, quod in eius clauditione ratione, declaratur per exemplum in numero ternario, & in animali rationali. Ex istis deducitur, quod ubi in uno multa continentur, si perfectio naturalis, illud potest accipere intellectus ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis: ex primo enim notato habetur, quod subtracta differentia, uariatur species

cies: & ideo si unum accipiatur sine altero, sequitur quod accipiatur diuersas: & sic quod accipitur ut exemplar plurium representatiuum, scilicet uniuersaliusque per se abique alio, accipitur ut propria ratio uniuersaliusque illorum. declarat ut hoc in numero denario, qui accipi potest ut ratio propria numerorum in ipso inclusorum, declarat etiam in animali rationali, quod accipi potest ut propria ratio omnium animalium irrationabilium nisi aliquas differentias adderent positiones, declarat & auctoritate Clementis philosophi apud Dion. 5. cap. de diu. nomi. inquit, quod nobilitate in entibus sunt minus nobilitatem ex pluraria. Tertium est, quod diuina essentia continet in se nobilitates omnium entium per modum compositionis, & per consequens continet in se quidditates cuiusque rei in quantum aliquid ponit, quia ex ea parte perfectione dicitur imperfectio uero in quantum deficit a uero esse quod est esse diuinum. Istis suppositis, probatur diuina essentia accipi posse ut propria ratio singulorum, in quo multa perfectione continetur, accipi potest ut proprium exemplar & propria ratio eorum quae sic in ipso continentur: sed in Deo omnia perfectione continetur: ergo potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde quod est proprium uniuersaliusque in sua essentia, comprehendere potest, intelligendo in quo suam essentiam imitatur, & in quo a sua perfectione deficit. Intelligendo enim essentiam suam ut imitabilem per modum unitatis & non cognitionis, accipit propria formam & rationem plantae, intelligendo uero eam ut imitabilem per modum cognitionis & non intellectus, accipit propriam formam animalis, & sic de aliis. Et sic patet, quod diuina essentia ex eo quod est omnimodis perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.

¶ Aduerendum est, totam rationem & fundamentum S. Thomae esse, quod continens aliqua perfectione, potest accipi ut propria ratio eorum, quae continet: quod intelligendum est non secundum adaequatam rationem eius, sed secundum aliquam inadaequatam & deficientem eius rationem. Nam si acciperetur quod plura continet sem suam totalem perfectionem sibi adaequatam, non esset propria ratio contentorum, sicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri unite & perfectione continetur, non diuisum tanquam distincte species: si acciperetur quantum ad suam totalem perfectionem, non est propria ratio, aut propria similitudo nouenarii, quia nouenarius non adaequat perfectionem denarii, sed si accipitur quantum ad perfectionem nouenarii in ipso perfectione, & unite existentem, sic accipitur ut propria similitudo nouenarii.

¶ Aduerendum etiam circa exemplum de animali rationali, cui inquit S. Th. ipsum accipi posse ut proprium exemplar animalium irrationabilium, nisi aliquas differentias adderet positiones, quod loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione unitatis remanet alia species, ex sola. n. subtractione unitatis a numero denario remanet numerus nouenarius, ideo cum considerat in numero denario perfectio eius quae habet, non consistit ultima eius unitate, consideratur ut propria ratio nouenarii: nihil. n. aliud est ut sic, quod nouenarius, simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali, relinquatur species animalis, quae est animal irrationale consideratio in homine natura sensitiua semoto rationali, accipere ut propria

ratione, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit inuestigandum est. Ut enim philosophus dicit in 8. Metaphysic. Formae & definitiones rerum, quae eas signant, sunt similes numeris. nam in numeris una unitate addita, uel subtracta, species numeri uariatur, ut patet in binario & ternario. similiter autem est in definitionibus, nam una differentia addita uel subtracta uariatur speciem. substantia. n. sensibilis, absque ratione aut irrationali addito, specie differt. In his autem, quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. nam ea quae ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura diuisa esse non patitur. non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. intellectus uero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum diuisum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario considerare potest binarium

in quo res conueniunt, erit cognitio, non propria cognitio. Si autem essentia diuina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur si debeat per ipsam singula Deo propria cognitione cognoscere, hoc non uideatur posse esse, quia cum diuersarum rerum distinctio sit ratione propriarum formarum, quod alicui semper propria forma simile fuerit, necesse est, ut alteri sit dissimile, licet secundum quod aliqua in uno communi participant, unam communem similitudinem habere possint. Si ergo diuina essentia fuerit propria similitudo unius, tanquam uidelicet propriam eius formam representans, alterius similitudo esse non poterit.

¶ Aduerendum etiam circa exemplum de animali rationali, cui inquit S. Th. ipsum accipi posse ut proprium exemplar animalium irrationabilium, nisi aliquas differentias adderet positiones, quod loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione unitatis remanet alia species, ex sola. n. subtractione unitatis a numero denario remanet numerus nouenarius, ideo cum considerat in numero denario perfectio eius quae habet, non consistit ultima eius unitate, consideratur ut propria ratio nouenarii: nihil. n. aliud est ut sic, quod nouenarius, simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali, relinquatur species animalis, quae est animal irrationale consideratio in homine natura sensitiua semoto rationali, accipere ut propria

Th. conr. Gent. H 4 ratio

ratio animalis irrationalis, in quantum nihil esset, ut sic, animal irrationalis, sed quia ad speciem animalis irrationalis non sufficit remotio, & absentia huius differentie quae est rationalis, sed constituitur illa species per differentias positivas additas animalis, ideo quantumcumque consideretur in ipso natura...

rium tantum, & in animali rationali id quod est sensibile tantum. Vnde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem nouenarii, vna unitate subtracta: & similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum Similiter etiam & in homine accipere potest propriam exemplar animalis irrationalis, in quantum huiusmodi, & singulorum specierum eius, nisi aliquas differentias addiderit positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine dixit, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria: diuina autem essentia, in se nobilitates omnium entium comprehendit: non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est: forma autem omnis tam propria quam communis secundum il-

† vñ refert Dionys. 5. diu. no.

† Cap. 31.

Considerandum etiam, cum dicitur diuinam essentiam posse accipi ut propriam rationem, quod hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo ut proprietates se teneat ex parte rei representatae, & tunc dicitur propria ratio illa quae representat propria rei. Alio modo ut se teneat ex parte formae representantis: & tunc dicitur propria ratio alicuius, quae ita est ratio ipsius, quod non alterius. Primo modo esse propriam rationem singulorum, non conuenit diuinae essentiae ex ipso intellectu concipiente ipsam cum habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suae, quae omnium rerum perfectiones in se continet: nisi enim in se ipsa rerum omnium perfectiones contineret, non possent res per ipsam quantum ad earum proprias naturas cognosci. Secundo autem modo non habet quod sit propria ratio nisi ex intellectu: quod enim diuina essentia sit proprium verbum, & propria conceptio rei hoc modo, non habet nisi in quantum concipitur a Deo, siue intelligitur ut imitabilis a perfectione istius & illius. Propter hoc dicit S. Th. quod accipit essentiam suam ut propriam rationem: quod est dicere, intelligit ipsam in ordine ad hoc & illud, & sic intellecta habet rationem propriam exemplaris huius & proprii exemplaris illius. Ex hoc autem patet quod non est mens S. Thomae, ut Scotus illi uideatur imponere primo Sententiarum, distin. 3. quod respectus isti diuinae essentiae ad creaturas, dicit illi, ut propria creaturarum representent, immo ex sua perfectione hoc habet, sed ex istis respectibus habet ut in plura exemplaria rerum, & in plures rationes earum distinguatur. Ipsa enim concepta cum habitudine & proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis a lapidis natura, & eius in se ipsam perfectionem praehabens, distinguitur secundum rationem a se ipsa praecise ut imitabili a planta, & sic de aliis.

Sed aduertendum ex doctrina Sancti Thomae primo Sententiarum, distin. 27. quod est, 2. articulo, 3. ad quartum, quod tripliciter potest intellectus ferri in formam conceptam. Vno modo in quantum est similitudo rei praecise, id est, in quantum intellectus utitur ipsa ut medio, per quod rem cognoscit, & sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantum de re per ipsam representata. Alio modo in quantum est talis res, tale esse habet in anima, & sic nullam habet considerationem de re representata, sed tantum de ipsa forma. Tertio modo per comparationem unius ad alterum, puta dum consideratur unum esse alterius representatum, & sic simul utrumque cognoscit. Intellectus igitur diuinus in essentiam suam tripliciter potest ferri. Simpliciter & absolute in quantum est talis res, & sic intelligendo

essentiam suam, non concipit proprium exemplar rerum, & propriam rationem ipsarum formaliter. Et in quantum utitur ipsa ut medio per quod sibi res creatae representantur, & sic etiam non intelligit ipsam ut proprium exemplar. Et in quantum intelligit ipsam ut imitabilem a creatura secundum hanc perfectionis modum, puta secundum gradum uitae, & sic cognoscit ipsam ut propriam rationem formaliter, quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturam: ex qua habet ut sit formaliter proprium exemplar creaturae. Vnde intellectus diuinus apprehendens essentiam suam absolute, apprehendit proprium exemplar rerum materialiter, quia apprehendit illam rem quae est exemplar denominationis, non autem apprehendit proprium exemplar formaliter, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet, ut sit propria ratio & proprium exemplar, sicut apprehendens naturam animalis absolute, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem, quae denominatur generi, non tamen apprehendit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet ut formaliter & complectere sit genus: intellectus autem diuinus apprehendens essentiam cum habitudine imitationis a rebus, apprehendit proprium exemplar & propriam rationem rei formaliter, sicut apprehendens animal cum habitudine praedicabilis ad species, apprehendit formaliter genus. Propter hoc ergo inquit Sanctus Thomas, quod Deus intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum plantae, accipit propriam formam & rationem plantae: & eadem ratio est respectu aliorum, quasi diceret, quod non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicuius rei formaliter, nisi in quantum ipsam cum tali respectu intelligit, licet apprehendendo ipsam sine tali respectu, apprehendat propriam rationem uniuersalem & fundamentaliter.

† Aduerte

lud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est, non autem im perfectioem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur diuinus id quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur: & intelligendo in quo a sua perfectione deficit unum quodque, utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum uitae, & non cognitionis, accipit propriam formam plantae, si uero ut imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia diuina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum: vnde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia uero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu diuino distinctionem quandam, & pluralitatem ra-

tionem intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu diuino, est propria ratio diuersorum. Vnde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet vnaquaeque creatura ad ipsum, relinquuntur quod rationes sunt in intellectu diuino non sunt plures, uel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus & diuersis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit, quod deus alia ratione fecit hominem, & alia equum, & rationes rerum pluraliter in mente diuina esse dicit. In quo etiam saluatur aliquoties ideas secundum quas formatur omnia quae in rebus materialibus existunt.

¶ Aug. To. 4. lib. 83. q. 46. quæst. ¶ In Parmenide & Thimo meo & alibi.

¶ Sed aduertendum, cum dicitur quod Deus cognoscit essentiam suam ut propriam rationem, non est sensus, quod accipiat ipsam esse propriam rationem, licet & illo modo cognoscatur, sed quod cognoscit ipsam essentiam diuinam quantum ad id, unde habet quod sit propria ratio rei: sicut cum dicimus intellectum nostrum concipere propriam hominis rationem, non intelligimus quod accipiat illam esse propriam hominis rationem, quia illud ad reflexam cognitionem pertinet, sed quod format conceptum hominis, qui sic ab intellectu formatus, est propria hominis ratio.

¶ Ostenditur secundo, quomodo iste proprie rationes in Deo multae sunt. Oportet enim multas esse, cum propria ratio unius distinguatur a propria ratione alterius, & ponitur haec conclusio. Rationes rerum in intellectu diuino non sunt plures uel distinctae, nisi secundum plures respectus imitationis. Secundum enim quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic saluatur dictum Augustini lib. 83. quæst. 96. pluraliter in mente diuina rationes esse dicentis. Saluatur etiam aliquoties postio Platonis de ideis, dicit autem aliquoties, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente diuina, ut nos ponimus, immo per se subsistentes, ut illi Aristoteli ascribit.

¶ Aduerte

¶ Aduerte quod isti respectus intellecti a Deo secundum quod intelligit se, a diuersis creaturis diuersimode imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt diuinam essentiam in se pluralitatem, quasi propter diuersos respectus ipsa sit realiter multa: sed dicitur facere formaliter pluralitatem & distinctionem idearum & propriarum rationum in esse cognito. Cui enim hic accipitur propria ratio & idea creaturarum pro essentia diuina ut intellecta, tanquam representatione omnium perfectionum inueniarum in creaturis, non intelligitur, ut distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diuersis respectibus ad creaturas, & sic vna existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminas, & ex hoc habens multipliciter & distinctionem in esse intellecto & cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantum multipliciter intelligitur ex parte rei cognita, propter respectum sui multipliciter.

¶ Aug. To. 4. lib. 83. q. 46. quæst.

¶ In Parmenide & Thimo meo & alibi.

Super Cap. 55.

¶ Ostium determinauit S. Thom. de modo cognitionis diuinae ex parte medijs cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis. Quatuor autem sunt quae de hoc modo Sanctus Thome ostendit. Primo namque ostendit, quod Deus omnia simul cognoscit. Secundo, quod in ipso non est habitus cognoscendi, cap. sequenti. Tertio, quod eius cognitio non est distincta, cap. 56. Quarto, quod in ipsa non est compositio neque diuisio, cap. 57.

¶ Quia autem ad primum ostendit quod Deus omnia simul intelligit: & arguit primo sic. Omnia cognoscit Deus per vnam speciem, quae est essentia sua, ergo omnia simul cognoscit: probatur consequentia, quia quaecumque plura vna specie cognoscit possunt, simul possunt intelligi: declaratur assumptum hoc in intellectu nostro. Quod enim intellectus noster multa simul intelligere non possit, est, quia non potest multa simul esse secundum genus vnum: quod accideret, si multa simul intelligeret, nam omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, cum habeant vnam rationem essendi secundum esse intelligibilem: intellectus autem est intellectum in actu: & sic si plura simul intelligeret, esset plura eiusdem generis. Notandum tamen, quod nihil prohibet aliquid simul informari formis diuersorum generum, sicut idem corpus est figuratum & coloratum, licet pluribus formis eiusdem generis informari non possit. Ex his sequitur, quod ubi aliqua multa accipiuntur quocumque modo vna, simul intelliguntur, sicut partes continui in continuo, & subiectum & praedicatum in propositione: quia scilicet tunc intellectus non est multa, sed vnum: ubi ergo aliqua in vna specie vniuntur, illa simul intelligi possunt.

¶ Circa istam rationem multipliciter dubitatur. Contra enim assumptum illud, Quaecumque vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi, arguitur: quia aut intelligitur de cognitione confusa, aut de cognitione distincta. Si de cognitione confusa, non est ad propositum, quia Deus non cognoscit res confuse, sed distincte. Si de cognitione distincta, tunc plures conceptus omnino distincti erunt simul in intellectu, quod non est minus inconueniens quam duas species simul esse actu in intellectu, probatur consequentia, quia cognosci proprie & distincte, est cognosci proprio & distincto conceptu.

¶ Contra rationem quare intellectus noster non intelligat plura, arguitur primo, quia in aere simul est species albi & species nigri secundum eandem partem, si album & nigrum sint in aere propinqua: ergo formae eiusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. Secundo, omnes formae quae sunt in intellectu angelico, sunt eiusdem generis, quia respiciunt eandem potentiam, iuxta enim ea quae dicit S. Thome prima parte, & in alijs locis, formae quae eandem potentiam respiciunt, sunt eiusdem generis, sed multae illarum simul sunt in actu in intellectu angelico, simul enim cognoscit se per suam essentiam & alias res per speciem, & Deum visione beata, per ipsam diuinam essentiam: ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species.

¶ Contra rationem quare omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, arguitur quia si hoc quod habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt eiusdem generis, ergo & ea quae ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt eiusdem generis, conueniunt enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale: quod tamen est falsum, ut hic vult S. Thome.

¶ Quod Deus omnia simul intelligit. Cap. 55.



X his autem ulterius apparet, quod deus omnia simul intelligit. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cum intellectus in actu, sit intellectum actu: si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus vnum, quod est impossibile. Dico autem secundum vnum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diuersis formis diuersorum generum: sicut idem corpus est figuratum, & coloratum: species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius

vnitate obiecti secundum quod habet in operante similitudinem, & per consequens etiam ab vnitate formae, quae est operationis principium, non est intelligibile quod vna sit operatio, & obiectum, ac principium operationis non sit aliquo modo vnum, ideo ubi intellectus multa vnica operatione intelligit, oportet ut & illa inter se aliquam habeant vnitatem, & principium intellectionis sit aliquo modo vnum. Cum ergo intellectus noster plura intelligit differentia, puta hominem & equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis qua intellexit naturam hominis, & ex specie equi qua naturam equi intellexit, format in se speciem quandam representationis differentiae hominis & equi, sicut in simili inquit S. Thome prima parte, q. 12. art. 9. ad secundum, quod ex praecognitis speciebus generis & differentiae format rationem speciei: & sic licet homo & equus sint multa, conueniunt tamen ut intelliguntur in ratione differentiae, & sic est aliqua vnitas ex parte obiecti: ex parte quoque principij est aliqua vnitas, quia in intellectu est vna species representativa differentiae ipsorum, & licet species hominis & species equi sint absolute plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur vnum, dum quaelibet earum concurrat ut principium partiale ad causandum speciem differentiae in qualibet earum virtualiter aliquo modo contentam, & sic vterius tam species quam obiecta conueniunt in vno conceptu intellectus, qui obiectorum similitudo est, ut conueniant in differentiae natura, & specierum est communis effectus, & sic in alijs multis ab intellectu nostro cognitae est existimandum. Sed quia non solum contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi vnica operatione intellectus, sed etiam multa diuersis actibus, & diuersis formis intelligibilibus, sicut simul angelus beatus cognoscit diuinam essentiam, & se, & aliqua eorum quorum habet species, diuersis actibus, & diuersis speciebus.

¶ Considerandum ulterius, ex doctrina S. Thome. Veri quæst. 8. art. 1. ad sextum & prima parte q. 58. art. 7. ad secundum, quod ubi vnum est ratio alterius, ubi quodammodo est vnum, quia ex forma & materia sit vnum, sicut color & lumen sunt vnum visibile, quia lumen colori est ratio quod videatur, ideo ubi vnum est ratio intelligendi alterum, aliquo modo ubi est vnum intelligibile, & plures species intelligibiles, quarum vna ad alteram comparatur ut forma, quia est sibi aliquo modo ratio representandi suum obiectum, sunt aliquo modo vna species, & actus intelligendi, quorum vnus ad alterum ordinatur, sicut quorum vnus est ratio alterius, sunt quodammodo vnus actus: possunt ergo plura simul intelligi diuersis intellectionibus & diuersis speciebus, quando & species & intellectiones ordinem formale inter se habent, ita quod vnum est ratio alterius in intelligendo; & multo magis plura simul intelligi possunt, quando per vnam speciem

Idem p. p. q. 14. ar. 7.

ciem & per vnā operationem intelliguntur, sicut accidit in cognitione diuina qua Deus omnia intelligit. Quod itaque inquit Sanctus Thom. intellectum non posse simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus, intelligendum est, quod non potest actuari pluribus vt plures sunt, sed bene pluribus vt sunt aliquo modo vna species, quarum scilicet vna est ratio alterius, id est, vsus vnus est ratio vtendi alia, sicut accidit in cognitione angeli cognoscentis se, & alia diuersis cognitionibus.

¶ Ad primum ergo dubium dicitur primo, quod accipitur cognitio simpliciter & absolute, vt abstracta a cōfusa, & distincta. Dicitur secundo quod aliquando cognoscuntur confuse illa plura, sicut quando species illa plura confuse representat, quod accidit intellectui nostro quando per speciem totius, partes cognoscit vt sunt in toto. Aliquando vero cognoscuntur distincte, sicut cum species intelligibilis distincte representat sicut est in intellectu diuino omnia per suam essentiam (quæ sibi distincte omnia representat) intelligente, & in intellectu angelico plura per vnā speciem cognoscente, saltem plura in diuina vnus speciei.

¶ Et cum instatur, quia tunc plures conceptus distincti omnino simul erunt in intellectu, dicitur quod loquendo de angelo, qui solus plura per vnā speciem distincte cognoscit, formando conceptum a se distinctum (nam intellectus noster plura per vnā speciem non cognoscit distincte, eo quod habeat species intelligibiles limitatas: intellectus autem diuinus non intelligit per conceptum alium a sua essentia) dum angelus sic plura intelligit, non format plures conceptus, sed vnicum, cum non intelligat componendo & diuidendo, sed simpliciter intuetur: non distinguuntur enim illi plures conceptus, neque ratione subiecti, neque ratione principij, neque ratione durationis, quia in eodem intellectu recipiuntur, & ab eadem producerentur specie, & simul.

¶ Vbi aduertendum, quod sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici vna existens, virtualiter continet omnes species singularium quæ in nostra imaginatione sunt, & propter hoc representat ipsa singularia sicut eorum particulares species representarent, & adhuc excellentiori modo, ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adæquatū, virtualiter continens conceptus omnium quæ per illam speciem representantur, & qui omnium talium est propria ratio, & in quo omnia alia actualiter reuolunt: vnde non valet ista cōsequētia, Intellectus angelicus ista distincte cognoscit, ergo distinctis conceptibus: sed sufficit quod vno conceptu cognoscatur, quæ sit ratio singularium, non enim cognosci distincte, est cognosci distincto conceptu a conceptu alterius secundum rem, sed conceptu qui sit propria eius ratio, siue sit ab alio realiter siue secundum rationem distinctus, & rem distincte representet.

¶ Ad argumenta secundi dubij respondetur. Ad primum dicitur de mente S. Tho. in q. Veri. q. 8. art. 14. ad octauū, quod forma illa non sunt in aere perfecto modo, sed tantum sicut in de ferente, & sic etiam concedimus plures species in intellectu simul esse in habitu, qui est actus imperfectus, non autem possunt simul esse in actu perfecto, sed secundum actualem considerationem, quomodo sunt in vltima actualitate in genere intelligibilium, de quo genere hic est sermo.

¶ Ad secundum dupliciter responderi potest, primo, quod mens S. Tho. est plures species eiusdem generis in quārum plures, id est vt nullam inter se vnitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia, sed bene illas quæ aliquam inter se habent vnitatem, & maxime quando se habent ordine, quodam perfectionali inter se, quomodo est in proposito.

¶ Secundo, quod non omnes illæ formæ eiusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licet sint in eodem intellectu, sicut licet idem corpus habeat albedinem & dulcedinem, non dicuntur tamen illæ formæ respicere eandem potentiam formaliter: quoniam albedo recipitur in illo, vt habet naturam diaphani, dulcedo autem vt habet naturam humiditatis.

F Species intelligibiles respiciunt intellectum vt aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, & receptiuum esse specierū informationem: diuina autem essentia & substantia angeli ipsam respiciunt, non vt actuabilem ab ipsis per informationem sed solum vt actuabilem ad operandum: & sic alterius rationis est potentialitas eius respectu specierū intelligibilium, & alia potentialitas respectu diuinæ essentia & substantia angeli & similibus dicere de scientia infusa & de acquisita in intellectu nostro, quia ad vnā intellectus habet potentiam naturalem, ad aliam vero potentiam obedientialem, ideo nō erūt scientia eiusdem rationis, & quāsim in eodem intellectu recipiuntur.

¶ Ad tertium dubium respondetur, quod si diligenter considerentur verba Sancti Thomæ, non est mens eius, ideo species intelligibiles esse eiusdem generis, quia omnes habent esse intelligibile, sic enim & Deus & intelligentiæ, & ipse species intelligibiles, omnia essent eiusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile, sed quod ideo sunt omnes eiusdem generis, quia conueniunt in vna ratione essendi eius quod esse intelligibile, nam cū esse intelligibile multos modos essendi habeat, in vno modo essendi intelligibilis esse, omnes species intelligibiles intellectus nostri conueniunt, & habent eundem essendi modum intelligibilem: conueniunt enim in hoc modo esse intelligibilis, quod omnes sunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem a phantasmatis, & per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri formaliter, scilicet secundum quod est perfectibilis ab intellectu agente tanquam a proprio agente per species representatiuas quidditatis duntaxat, & similibus omnes species intellectus angelici quibus secundum esse informatur, habent eundem essendi modum intelligibilem, quæ resultat ex essentia angelicæ, & eodem modo respiciunt intellectum angelicum, & sunt similitudines non solum naturarum, sed etiam principiorū indiuidualium, eo quod intellectus angelicus eadem ratione omnes recipiat. Sensum ergo hunc insinuat Sanctus Thomas ex modo loquendi: non enim dixit, ideo illas esse eiusdem rationis, quia omnes habent esse intelligibile, sed quia habent vnā rationem essendi secundum esse intelligibile, id est, habent vnū modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis, & quia ratio in oppositum ex falso intellectu verborum Sancti Thomæ procedebat; tanquam vellet ideo omnes esse eiusdem generis, quia haberent esse intelligibile: ideo non oportet aliter respondere.

S E C V N D O, omnia quæ sunt sub diuina scientia, necesse est sub vna intentione cadere, ergo simul omnia Deus intuetur: probatur antecedens, quia intendit Deus suam essentiam perfecte videre: quod est videre secundum totam suam virtutem sub qua omnia concluduntur: consequentia quoque probatur, quia quæ sub vna intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrumque dirigit, & simul vtrumque intuetur.

¶ Ad huius autem declarationem notat, quod vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adit intentio: vt patet in imaginatione, quæ quandoque non imaginatur phantasmata in se existentia, quia non adit intentio: huius autem ratio est, quia appetitus alias potentias ad actum mouet in agentibus per voluntatem, & sic quæ sub vna intentione non cadunt, non simul apprehenduntur, sed bene quæ sub vna cadunt intentione.

¶ Circa illam propositionem, Vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adit intentio, considerandum est, quod loquitur Sanctus Thomas quando vtmur potentis libere & ex electione, propter hoc inquit quod appetitus mouet alias potentias in agentibus per voluntatem: est enim vniter sitit verum quod cum libere operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationem in motione autem voluntatis qua intellectum mouet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, præcedit ipsam voluntatem

tem, ad quam non mouetur intellectus a voluntate, sed ab alio. A quo superiori extrinseco intellectu, vt dicitur prima parte questione 82. articulo 4. ad 3. & Malo. quaestio 6. & est de mente Philosophi in libro de bona fortuna, alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus & voluntatis: sed tamen quia intellectus & voluntas sunt potestatis reflexiue super seipsas, & vna super alia, vt dicitur Veri. quaestio 22. ar. 12. volūtas ab intellectu sic confuse apprehendit te aliquid. mota a intentione finis, e contrario intellectum ad distinctam cognitionem eius autem sibi confuse proposuit, mouere potest efficiunt, & sic quamuis aliquando sensus repentine aliquid sentiunt, & imaginatio similiter ex aliqua transmutatione corporali circa phantasmata operetur vt in somnis accidit, intellectus quoque ad aliquid cognoscendum ab extrinseco intellectu mouetur, hoc non est contra sensum propositionis S. Thomæ, quia tales operationes nō sunt in nobis ex electione & libere.

¶ Circa illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, similiter oportet cognosci, aduertendum, quod sicut intellectus non potest ferri in plura vt plura sunt, sed vt vni aliquo modo, ita intentio potest simul quidem in multa ferri etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri, nisi vt in aliquo vno conueniunt, vt dicitur prima questione 12. articulo 3. ad secundum, propter hoc inquit Sanctus Thomas, quod intentio diuina fertur in omnia inquantum Deus intendit totam suam virtutem cognoscere, sub qua omnia continentur, quod est intendere plura, vt sunt aliquo modo vnium.

¶ Circa probationem antecedentis dubitatur. Nam eadem ratione angelus poterit cognoscere distincte & simul cognoscere, quod cum apud se naturales habet species, quia ipse intendit se perfecte cognoscere, & suas naturales proprietates, quæ sunt species intelligibiles, & sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur, & sic omnia intelligibilia ab ipso sub vna intentione cadunt.

¶ Dubitatur etiam circa illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aur enim loquimur de cognitione præcedente intentionem, aut de consequente. Si de præcedente, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda: non enim voluntas mouet intellectum ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi forte quantum ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas mouet intellectum ad cognitionem distinctam aliorum, illa quæ præcedit actum voluntatis, non erit distincta, sed confusa. Si de ea quæ sequitur actum voluntatis, nō videtur propositio vera: potest enim voluntas intendere cogniciones diuersorum successiue, sicut cum aliquis proponit librum vnū legere, & posterior alium, siue prius de elementis, & posterior de corporibus celestibus considerare.

¶ Ad primum dubium respondetur, quod aliter comparatur virtus diuina ad res productas, & aliter species intelligibiles intellectus angelici ad obiecta intelligibilia ab ipso, nam diuina essentia, & diuina virtus est omnium similitudo actualis, per quam intellectui diuino omnia præsentia sunt actualiter in esse obiectiuo, eo modo quo res sunt præsentis nostro intellectu per speciem qua actualiter intelligimus, & per conceptū ab intellectu formatum, ideo dum Deus intendit suam essentiam & suam virtutem continet omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter vt in sua essentia & virtute continentur: species autem intellectus angelici non sunt actuales similitudines suorum obiectorum, sed habituales; vnde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali obiectiuo: ideo non oportet vt angelus intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter obiecta, sed intendit videre ea vt sunt in ipso habitualiter in actu primo: & sic videt omnia illo modo simul videndo species suas vt sunt vnū in essentia sua, quod est videre in confuso, non autem propria & distincta cognitione, sicut & cum videtur partes in toto.

¶ Sed occurrit dubium. Licet enim species non sit similitudo obiecti per modum conceptus, est tamen rei similitudo, cognita autem similitudine, cognoscitur id cuius est similitudo, ergo, &c.

¶ Respondetur, quod cognita tali similitudine alicuius, vt est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quod in se est, sed secundum quod est in imagine, & sic cōceditur quod angelus cognoscit obiecta illa secundum esse quod habent in ipsis speciebus, non autem, vt in seipsis sunt.

¶ Ad secundum dicitur, quod intelligitur de cognitione sequente intentionem, vt patet ex eo quod inquit, quoniam vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adit intentio, quæ propositio non est vera nisi de cognitione sequente, non autem de præcedente intentionem.

¶ Sed aduertendum, quod non dixit Sanctus Thomas absolute & simpliciter, quæ cadunt sub vna intentione, oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens: Quæ oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aliqua enim cadunt sub vna intentione de necessitate, ita scilicet, quod si vnum intendatur, necesse est ut & aliud intendatur, sicut cū intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanietatem, necesse est vt & sanitas intendatur. Aliqua vero cadunt sub vna intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cum aliquis ex vna re plures intendit vtilitates: possit tamen vnā vtilitatem intendere, & non aliam: similiter ergo & in cognitionibus intencis, de quibus intelligitur propositio Sancti Thomæ, aliqua necessaria sub vna intentione cadunt, quia non potest vnus cognitio intēdi, quin intendatur alterius cognitio: & hæc sunt quæ tantam colligationem habent inter se, quod vnum absque alio cognosci non potest, siue sit ratio ipsorum obiectorum, sicut illa quorum vnū in alterius ratione cadit, siue ex parte mediij cognoscendi. Aliqua vero sunt, quæ non habent talem connexionem, sed vnum absque alio intēdi potest, licet sub vna intentione cadant: sicut cum quis intendens philosophia cognitionem, simul intendit cælum cognoscere & elementa. Vbi ergo aliqua cogniciones simul ex necessitate sub vna intentione cadunt, necesse est vt simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub vna intentione necessario cadunt, nisi quia vna absque alia esse non potest, & sic quia omnium cognitio de necessitate sub vna intentione diuina voluntatis cadit intendendis diuinam essentiam perfecte videre, eo quod diuina essentia perfecte vide ri non possit, nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur, iccirco non potest intēdi cognitio perfecta diuinæ essentia, quin aliorum cognitio intēdatur, & per consequens oportet Deum omnia simul cognoscere.

¶ Ad rationem in oppositum dicitur, quod non est contra intentum S. Th. licet enim illæ cogniciones simul intenduntur, non tamen necessario sub vna intentione cadunt.

T E R T I O, Si non omnia Deus cognoscere simul, nō omnia intelligeret vna operatione: hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit sua essentia, ergo, &c. probatur antecedens, quia intellectus successiue multa considerantis, impossibile est vnā tantū operationem esse, cū operationes sint obiecta differant, & sic oportet, primi esse primā operationem, & secundā secūdi.

3 Amplius, Intellectus successiue multa considerantis, impossibile est esse vnā tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diuersam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, & qua considerabatur secundum. Intellectus autem diuini est vna operatio, quæ est sua essentia, ut supra probatum est: non igitur successiue, sed simul omnia sua cognita considerat.

4 Ad huc, Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius & posterius. in Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis haberi potest. nulla igitur in consideratione diuina successio cadit:

¶ Sed aduertendum, quod non dixit Sanctus Thomas absolute & simpliciter, quæ cadunt sub vna intentione, oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens: Quæ oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aliqua enim cadunt sub vna intentione de necessitate, ita scilicet, quod si vnum intendatur, necesse est ut & aliud intendatur, sicut cū intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanietatem, necesse est vt & sanitas intendatur. Aliqua vero cadunt sub vna intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cum aliquis ex vna re plures intendit vtilitates: possit tamen vnā vtilitatem intendere, & non aliam: similiter ergo & in cognitionibus intencis, de quibus intelligitur propositio Sancti Thomæ, aliqua necessaria sub vna intentione cadunt, quia non potest vnus cognitio intēdi, quin intendatur alterius cognitio: & hæc sunt quæ tantam colligationem habent inter se, quod vnum absque alio cognosci non potest, siue sit ratio ipsorum obiectorum, sicut illa quorum vnū in alterius ratione cadit, siue ex parte mediij cognoscendi. Aliqua vero sunt, quæ non habent talem connexionem, sed vnum absque alio intēdi potest, licet sub vna intentione cadant: sicut cum quis intendens philosophia cognitionem, simul intendit cælum cognoscere & elementa. Vbi ergo aliqua cogniciones simul ex necessitate sub vna intentione cadunt, necesse est vt simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub vna intentione necessario cadunt, nisi quia vna absque alia esse non potest, & sic quia omnium cognitio de necessitate sub vna intentione diuina voluntatis cadit intendendis diuinam essentiam perfecte videre, eo quod diuina essentia perfecte vide ri non possit, nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur, iccirco non potest intēdi cognitio perfecta diuinæ essentia, quin aliorum cognitio intēdatur, & per consequens oportet Deum omnia simul cognoscere.

¶ Ad rationem in oppositum dicitur, quod non est contra intentum S. Th. licet enim illæ cogniciones simul intenduntur, non tamen necessario sub vna intentione cadunt.

T E R T I O, Si non omnia Deus cognoscere simul, nō omnia intelligeret vna operatione: hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit sua essentia, ergo, &c. probatur antecedens, quia intellectus successiue multa considerantis, impossibile est vnā tantū operationem esse, cū operationes sint obiecta differant, & sic oportet, primi esse primā operationem, & secundā secūdi.

Cap. 45.

Cap. 13.

Sed videtur fundamentum huius rationis falsum esse. Nam angelus considerans hominis naturam, non considerat sortem...

Cap. 14.

Cap. 45.

Ad hoc dubium, si sustinere volumus quod nullo modo vnica operatione possint...

Si autem in seitur, quia operationes non differunt nisi secundum obiecta ad qua primo & per se terminantur...

Respondetur. Si ponamus quod singulare nouiter productum non cognoscatur vna intellectione per se...

Aduertendum hic duo. Primum, quod secundum doctrinam sancti Thomae...

Secundum est, quod aliquando vnica operatio instantanea dicitur motus, secundum quod motus est actus perfecti...

Est diuinum non habet prius & posterius, ergo nec consideratio, ergo omnia simul cognoscit...

Secundo ostendit, quod in Deo non est habitus cognitio, & arguit primo sic. Deus omnia simul actu cognoscit...

intellectu considerante vnumquodque illorum in seipso, non autem de intellectu considerante illa in alio primo & principaliter viso...

gens. non igitur intelligit res successiue, sed omnia simul intelligit. Huic autem veritati refertur scriptura...

Quod in Deo non est habitus cognitio. Cap. 56.

Hoc autem apparet, quod in Deo non est habitus cognitio. In quibuscumque enim est habitus cognitio...

enim vna & eadem species intellectualis representat naturam specificam abique hoc singulari...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

considerans, est in potentia quodammodo scilicet accidentali, non autem essentiali. Tertio. In Deo operatio est sua essentia...

Quarto. Si hoc esset, Deus non esset vniversaliter perfectus, probatur consequentia...

Quinto. Non sunt in intellectu diuino aliqua species supradictae, ergo & c. probatur consequentia...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

Aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum, quod aduertendum...

ipsum fundamentum, quia species intelligibiles non causantur per opus intellectus potentialis...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

tem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio...

D. 285.

Cap. 23.

Psal. 120. Ve dicit Philoso. & c. 12. Metaph. com. 51.

Auth. sacra scrip.

Idem p. p. q. 14. ar. 7.

Cap. 470.

D. 475.

Idem p. p. q. 14. ar. 7. primum.

Cap. 47.

Cap. 28. D. 474.

Cap. 46.

D.

E

Super Cap. 37.

cando, sicut nec cognitio materialis est ex hoc, quod materialia diiudicat.

† Cap. 55.

¶ Aduertendum ex doctrina Sancti Thomae prima par. q. 58. ar. 3. & de Ver. q. 8. art. 15. quod ad rationem discursus duo requirantur. Primum, ut distinctis cogitationibus cognoscantur plura. Secundum, ut cognitio vni sit causa cognitionis alterius: unde discurrere est ex vno prius cognitio in cognitione alterius posteriori non deuenire, quod prius erat ignotum. Propter defectum primum, videns plura in speculo non dicitur discurrere, quia omnia vna visione cognoscitur. Propter defectum secundum, cognoscens primo hominem, & secundo lapidem, non dicitur discurrere: quia vna cognitio non est causa alterius, ideo bene hic dicitur, quod considerans qualiter conclusio ex praemis sequatur, simul vtraque considerans, non discurre: quia videlicet, non proceditur a prius noto ad posterius notum. S E C V N D O. Omnia Deus vnica operatione cognoscit: ergo non discurre, probatur consequentia, quia ratiocinans alia operatione considerat principia, & alia conclusionem, non enim oporteret consideratis principis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione vna, quae est sua essentia, (vt supra probatum est.) non est igitur vna cognitio ratiocinativa. 3. Praeterea, Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu, nam conclusiones in principis sunt in potentia, in diuino autem in-

† Cap. 55.

ber aliquid de potentia, & aliquid de actu: eo quod in principis sunt conclusiones in potentia. ¶ Sed videtur illa ratio non concludere: quia principia non continent conclusiones nisi in potentia actiua, vt dicitur 2. Phy. si formaliter sumantur: non est autem inconueniens aliqua potentialiter isto modo contineri in Deo, cum in ipso sic omnes creaturae continentur. ¶ Respondetur, quod licet in principis continentur conclusiones in potentia actiua, tamen ex hoc quod continetur, & cognoscuntur in ipsis potentialiter, necesse est in intellectu ponere potentiam ad nouam actionem, & etiam potentiam passivam, quia sic intellectus est in potentia ad elicendum actum cognitionis quem non habet: & est in potentia ad recipiendum actum cognitionem qua ex principis cognitione causari, potest: ex hoc autem quod creaturae sunt in Deo secundum potentiam actiua, non oportet ponere in ipso aliquam potentiam ad elicendum nouum actum, neque potentiam passivam: ideo non est simile. Q V A R T O. In diuina scientia nihil potest esse causati, cum sit idem quod ipse Deus, ergo &c. Probatur consequentia: quia in scientia discursiua, principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: unde & de monstratio est syllogismus faciens scire. ¶ Aduerte, quod si Thom. dicit principia esse quodammodo causam efficientem conclusionis, non autem simpliciter esse causam, quia non sunt causa qua efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens quod, sed tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso. Q V I N T O. In Deo non potest esse nisi cognitio naturalis, ergo &c. probatur consequentia, quia (vt in nobis patet) quae naturaliter cognoscimus vt sunt prima principia, cognoscimus abique discursu, ex sola scilicet cognitione terminorum. S E X T O. Ratiocinatio est quidam motus intellectus transiens ab vno in aliud: ergo non conuenit Deo, probatur consequentia, quia omnem motum oportet ad mouens omnino immobilem reducere, intellectus autem diuinus est prima origo motus, vt inferius ostendetur. S E P T I M O. Supremum in nobis non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo, ergo Deus non discurre, probatur consequentia, quia supremum in nobis, est inferius: eo quod est in Deo, cum inferius non attingat superius nisi in suo supremo. ¶ Aduerte, quod intellectus in nobis dicitur rationis origo, in quantum cognitio principiorum, qua ad intellectum pertinet est causa & origo discursus qui pertinet ad rationem. O C T A V O. Ex imperfectione intellectualis naturae prouenit ratiocinativa cognitio, ergo &c. probatur antecedens, quia quod per aliud cognoscitur, sicut accidit in cognitione ratiocinativa, est minus notum, eo quod est per se notum, & ad illud non

† Cap. 41.

† Cap. 41.

† Cap. 41.

† Cap. 41.

† Cap. 54.

† Cap. 54.

† Cap. 54.

† Cap. 54.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

† Cap. 28.

Idem p. p. q. 14. art. 14.

Super. cap. 58.

Varto ostendit, quod intellectus diuinus non intelligit per modum componentis & diuidentis. Et arguit primo sic. Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam: ipsam autem non cognoscit componendo & diuidendo, cum in ipsa nulla sit compositio, ergo, &c. ¶ Aduerte ex doctrina Sancti Thomae prima p. q. 85. art. 5. ad tertium, quod compositio & diuisione intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei, sive sit ex materia & forma, sive ex substantia & accidentia, sive quocunque alio modo: sed hoc ego intelligo quod conueniat rei, aut secundum se & ex natura sua, aut secundum quod est in conceptu nostro, non enim requiritur vt ipsa res de qua formatur compositio & diuisione, in se ipsa aliquam habeat compositionem, aliquoquin omnes propositiones quas de Deo formamus, falsae essent, cum in ipso nulla sit compositio, sed requiritur quod saltem in intellectu multipliciter quandam habeat, & sic diuina essentia compositio & multipliciter quandam habeat, sed secundum quod de ipsa multos conceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri, non valent ipsam secundum quod in se est.

est comprehendere, ideo ubi intellectus est illi adæquatus, cuiusmodi est intellectus diuinus, in ipsa non est compositio etiam secundum quod intelligitur, cum non sub pluribus conceptibus concipiatur, ideo a tali intellectu sine compositione cognoscitur. Propter hoc ergo dicitur San. Thom. Deum ideo non componere essentiam suam

† Cap. 55.

cognoscendo, quia ipsa composita non est, scilicet in se, & addit etiam quod cognoscit seipsum si cur est, ut ostendat quod nec etiam secum quod a seipso intelligitur, compositio nem habet, & sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit, cum oporteat compositioni intellectus aliquam compositionem ex parte rei altero illorum modorum correspondere.

D. 752.

SECVNDO. Si componeret & diuideret non vno intuitu omnia consideraret, sed seorsum, probatur contra quoniam, quia que componitur & diuiduntur, natura sunt seorsum ab invicem considerari. Nam si cognitio quid est res, statim cognosceret quid est in se, vel non in se, non esset opus compositione & diuisione.

¶ Aduertendum, vt habet q. 9. p. 85. ar. 5. ad. 5. ar. 4. quod ideo intellectus non alter cognoscit componendo & diuidendo, quia cum procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primo rei quidditatem cognoscit, deinde passionem, & habitudines circumstantes, vnde necesse est vt ea quod diuisim cognouit, vnitate componendo aut diuidendo ad habendam perfectam notitiam de re. Si autem apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quæ illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione, quia statim de re perfectam notitiam haberet, quod sane intellectum diuino contingit, qui vnico actu omnia que in re esse, aut non esse possunt, apprehendit.

¶ TERTIO. In Deo non potest esse prius & posterius, ergo non est in ipso compositio. Probatur consequentia, quia compositio & diuisio est posterior consideratione quod quid est. ¶ Aduerte quod ista ratio differt a precedente, quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium, hæc autem ex ordine ipsarum cognitionum simplicium inquam, & compositarum. ¶ QUARTO. In diuino intellectu non est aliquid per accidens, ergo in ipso non est compositio & diuisio: probatur consequentia, quia in cognitione quod quid est, non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem & diuisionem decipitur, sicut & sensus in proprijs sensibilibus non fallitur, sed bene in alijs.

¶ Aduerte fundamentum huius rationis esse, quod in intellectu diuino non potest intelligi esse compositio & diuisio, nisi eo modo quo in intellectu cognoscente quod quid est, potest reperiri, quia intellectus diuinus est simpliciter intellectus, & omnia cognoscit eo modo quo nosse intellectus cognoscit

quod quid est, vt dictum est superius, & quia in cognitione quod quid est, vt sic, non admittitur compositio nisi per accidens, ratione cuius & in ipso falsitas esse potest, ideo nec isto modo potest compositio esse in intellectu diuino, in quo nihil est per accidens. ¶ QUINTO. Sequeretur quod intellectus diuinus compositus sit, probatur consequentia, quia compositio formata per intellectum, existit in intellectu, non in re, quæ est extra intellectum, licet aliquid sibi correspondeat in re, vt supra diximus. Si ergo intellectus diuinus componatur, erit in ipsa forma ab ipso distincta: & sic erit in ipso aliqua compositio.

¶ SEXTO. Si sic est, ergo intelligere Dei non est vnus tantum, ergo sua essentia non est vna tantum, cum eius operatio sit sua essentia, probatur prima consequentia, quia intellectus componens & diuidens, diuersis compositionibus diuersimodis iudicat, compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Nam compositio que intellectus iudicat hominem esse animal, non iudicat triangulum esse figuram: compositio autem vel diuisio, operatio quedam est intellectus: si igitur Deus considerat res componendo & diuidendo, sequetur quod suum intelligere non sit vnum tantum, sed multiplex: & sic est sua essentia non erit vna tantum, cum eius operatio intellectus sit sua essentia, vt supra ostensum est.

¶ Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enunciabilia ignorant, nam essentia sua cuius sit vna & simplex, exemplar est omnium multiplicium, & compositorum, & sic per ipsam Deum omnium multitudinem, & compositionem tam naturæ quam rationis cognoscit. His autem sacra scripturæ autoritas consonat. Dicitur enim Isaiæ 55. Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ. Et in Psal. 93 dicitur, Dominus scit cogitationes hominum, quas consistat compositio & diuisio intellectus, procedere. Dion. et dicit 7. ca. de diu. nomi. Igitur diuina sapientia seipsa cognoscens, cognoscit omnia, & materialiter diuisibilia, & multa vnitue.

¶ Sed occurrit hic dubium. Nam entia rationis nullum habent esse, sed solum cognoscuntur, ergo per diuinam essentiam non cognoscitur compositio rationis, essentia diuina non est exemplar entium nullum habentium esse, nec habere potentiam. ¶ Respondetur, & dicitur primo, quod per compositionem rationis non intelligit S. Th. compositionem que sit ens rationis, vt ens rationis distincti contra ens reale, sed compositionem & conceptum complexum, formatum per intellectum & rationem, qui est ens reale, distinctum contra ens naturale, quod extra intellectum per ipsum representatur. ¶ Dicitur secundo, quod essentia diuina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis ex ea parte qua aliquo modo participat esse.

¶ CONFRATVR postremo & conclusio, & sensus conclusionis, autoritate Isaiæ 55. vbi dicitur, Non enim cogitationes meæ, &c. cum tamen dicatur in Psal. Dominus scit cogitationes hominum. Item Dion. cap. 7. de di. no.

Super

Super Cap. 59.



Via veritas, secundum philosophum 3. de Anima inuenitur in intellectu nostro, secundum quod componitur & diuiditur, cum dictum sit Deum non componere

Quod a Deo non excluditur veritas eternitabilium. Cap. 59.

X hoc autem apparet, quod licet diuini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis & diuidentis, nõ

† P. p. q. 16. artic. 5. ad primum.

Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit in Deo veritatem esse. Secundo ostendit qualis sit ipsa compositio. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod in Deo sit veritas. Secundo quod sit sua veritas, cap. 59.

¶ QUANTVM ad primum ponitur conclusio ista. Licet intellectus diuinus non componat aut diuidat, non tamen ab eo veritas excluditur, quæ secundum philosophum, solum circa compositionem & diuisionem intellectus est, & probatur primo. Diuinus intellectus non solum quidditates, sed etiam enuntiationes cognoscit, ergo quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio, ergo non excluditur veritas ab intellectu diuino. patet prima consequentia, quia enuntiatio compositio quedam est. Secunda vero probatur, quia veritas in intellectu ad id quod intellectus dicit, pertinet, non ad operationem intellectus: quia non oportet operationem adæquari rei intellectæ, cum res quandoque sit materialis, & intelligere sit immateriale: sed ad illud quod intellectus intelligendo dicit, & cognoscit. Cum ergo veritas intellectæ sit adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel nõ esse quod non est, sequitur quod intellectus sit verus, quando ita est in se sicut dicit: & sic si dicit compositionem veram, quod sit verus.

¶ Aduertendum circa distinctionem veritatis ex doctrina Sancti Thom. p. q. 16. ar. 1. Et Ver. q. 1. ar. 1. quod distinctio hæc qua dicitur, veritas est adæquatio rei & intellectus, quæ est facta, est data secundum id quod formaliter rationem veritatis, & tam ad veritatem rei potest pertinere, quam ad veritatem intellectus. Nam res dicitur vera, secundum quod adæquatur intellectui: & intellectus dicitur verus, secundum quod est rei adæquatus: quia facta est in se sicut dicitur & intelligitur per intellectum. Ista autem adæquatio intellectus ad rem, non accipitur ex parte actus, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectæ, vt illi dicitur adæquatus vel inadæquatus, licet ex aliqua eius similitudine procedat, & ad similitudinem terminetur: sed accipitur ex parte forme intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis, & illi adæquatus. Vnde veritas ex parte intellectus dicitur aliquid formam in intellectu, quæ est similitudo rei intellectæ, secundum quod per ipsam intellectus rei adæquatur, ita quod illa similitudo non est formaliter veritas, nisi ratione illius adæquationis.

¶ Aduertendum etiam cum dicitur, quod veritas intellectus est adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, quod intelligitur de veritate vt cognita est & dicta. Sensus enim est, quod tunc intellectus est verus, tanquam verum cognoscens aut dicens, quando dicit aut cognoscit esse sicut est, aut non esse sicut non est. Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur 4. Met. tex. 27. scilicet, quod verum est ens esse, & non ens non esse. intelligitur enim de vero cognito, nam tunc verum cognoscitur, quando cognoscitur esse quod est, & non esse quod non est, & similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est, & non esse quod non est.

¶ Sed circa ea que hic dicuntur, triplex occurrit dubium. Primum est, quia Sanctus Thomas Ver. q. 1. artic. 1. inquit, quod cognitio est quidam veritatis effectus: sed id quod dicitur, est terminus & effectus cognitionis, nõ autem causa eius. ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur: cuius oppositum est hic dictum.

¶ Secundo est, quia si illud quod intellectus diuinus dicit, est compositio & diuisio, ergo intellectus diuinus componit & diuidit: quia nihil aliud in nobis est componere & diuidere, quam dicere conceptum aliquem complexum. hoc autem falsum est, vt superius est ostensum, ergo falsum est, quod intellectus diuinus dicit compositionem & diuisionem.

¶ Tertium est, quia quod intelligitur sit immateriale, & res intellectæ aliquando materialis, non videretur sufficiens ratio, quare ipsum intelligere, non oporteat rei adæquari: nam & conceptus complexus in intellectu immaterialis est, & tamen rei materiali adæquat, aut inadæquat.

¶ Ad primum horum responderi dupliciter potest. primo quod

A cum veritas importet similitudinem rei cognitæ, secundum quam intellectus est rei conformis & adæquatus, dupliciter inuenitur veritas in intellectu, sicut dupliciter inuenitur in ipso rei intellectæ similitudo. inuenitur enim in eo similitudo quædoque imperfecte, sicut quando informatur specie intelligibili, sed actualiter non considerat, quandoque autem perfecte, sicut quando actualiter intelligit & format conceptum rei conformem. ideo inuenitur veritas in intellectu & imperfecte ratione speciei intelligibilis præcise sumptæ, & perfecte

tamen excluditur ab eo veritas, quæ secundum philosophum solum circa compositionem & diuisionem intellectus est.

¶ Cum enim veritas intellectus, sit adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus

¶ Potest secundo responderi, quod cognitio intellectus nostri ad duo terminatur, scilicet ad conceptum, qui per actum intelligendi formatur, & ad rem per eam conceptum representatam, & prius ordine naturæ producit conceptum quam res ad extra intelligatur, ex quo sequitur, quod prius natura intellectus per conceptum adæquatur rei, quam rem extrinsecam, secundum quod extra intellectum existit, cognoscatur. Et quia veritas consistit in adæquatione intellectus & rei, ideo prius ordine naturæ intellectus est verus, quam ad rem ad extra terminetur: & hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, & vt egreditur ab intellectu, sed vt ad rem in quantum est in se ipsa terminatur, est effectus veritatis, & tamen veritas pertinet ad id quod dicitur. Dico ergo, quod id quod dicitur, non est effectus & terminus cognitionis, vt cognitio terminatur ad extra, immo sic est causa eius, quia cõceptus est ipsi cognitioni ratio vt terminetur ad extra, licet absolute loquendo sit operationis intelligibilis effectus & terminus. Nam conceptus intellectus apud sanctum Thomam dicitur principium cognoscendi, prout cognitio ad rem per conceptum representatam terminatur, non autem vt egreditur ab intellectu. Vnde patet in p. p. quæst. 15. artic. 2. Et ver. quæst. 3. artic. 2. ideo nominat conceptum, qui est terminus per actum intellectus productus, & ponitur principium non solum productionis, sed etiam cognitionis rerum. Hanc responsum meliorem puto, & magis ad intentionem Sancti Thomæ.

¶ Ad secundum dicitur, quod non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, diuinum intellectum compositum aut diuisum dicere, quasi dicat compositionem per ipsum diuinum intellectum factam, vt obiectio procedit: sicut intellectus nosse dicitur verbum complexum illud producendo, sed quia dicit, i. concipit & intelligit compositionem, & diuisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem representat: patet, quia dicitur hoc ex eo, quod cognoscit enuntiationes, non quidem ab ipso formatas, cum ostensum sit ipsum non componere, sed ab intellectu nostro: quod etiam patet verum esse ex his que dicuntur p. p. q. 16. artic. 5. ad 1. vbi dicitur, quod intellectus diuinus, secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoscit omnia complexa. Hoc autem sufficit ad propositum suum, quo vult ostendere ipsum veritatem cognoscere, licet non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectus nostri, simpliciter tamen, & absque compositione ex parte actus sui, cum ipsa compositio veritas contineat, sequitur quod veritatem cognoscit.

¶ Ad tertium dicitur, quod cum intelligere non habeat rationem representantis obiectum, sed tantum attingentis ipsum, nulla potest in ipso intelligi adæquatio, nisi in esse nature: & ideo cum ipsum necessario sit immateriale, si res intellectæ sit materialis, non poterit inter illa esse adæquatio. conceptus autem intellectus est forma representatiua rei in intellectu. ideo licet non sit intrinsecum ipsum & rem adæquatio secundum esse nature, potest tamen esse adæquatio secundum representationem, dum representat rem quæ est in re: ideo illa est sufficiens ratio de ipso intelligere: quæ nõ esset sufficiens de eo quod dicitur, siue de conceptu.

¶ Secundo. Dato per impossibile, quod intellectus diuinus solum incomplexa cognosceret illo modo quo nosse intellectus, ad hoc esset verus, ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas remouenda. probatur consequentia, quia intellectus nõ flet in apprehendendo quidditatem, semper est verus.

¶ Ad huius manifestationem notat duo. Primum est, quod distinctio est inter incomplexum quod dicitur vel intelligitur Thom. con. Gent. & com-

† 6. Meta. tex. cõm. 8.

& complexum: quia incomplexum quantum est ex se, non est rei equatum, nec inaequale, cum ex se non contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem, sed bene incomplexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per uocam compositionis & diuisionis. Secundum est, quod tamen intellectus incomplexus apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Ideo dicitur talis intellectus semper uerus per se, ut dicitur 3. de Anima, com. 26. licet falsus esse possit per accidens, ratione admixtae complexionis, vel partium distinctionis inter se, vel totius distinctionis ad diuisionem, quorum una dicitur simpliciter falsa diuisione, altera uero falsa respectu huius rei. Similiter ergo diuinus intellectus uerus esset, cognoscendo essentiam suam ut suam.

Circa ea quae hic dicuntur de incomplexo, considerandum est, quod non sunt idem conceptus incomplexus, & incomplexum, hoc loco: sed incomplexum est ipsum obiectum formaliter, & praecise sumptum, quod per primam operationem intellectus apprehenditur, & representatur per conceptum incomplexum, quem in seipso concepit intellectus. & sic distinguuntur incomplexum, & conceptus incomplexus, sicut representatum, & similitudo actualiter representans. Ipsum ergo incomplexum, puta, hoc quod dico, animal rationale, ex parte rei dupliciter considerari potest. Vno modo absolute, & secundum se, quantum ad sui naturam praecise & formaliter sumptam, & sic conuenit, quod nullam importat comparationem ad rem, & adaequationem ad rem. animal enim rationale, nihil aliud dicit, quam ipsam naturam humanam specificam significatam, hoc est, significatam sine accidentibus in diuiduantibus. Alio modo potest considerari, secundum quod apprehenditur ab intellectu: & sic includit comparationem ad rem concomitantem. & hoc est ipsum intelligi cum comparatione ad rem. Intellectus enim apprehendit animal rationale, non per abstractionem a quocumque & indifferenter, sed ut huius rei quidditatem, uolens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem, animal rationale. & sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit, & consequenter nec uerum nec falsum est: intelligitur eum comparationem, & uere intelligitur, in quantum ita est in re, quod illa est eius quidditas: sicut intellectus apprehendat hanc ut huius quidditatem, & sic intellectus est uerus, tanquam habens in se, adaequationem ad rem intellectam, quae adaequatio formaliter complecti rationem ueritatis, non tamen tanquam ueram actualiter cognoscens, cum talem adaequationem sui conceptus ad rem per hanc operationem, quae quidditatem format, non apprehendat.

Circa illam propositionem. In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem: sciendum est ex doctrina S. Tho. de Ver. q. 1. art. 9. Et 6. Metaph. lect. vlt. quod ueritas cognoscitur ab intellectu secundum quod reflectitur super actum suum, & similitudinem, quod sane non solum est uerum de cognitione naturae ueritatis, quod pertinet ad primam operationem intellectus: sed etiam de ipsa actuali conformitate ut intellectum denominante per operationem. Quod utique ego sic intelligo, non quod cognitio ueritatis sit propria & simpliciter actus reflexus, secundum eandem speciem actus: quia conuenit in cognitione cuiuscunque propositionis, quae actu directo cognoscitur, ueritatem cognosci, sed quia cognitio pertinet ad secundam operationem intellectus, quae est absolute cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem, eo quod intellectus formare propositionem non possit, nisi reflectatur supra cognitionem simplicem, qua considerauit prius quidditatem, aut aliquid aliud simpliciter. & hoc est quod intendit Sanctus Thomas, cum inquit, quod in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem, id est, intellectus formando conceptum complexum, comparat quod prius conceperat incomplexum ad rem, illud sic incomplexum conceptum rei attribuendo, & sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi prius intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam uerbalem.

Aduertendum secundo, quod cum complexum & incomplexum non differant (ut hic dicitur) nisi sicut comparationem formaliter importans, & quod non importat comparationem talem, sed absolute dicitur, & complexum obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo: compositio

formalis, licet intellectus ipsum comparatiue, quantum ad modum intelligendi concepit. Et est simile ei, quod dicitur Poter. 1. q. 7. art. 1. quod aliqua sunt relationes rationis, consequentes modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia ordinem inter se ordinatae intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem: quia tunc esse falsum. ita in proposito dictum est, quod intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem, cum quadam comparatione intelligendo ipsum, tanquam huius quidditatem. ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis, quid dicitur ad id cuius quidditas non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argumentum ergo negatur consequentia. ad probationem dicitur, quod non intendit S. Tho. quod ipsum quod dicitur, comparationem includat uel dictum, aut etiam formaliter ipsam in ueritate includat, quo modo complexum dicit comparationem: sed quod in modo intelligendi est comparatio. non in intellectu incomplexus, dicit hominem esse animal rationale, quod effectus ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licet hanc quidditatem apprehendat ut hominis quidditatem, in quantum de homine hanc format distinctionem, animal rationale, non autem de lapide: sicut & sensus uisus licet cognoscat abedinen ut huius, quae iudicium eius ad particularem ferunt, non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

Pro intelligentia eorumque in secundo dubio tanguntur, considerandum est, quod cum illud dicitur rei conuenire secundum se, quod conuenit illi ex propria ratione, per accidens uero siue per aliud, quod conuenit illi ex aliquo, quod est ab eius ratione extraneum: intellectus incomplexum esse uerum per se, est ipsum in quantum simpliciter quidditatem apprehendit ut sic, uerum esse: propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum, per accidens siue per aliud, est ipsum falsum esse, ex aliqua extrinseca ratione illi adinuenita, scilicet ex aduentione compositionis, ad simplicem quidditatis apprehensionem.

Considerandum secundo, quod compositionem primae operationis intellectus admittit dupliciter intelligi potest. Vno modo formaliter, quia uidelicet formando distinctionem, aliquam propositionem format. Alio modo virtualiter, quia uidelicet ex ipsa formatione distinctionis, nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primae operationi intellectus compositio admittit non potest. Nam si intellectus formaret propositionem in quidditate apprehensione, puta si diceret, homo est animal rationale, illa non esset simpliciter intelligentia, compositio & diuisioni intellectus conditiua. Secundo autem modo aduentioni tali operationi compositio, non est inueniendus. Nam ex hoc, quod intellectus de homine hanc format distinctionem, animal rationale: habet ut per secundam operationem, hanc propositionem formare possit, homo est animal rationale, & sic de alijs. Cum ergo dicitur, quod in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens, ratione compositionis admixta, intelligitur de admixtione compositionis virtuali non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc distinctionem, figura quadrata, concepit, in hac apprehensione virtualiter includitur, circulum esse figuram quadratam. dum format hanc distinctionem, animal insensibile, virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. propter hoc dicitur 1. q. 17. art. 3. quod intellectus formando hanc distinctionem, animal rationale quadrupes, est falsus: quia falsus est in modo hanc propositionem, Aliquod animal rationale est quadrupes. & Veri. q. 1. art. 12. & primo sen. dist. 19. q. 5. art. 1. ad 7. dicitur, quod distinctio non est falsa, nisi in quantum affirmationem falsam implicat. Et hic dicitur, quod intellectus cognoscendo quidditatem per accidens, est falsus, in quantum distinctio includit aliquam complexiorem. Nam siue sit simpliciter falsa distinctio, quia uidelicet componitur ex partibus non coherentibus, siue respectu huius, quia uidelicet non est huius distinctio non est falsa nisi ratione falsae propositionis in ea virtualiter inclusa: & in intellectu quidditatem apprehendens, non est falsus, nisi ratione falsae compositionis, in tali apprehensione virtualiter inclusa.

Ad euidenciam primi dubij, intelligendum est primo, quod intelligere quidditatem in coparatione ad rem, dupliciter potest intelligi, scilicet ex parte rei intellectae, & ex parte modi cognoscendi. Ex parte rei intellectae accipitur, quando ipsa comparatio est obiectum cognicum: ex parte uero modi cognoscendi tantum accipitur, quando ipsa comparatio non intelligitur quidem, sed ipsum actum & modum intelligendi concomitantur. Intelligere primo modo cum comparatione, est intelligere hoc habere ad illud comparationem, & hoc est componere, sed secundum modo non est componere, sed ipsum tantum incomplexum dicere & intelligere, non per abstractionem omnimodam a re, sed ut quidditatem huius: propter hoc inquit Sanctus Thomas, quod in hac intellectione ipsum incomplexum, & etiam distinctio non est secundum se uera uel falsa, id est, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, non dicit ipsam comparationem formaliter,

Cap. 55. & praeced.

formaliter, licet intellectus ipsum comparatiue, quantum ad modum intelligendi concepit. Et est simile ei, quod dicitur Poter. 1. q. 7. art. 1. quod aliqua sunt relationes rationis, consequentes modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia ordinem inter se ordinatae intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem: quia tunc esse falsum. ita in proposito dictum est, quod intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem, cum quadam comparatione intelligendo ipsum, tanquam huius quidditatem. ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis, quid dicitur ad id cuius quidditas non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argumentum ergo negatur consequentia. ad probationem dicitur, quod non intendit S. Tho. quod ipsum quod dicitur, comparationem includat uel dictum, aut etiam formaliter ipsam in ueritate includat, quo modo complexum dicit comparationem: sed quod in modo intelligendi est comparatio. non in intellectu incomplexus, dicit hominem esse animal rationale, quod effectus ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licet hanc quidditatem apprehendat ut hominis quidditatem, in quantum de homine hanc format distinctionem, animal rationale, non autem de lapide: sicut & sensus uisus licet cognoscat abedinen ut huius, quae iudicium eius ad particularem ferunt, non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

Pro intelligentia eorumque in secundo dubio tanguntur, considerandum est, quod cum illud dicitur rei conuenire secundum se, quod conuenit illi ex propria ratione, per accidens uero siue per aliud, quod conuenit illi ex aliquo, quod est ab eius ratione extraneum: intellectus incomplexum esse uerum per se, est ipsum in quantum simpliciter quidditatem apprehendit ut sic, uerum esse: propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum, per accidens siue per aliud, est ipsum falsum esse, ex aliqua extrinseca ratione illi adinuenita, scilicet ex aduentione compositionis, ad simplicem quidditatis apprehensionem.

Considerandum secundo, quod compositionem primae operationis intellectus admittit dupliciter intelligi potest. Vno modo formaliter, quia uidelicet formando distinctionem, aliquam propositionem format. Alio modo virtualiter, quia uidelicet ex ipsa formatione distinctionis, nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primae operationi intellectus compositio admittit non potest. Nam si intellectus formaret propositionem in quidditate apprehensione, puta si diceret, homo est animal rationale, illa non esset simpliciter intelligentia, compositio & diuisioni intellectus conditiua. Secundo autem modo aduentioni tali operationi compositio, non est inueniendus. Nam ex hoc, quod intellectus de homine hanc format distinctionem, animal rationale: habet ut per secundam operationem, hanc propositionem formare possit, homo est animal rationale, & sic de alijs. Cum ergo dicitur, quod in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens, ratione compositionis admixta, intelligitur de admixtione compositionis virtuali non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc distinctionem, figura quadrata, concepit, in hac apprehensione virtualiter includitur, circulum esse figuram quadratam. dum format hanc distinctionem, animal insensibile, virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. propter hoc dicitur 1. q. 17. art. 3. quod intellectus formando hanc distinctionem, animal rationale quadrupes, est falsus: quia falsus est in modo hanc propositionem, Aliquod animal rationale est quadrupes. & Veri. q. 1. art. 12. & primo sen. dist. 19. q. 5. art. 1. ad 7. dicitur, quod distinctio non est falsa, nisi in quantum affirmationem falsam implicat. Et hic dicitur, quod intellectus cognoscendo quidditatem per accidens, est falsus, in quantum distinctio includit aliquam complexiorem. Nam siue sit simpliciter falsa distinctio, quia uidelicet componitur ex partibus non coherentibus, siue respectu huius, quia uidelicet non est huius distinctio non est falsa nisi ratione falsae propositionis in ea virtualiter inclusa: & in intellectu quidditatem apprehendens, non est falsus, nisi ratione falsae compositionis, in tali apprehensione virtualiter inclusa.

Considerandum tertio, quod de ratione quidditatis, in quantum huiusmodi, non est, ut aliquam compositionem importet. Sunt enim aliqua quidditates, scilicet quidditates substantia-

rum separatarum, quae nullam habent compositionem, neque inquam ex partibus, cum simplices sint: neque cum supposito, eo quod in ipsis non differant intrinsece quod quid est, & id est, ut patet 7. Meta. ideo intellectus cognoscens quod quid est, in quantum huiusmodi, secundum se nullam habet compositionem include-

Amplius. Cum aliquod incomplexum, uel dicitur, uel intelligitur: ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas, & inaequalitas secundum coparationem dicantur. incomplexum autem uenit sibi, in quantum est absolute cognitio quod quid est: sed in quantum est cognitio, quod quid est rei materialis & compositae, cuius cognitio ex diuersis sumitur partibus. Nam cum distinctio talis rei ex diuersis sumatur, non est quandoque tota ex specie aliqua primo & immediate aphantasmate causata, sed oportet eam per diuisionem, & compositionem inuestigare: ex qua inuestigatione causatur in intellectu cognitio, quod quid est, cum quadam complexione in ea implere, & ueritatem contenta. Et quia in tali compositione differentiarum inter se, & distinctionis cum distinctio, intellectum contigit errare, dum scilicet componit differentias in una distinctione, quae simul esse non possunt: aut aliquam distinctionem attribuit rei, cui non conuenit: ideo & in intellectu cognoscente, quod quid est, huiusmodi contingit esse falsitas; & inadaequatio ad rem ratione falsae compositionis implicat. Si ergo intellectus cognoscens quod quid est, absolute, & secundum se consideretur: in quantum scilicet est cognoscens quod quid est, habet quod semper sit uerus, quia quantum est ex sui natura, habet statim cognoscere quod quid est ex forma intelligibili, ipsum directe & immediate representante: in qua cognitione semper rei adaequatur intellectus: sicut & sensus semper suo proprio sensibili adaequatur, quod immediate ex propria specie apprehendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si autem consideretur ut cognoscit quod quid est rei compositae, sic falsus esse potest, in quantum oportet per diuisionem, & compositionem ipsum inuestigare, & sic cum quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio & inuestigatio praecedens, cognitioni quod quid est absolute consideratae accidit: ideo falsitas intellectui cognoscenti quod quid est, dicitur per accidens conuenire, ut pote praeter rationem talis cognitionis ueniens.

Sed ex dictis dubium insurgit: Sicut enim in intellectu cognoscente quod quid est rei compositae, includitur aliquando falsa complexio virtualiter: & aliquando uera includitur complexio. si ergo ideo dicitur falsus per accidens, quia falsam compositionem intellectus implicat & virtualiter continet, eadem ratione propter ueram compositionem implicitam dicitur per accidens uerus. utraq. n. compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicitur & ab Arist. & S. Tho. ponentibus, quod semper per se est uerus. ergo &c.

Respondetur, & dicitur primo, quod utiq. quantum ad ueritatem, quae compositionem implicitam in cognitione quod quid est, concomitatur, intellectus cognoscens quod quid est, per accidens dicitur uerus, sicut & falsus per accidens, ratione falsae compositionis inclusa: & si non aliunde haberet ueritatem, quam ex ipsa uera compositione implicita, non diceretur uerus, nisi per accidens.

Dicitur secundo, quod praeter ueritatem hanc, habet etiam ueritatem sibi ex se, in quantum est cognitio quod quid est, formaliter conuenientem, eo quod natus sit, quidditatem simpliciter intuitu ex speciei intelligibilis representatione apprehendere, in qua apprehensione semper est rei adaequatus, cum per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere, tanquam per propriam formam suam, ut est cognoscens, nisi ex aliquo extrinseco adueniente, ad falsitatem trahatur. non sic autem potest dici falsus per se, quia ex sola aduentione compositionis habet, quod sit falsus. nisi enim cognitioni, quod quid est adiuuaretur compositio, nunquam falsus esset, nunquam quod rei inadaequatus.

Attendendum autem, quod aliud est loqui de prima operatione intellectus, & aliud de cognitione quidditatis ueritatis. loquendo enim de prima operatione intellectus, quae dicitur simpliciter intelligentia, alij operationi quae dicitur compositio & diuisio conditiua: sic dictum est in ipsa falsitatem non esse, nisi per accidens. loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in eius cognitione falsitas esse potest etiam

Tex. 65. 20

3. De Anima tex. 10. 21. & 26.

per se. Duplīciter enim quidditas cognosci potest. Vno modo simpliciter & absolute, quod est ipsam per primam operationem cognosci: & sic in eius cognitione per se, falsitas non est. Alio modo attributive, quod est ipsam per secundam operationem intellectus alicui attribui: & tunc in eius cognitione per se falsitas esse potest, sicut & in aliarum rerum attributione.

Ex his patet ad dubium. Dicitur enim, quod virtus cognoscitiva, utique non potest deficere per se respectu eius, cuius similitudine primo & per se informatur: per accidens tamen deficere potest, quando scilicet non ex simplici, & sola representatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diuersis phantasmatis & sensibilibus, cum quadam compositione inuestigatur, sicut accidit in rebus compositis.

Ex hoc etiam patet responsio ad tertium dubium. Dicitur enim, quod non conuenit per se primae operationi intellectus, quod intelligat quidditatem, ut huius rei dilinētia a quidditate, quia hoc non conuenit, nisi ubi est aliqua compositio in re, ex qua inter quidditatem & habentem quidditatem, aliqua distinctio accipi potest. vnde si intellectus noster apprehenderet quidditatem substantie separatae ut in se est, non apprehenderet ipsam ut huius, sed absolute, eo quod non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem, & habentem quidditatem, propterea deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se, in quantum accidit sibi ex conditione obiecti compositi, cum aliqua compositione apprehendere quidditatem, non enim quidditatem rei compositae, ut quidditatem apprehendere potest, nisi apprehendat ipsam ut huius: quia talis quidditas, est alicuius quidditas in compositis, neque etiam sine partibus cam potest apprehendere.

Ad euidētiā quartī dubij considerandum, quod quidam Thomistae, circa veritatem dicunt primo, quod non conformitas cuiuscumque intellectus, sed intellectus complexi tantum est veritas. Dicunt secundo, quod nulli intellectui incomplexo, ut sic, conuenit per se conformitas ad rem, quia incomplexum ut sic, respectum nullum aequalitatis, aut inaequalitatis ad alterum includit. Dicunt tertio, quod ad veritatem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod veritas sit in eo ut cognita. Dicunt quarto, quod non dicitur intellectus cognoscere veritatem, quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem, quam ipse intellectus simplex non cognoscit: tum quia falsum est, quod illam conformitatem intellectus simplex non cognoscat, quum sit quoddam diffinibile: tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexe, verum autem cognoscitur directe: sed quia in intellectu componens & diuidens, cognoscit sui conformitatem ad rem, eo quod omnis complexa enuntiatio perfecte clauditur in propria ratione, quod sit aequalis aut inaequalis rei enūtiatae, quae essentialiter est similitudo, quod hoc in se vel non in se illi.

Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem S. Thomae esse non puro, ostendam omnia haec per ordinem falsa esse, & sic positio S. Thomae declarabitur: ex qua declaratione patebit ad dubium verum responsio. Primum ergo dictum eorum, apud S. Thomae, falsum est. Nam non solum conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi apud ipsum, formaliter est veritas, ita quod veritas est similitudo intellecta existens in intellectu siue simplici, siue componente & diuidente, per quem intellectus rei intellectae conformatur. patet hoc. Primo ex eo quod habetur p. q. 1.6. art. 3. ad tertium & Veri. q. 1. art. 1. ad tertium: ens non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc, quod adaequatur intellectui. Ex hoc, n. arguitur sic. In omni intellectu qua intelligitur ens, oportet ens conformari & adaequari intellectui, ergo & intellectui oportet adaequari & conformari rei, sed ens dicitur, verum ex tali adaequatione: ut patet ex verbis S. Thomae, ergo & conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellecta est veritas. patet con-

quantia, quia res non dicuntur verae, nisi in ordine ad veritatem intellectus. Praterea, ut inquit S. Thomas hoc loco, si etiam per impossibile intellectus diuinus, solum in complexa cognosceret, adhuc esset verus: quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus: sed non dicitur, intellectus verus, nisi ratione conformitatis & adaequationis, ergo & ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

Praterea. Loco al legato dicitur, quod est intellectus simplex verus, sicut res vera, ergo in ipso est veritas, ergo sua conformitas & adaequatio est veritas. Adhuc, res dicitur vera a veritate intellectus, & non solum enunciabilis, ut patet 1. q. 1.6. art. 1. & 7. ergo in intellectu simplici est veritas, ergo &c.

Ex istis patet, secundum dictum illius positionis falsum esse. si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo quod quid est, necesse est, in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licet enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen representatiuus in complexi, est conformis rei, & habet talem habitudinem ad rem, in quantum representat quidditatem alicuius ut suam: & ita in re est, & ratione huius dicitur, intellectus conformis & verus: sicut album dicitur simile alicui ratione albedinis, quae est fundamentum similitudinis.

Tertium etiam dictum, illius opinionis, est expresse contra mentem S. Thomae. in p. q. 1.6. art. 2. ubi enim vult, quod forma intellectus in quantum est cognoscens, est similitudo rei cognita, & quod cognoscere illam conformitatem, est veritatem cognoscere. licet secundum primam operationem, conformitatem illam sui ad rem intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantum sicut res vera. Ex his enim constat, quod ad veritatem intellectus ut res cognoscens est, non requiritur quod sit cognita. Nam secundum eius mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem, & tamen in ipso ut cognoscens est, inuenitur conformitas ut in re vera: & cognoscere hanc conformitatem, est veritatem cognoscere.

Quartum quoque dictum & in se falsum est, & contra mentem S. Thomae esse ostenditur. Quod sit falsum, arguitur. Verum primo cognoscitur per intellectum componentem & diuidentem directe, etiam secundum illorum opinionem: sed conformitas ipsius intellectus ad rem, quam habet dum componit aut diuidit, non cognoscitur nisi per reflexionem, ergo non dicitur intellectus componens & diuidens cognoscere verum, quia cognoscat conformitatem sui ad rem, quam habet dum componit, probatur mixto. Non potest intellectus cognoscere se conformiter & adaequare ad rem intelligere, nisi intelligat se intelligere: quia vnum alterum includit, sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem, ergo &c.

Nec obstat quod dicitur, omnem complexionem intellectus includere per se, quod ipsa sit aequalis aut inaequalis rei. si enim intelligatur, quod representet obiectum complexum, & sui conformitatem ad tale obiectum, hoc falsum est, quia conceptio complexa intellectus, nihil representat, nisi ipsum complexum: sicut & incomplexa nihil, nisi incomplexum representat. conceptus enim, quo intellectus intelligit hominem esse animal, nihil aliud representat, quam hominem esse animal, si autem intelligatur, quod talis conceptus est fundamentum per se conformitatis, sic hoc non magis conuenit conceptui complexo, quam incomplexo, cum per vtrumque conceptum intellectus conformetur & adaequatur rei.

Quod etiam sit contra S. Thomae ostenditur. Tum quia in p. q. 1.6. art. 2. ubi dixisset intellectus esse verum, ex eo quod habet in se rei similitudinem, & similitur sensum, subiungit, quod conformitatem sui ad rem, neque sensus, neque intellectus cognoscendo quod quid est, cognoscit, sed tantum intellectus componens & diuidens, & ex hoc dicitur verum cognoscere: haec autem non essent vera, nisi intellectus intelligendo verum intelligeret conformitatem

formitatem sui in prima operatione ad rem. Tum quia 6. Metaphysicae lectione vltima vult, quod intellectus habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationem incomplexorum concipit: non tamen propter hoc, ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit & diuidit: & quod in secunda operatione intellectus est veritas & falsitas, secundum quod super ipsam similitudinem reflexe dicitur cognoscendo, & diiudicando ipsam. Ecce quod apud ipsum intellectus cognoscit veritatem conformitatem conformitatem intellectus simplicis ad rem. Tum quia in hac ratione, inquit, quod complexum dicitur verum aut falsum, quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem. Ex his constat, quod intellectus simplex proprie, & per se dicitur verus formaliter, & intrinsece, tanquam in se ipso veritate habens, & sic verificatur sicut Philosophi, quod per se semper est verus, licet non sit verum, tanquam cognoscens veritatem.

Ad primam confirmationem huius quartī dicti, dicitur, quod cognoscere conformitatem intellectus contingit dupliciter. Vno modo quidditative, quod est cognoscere, quid sit talis conformitas. Alio modo denominatiue, quod est cognoscere ipsum intellectum, esse actualiter conformem rei. Primo modo, intellectus simplex potest cognoscere veritatem, non autem secundo modo, & de hoc intelligit S. Tho. quod conformitatem sui non cognoscit intellectus, cognoscendo quod quid est. Ad secundam, dictum est superius, quomodo etiam verum dicitur, reflexe aliquo modo intelligi, & aliquo modo directe. Ad dubium ergo motum dicitur, quod veritatem esse in aliquo contingit dupliciter. Vno modo subiectiue, tanquam scilicet, forma in subiecto existens: & sic non est in sola compositione & diuisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, siue in intellectu simplici, & hoc modo intelligitur intellectus simplicem, esse per se semper verum. Alio modo obiectiue, tanquam cognitum, & sic est in sola compositione & diuisione. Et vniuersaliter ubi S. Thomae aut Aristoteles, veritatem pertinere ad compositionem, & diuisionem intellectus, intelligendum est de veritate ut cognita. Vbi attendendum est, quod cum conceptus quem intellectus intelligendo format, non sit id quod intelligitur, licet sit terminus intrinsecus intelligentionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus, in rem cognitam fertur, tanquam ipsius representatiuus, ad videndum, an per aliquam operationem suam, intellectus verum cognoscat, nec enim est inspicendum, an conceptus, per talem operationem formatus, sit verus, quia omnis conceptus intellectus, siue inquam, simplex sit, siue complexus, aut est verus aut falsus: si enim sit rei adaequatus, est verus: si autem inadaequatus, est falsus: & sic in omni intelligentione, aut veritas est aut falsitas, sed inspicendum est ad id quod per conceptum representatur. Si enim illud importat comparationem aequalitatis, aut inaequalitatis intellectus ad rem, dicitur intellectus per talem operationem, verum aut falsum cognoscere: quia veritas & falsitas in adaequatione, & in inadaequatione consistunt. Si autem nullam huiusmodi comparationem importet, non dicitur intellectus per talem operationem, verum aut falsum cognoscere. Quia ergo conceptus per simplicem operationem intellectus productus incomplexum representat, ipsum incomplexum nullam comparationem ad rem dicit, ut superius dicebatur animal enim rationale, quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat. ideo intellectus incomplexe cognoscens, puta, dum animal rationale apprehendit, non cognoscit verum aut falsum. Quia vero conceptus per actum componentis, aut diuidentis productus, complexum representat: ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat. (hoc enim dico hominem esse animal, importat intellectum esse adaequatum rei, dum de homine animalitatem incomplexe concipit, quod significat & dicit,

dum animal attribuit homini, dicendo hominem esse animal) ideo intellectus componendo & diuidendo, verum aut falsum cognoscit. propterea bene dictum est, quod in sola compositione & diuisione intellectus, est verum obiectiue, tanquam cognitum. Nam potest quidem dici esse, in intellectu cognoscente quod quid est, aliquo modo obiectiue, in quantum, si ipse conceptus rei adaequatus, qui est essentialiter veritas, est intrinsecus terminus intelligentionis, sed non est in ipso obiectiue tanquam cognitum, quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexe, quod per tale conceptum repraesentatur.

Quod autem videtur dici Veri. q. 1. artic. 3. quoniam inquam, tunc tantum intellectus adaequatur rei, quando componit aut diuidit: intelligendum est de perfecta, & completa adaequatione. licet enim intelligendo quidditatem, alicuius sit rei adaequatus, quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem, in qua vltima eius perfectio consistit, ut dicitur in sequenti ratione: tunc est incomplexe adaequatus rei: completur autem & perficitur huiusmodi adaequatio per iudicium, quo iudicatur rei conuenire, quod de ipsa simpliciter concepit: quod sit componendo & diuidendo. Non obstat etiam predictis, quod inquit S. Thomae, p. q. 1.6. art. 1. siquid proprie loquendo, veritas est in intellectu componente & diuidente, non autem in intellectu cognoscente: quod quid est. Dicitur enim, quod dupliciter potest intelligi veritatem proprie esse in intellectu. Vno modo proprietate rei: quia videlicet, id quod proprie est veritas, est in intellectu, & sic veritas est proprie etiam in intellectu simplici. Alio modo proprietate locutionis, id est, secundum propriam propositionis sensum, & sic veritas est proprie in intellectu componente, & diuidente tantum. Cum enim dicitur, verum est in intellectu cognoscente: proprie significatur quod ab intellectu cognoscitur, hoc autem soli intellectui componenti & diuidenti conuenit, & ad hunc sensum verba S. Thomae intelliguntur.

Ad eundem sensum intelligitur quod dicitur ibidem, scilicet, quod nomen veri importat cognitum. intelligitur enim de nomine ipso, ut ponitur in hac propositione, verum est in intellectu cognoscente: significatur enim, quod sit in ipso obiectiue, ut cognitum formaliter: ipsum vero nomen veri per se sumptum absolute conceptum rei adaequatum significat. Tertio. In Deo est perfectio, quam intellectus habet, per cognitionem incomplexorum & complexorum, sicut & aliarum omnium rerum: sed veritas consequitur intellectum secundum quod est perfectus, ergo &c. probatur minor, quia intellectus apprehendens incomplexe, nondum pertingit ad suam vltimam perfectionem: quia adhuc est in potentia respectu compositionis & diuisionis. cum autem ad compositionem peruenit, iam est perfectus: veritas autem consequitur intellectum quando iam vsque ad compositionem peruenit, cum proprie loquendo, verum sit tantum in compositione & diuisione.

Aduertendum hic, quod cognitio incomplexorum, & complexorum dupliciter potest considerari. Vno modo vtramque per se considerando ex parte actus: alio modo in comparatione ad rem intellectam, ut scilicet, sunt cognitiones vnius & eiusdem rei. Primo modo simplex apprehensio perfectior est, utpote simplicior, & ad intimam rei pertingens: secundo autem modo, cognitio complexa perfectior est, non enim per simplicem apprehensionem, intellectus noster habet completam & vltimam cognitionem omnium quae sunt in re, sed opus est complexione ad perfectam rei cognitionem: vnde & sic, complexa cognitio incomplexam includit.

Attendendum etiam, cum dicitur, veritatem consequi intellectum quando iam vsque ad compositionem peruenit: quod hoc non sic intelligitur quasi veritas, non in ipsa compositione includatur, sed sequatur ad ipsam: hoc enim iuxta praedicta patet falsum esse: sed quia non inuenitur formaliter veritas in intellectu Thomae con. Gent. I 3 vt co

Tex. c. 26.

Cap. 28.

Cap. 40.

Cap. 3.

vt cognita, nisi dum componit aut diuidit: quia tunc tantum adaequationem sui ad rem intelligit, quod est proprie veritatem in intellectu esse secundum locutionis proprietatem.

† P.p. q. 16. art. 1. 5.

† Ca. pced. in calce.

Cap. 45.

† Cap. 28.

6. Ethicor. cap. 3.

Cap. 38.

Cap. pced.

Aduertendum, quod verum dicitur bonum & perfectio in intellectu in quantum est cognitum; vt dicitur p.p. q. 16. art. 2. ad tertiu: ideo in illo intellectu tantum est absolute loquendo a quo cognoscitur: & quia ab intellectu componente & diuidente tantum cognoscitur: ideo simpliciter est tantum in ipso, licet alio modo dicatur esse in sensu, & in intellectu simplici, sicut videlicet re vera, ex quo sequitur, quod etiam in intellectu diuino continente perfectionem intellectus componentis, per quamdam eminentiam sit etiam verum, vt cognitur & intellectum.

Confirmatur potestremo conclusio, autoritate apostolice ad Rom. 3.

Super Cap. 60.

Stans in Deo veritatem esse, ostenditur nunc, quod ipse sit sua veritas. Et probatur primo sic. Intelligere Dei est diuina essentia, ergo & veritas. probatur consequentia, quia veritas est perfectio intellectualis operationis, haec autem non perficitur, per aliquid superueniens, sicut nec esse diuinum, sed per seipsum est perfectio. ergo si intelligere est diuina substantia, etiam veritas est diuina substantia.

Aduerte, quod verum, est perfectio intellectualis operationis, sicut terminus eius, cum sit conceptus intellectus, cum adaequatione ad rem intellectam. in diuino autem intellectu non est aliquis conceptus, ab ipso actu intelligendi distinctus, sed est ipsa diuina essentia intellecta, vt propria ratio vnus cuiusque, propter hoc perfectio diuini intellectus, quae est veritas, ab ipso actu intelligendi non distinguitur.

Ex hoc sequitur, quod veritas non dicit in sua ratione, tantum respectum adaequationis, nec respectum, inquam, rationis, quia tunc Deus non esset veritas, cum non sit ens rationis. nec reale, quia Dei ad creaturam non est relatio realis, sed dicit absolute cum respectu, & Deus est veritas quantum ad absolute quod importatur, quantum ad similitudinem intellectam non autem quantum ad respectum connotatum.

Secundo. Deus est sua bonitas, ergo & sua veritas: quia veritas est bonitas intellectus, vt dictum est supra.

Tertio. Nihil in Deo participatiue dici potest, cum sit suum esse, ergo cum veritas sit in Deo, Deus est essentialiter veritas.

Quarto. Veritas licet in intellectu ponatur, est tamen etiam in re, secundum quod inquit Auicenna, veritatem rei esse propriam sui esse, quod stabilitum est ei, & hoc secundum quod natura est res, de se facere veram existimationem in intellectu, & in quantum propriam sui rationem, quae est in mente diuina, imitatur, sed Deus est sua essentia, ergo est sua veritas. siue de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei.

Aduerte ex doctrina Sancti Thomae p.p. & in quaestionibus de veritate, quod res dicuntur vere, & in comparatione ad intellectum diuinum, & in comparatione ad intellectum huma-

Quod Deus est veritas. Cap. 60.

¶ X praemissis autem apparet, quod ipse Deus est veritas.

1 ¶ Veritas enim quaedam perfectio intelligentiae est, siue intellectualis operationis, vt dictum est. intelligere autem Dei, est sua substantia. ipsum etiam intelligere, cum sit diuinum esse, vt ostensum est, non superueniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum, sicut & de diuino esse, supra ostensum est. relinquatur igitur, quod diuina substantia sit ipsa veritas.

2 ¶ Item. Veritas est quaedam bonitas intellectus secundum philosophum: Deus autem est sua bonitas, vt supra ostensum est, ergo est etiam sua veritas.

3 ¶ Praeterea. De Deo nihil participatiue dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat: sed veritas est in Deo, vt supra ostensum est. si igitur non dicatur participatiue, oportet quod dicatur essentialiter, vt

num. Ad intellectum quidem diuinum, secundum quod imitantur formam suam in mente diuina existentem: sicut & res artificiales dicuntur vere, in quantum imitantur formam artis existentem in mente artificis, & secundum istam comparationem res dicuntur simpliciter, & absolute vere, eo quod ab intellectu diuino, secundum esse dependent. In comparatione autem ad intellectum humanum speculatiuum, scilicet a quo non dependent, dicuntur vere, in quantum natura sunt de se facere veram existimationem in ipso intellectu, & sic dicuntur vere secundum quid, eo quod ad intellectum humanum non habeat comparationem nisi per accidens, cum ab ipso non dependent.

Ex quibus sequitur, quod sicut veritas intellectus dicitur duo, scilicet absolute & respectu, siue materiale & formale, ita & veritas rei. Absolutum est esse, siue entitas rei, respectus autem est habitudo ad intellectum. Si queratur autem, an isti respectus sint reales, vel rationis, dicitur quod respectus ad intellectum diuinum est realis, quia est respectus mensurati ad mensuram. est enim intellectus diuinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiorum. Respectus vero ad intellectum humanum speculatiuum, est respectus rationis: quia est mensura ad mensuratum. veritas enim intellectus nostri ab ipsa re mensuratur: dicitur enim veritas intellectus, eo quod ita intelligit sicut est in re. Sciendum quoque, quod licet veritas aliquo modo sit in re, tamen illa improprie dicitur veritas, cum veritas primo, & per se sit in intellectu, vnde simpliciter & proprie loquendo res non dicitur vera, nisi extrinseca denominatione, scilicet a veritate intellectus. A forma autem in se existente intrinsece dicitur vera, sed improprie, sicut medicina proprie dicitur sana, a sanitate existente in animali: improprie autem a virtute in ipsa existente. conclusit ergo Sanctus Thomas, quod siue loquamur de veritate intellectus, siue de veritate rei, Deus est sua veritas, cum sit sua essentia, quia si accipiamus veritatem improprie, a qua scilicet res intrinsece dicitur vera, non est aliud quam ipsa substantia rei, vel eius esse: necesse si Deus est sua essentia, sequitur quod sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei, a qua proprie res denominatur vera quamuis extrinsece, quae est veritas intellectus: sic etiam dicitur est, quod est ipsa Dei essentia. Quomodo dicitur, igitur res dicat veritas, sequitur quod Deus est sua veritas.

4 Amplius. Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum philosophum in 6. Metaphys. res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriae naturae consequitur: vt Auicenna dicit in sua Metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse vnus cuiusque rei, quod stabilitum est ei, in quantum talis res nata est de se facere veram existimationem, & in quantum propriam sui rationem, quae est in mente diuina, imitatur: sed Deus est sua essentia. ergo siue de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei: Deus est sua veritas. Hoc autem confirmatur autoritate Domini de se dicitis Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita.

¶ Quod Deus est purissima veritas. Cap. 61.

¶ Oc autem ostensum, manifestum est, quod in Deo est pura veritas, cui

intellectus diuinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiorum. Respectus vero ad intellectum humanum speculatiuum, est respectus rationis: quia est mensura ad mensuratum. veritas enim intellectus nostri ab ipsa re mensuratur: dicitur enim veritas intellectus, eo quod ita intelligit sicut est in re. Sciendum quoque, quod licet veritas aliquo modo sit in re, tamen illa improprie dicitur veritas, cum veritas primo, & per se sit in intellectu, vnde simpliciter & proprie loquendo res non dicitur vera, nisi extrinseca denominatione, scilicet a veritate intellectus. A forma autem in se existente intrinsece dicitur vera, sed improprie, sicut medicina proprie dicitur sana, a sanitate existente in animali: improprie autem a virtute in ipsa existente. conclusit ergo Sanctus Thomas, quod siue loquamur de veritate intellectus, siue de veritate rei, Deus est sua veritas, cum sit sua essentia, quia si accipiamus veritatem improprie, a qua scilicet res intrinsece dicitur vera, non est aliud quam ipsa substantia rei, vel eius esse: necesse si Deus est sua essentia, sequitur quod sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei, a qua proprie res denominatur vera quamuis extrinsece, quae est veritas intellectus: sic etiam dicitur est, quod est ipsa Dei essentia. Quomodo dicitur, igitur res dicat veritas, sequitur quod Deus est sua veritas.

¶ Confirmatur conclusio auctor. Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita.

Super Cap. 61.

¶ Ostquam determinauit S. Tho. q. in Deo sit veritas, nunc qualis sit diuina veritas, ostendit. Circa hoc autem duo facit. primo ostendit, quod sit purissima. Secundo quod sit prima & summa, cap. sequenti.

¶ Primo ergo ostendit, quod in Deo est purissima veritas, cui nulla deceptio aut falsitas admitti potest. Et probatur primo sic. Veritas scilicet, abstracta & subsistens, falsitatem non comparatur, sicut neque albedo nigredinem, intellige, si albedo subsistens esset, vt per abstractum significatur: Deus est ipsa veritas. ergo & c.

¶ Secundo. Intellectus diuinus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est. ergo & c. Probatur consequentia, quia in illo intellectu non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprii sensibilis, nisi scilicet per accidens, vt supra dictum est. In Deo autem, nihil per accidens esse potest.

¶ Tertio. Intellectus diuinus non est discursiuus, ergo & c. probatur consequentia, quia cum in primis principijs non sit error, in conclusionibus tantum erit, secundum quod a principijs ad conclusiones intellectus discursit.

¶ Sed posset aliquis dicere, quod error accidit, non solum circa conclusiones, ad quas intellectus peruenit discurrendo, sed etiam circa propositiones per se sumptas: experimur enim nos decipi circa aliquas propositiones, dum etiam non discurremus, sicut cum dicimus & iudicamus Sortem praesentem, esse Platonem.

¶ Dicit potest, quod semper in deceptio est aliquis discursus, licet forsasse aliquando in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi Sorte, habente similitudinem cum Platone, puta in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus: iste habet rotundam faciem. ergo est Plato, & sic de alijs.

¶ Quarto. Omnia cognoscibilia comparantur ad intellectum diuinum, sicut proprie & per se cognoscibilia, id est, sicut proprium, & per se obiectum. ergo & c. probatur consequentia, quia in talibus virtus cognoscentia non errat: antecedens vero probatur, quia diuinus intellectus est in fine sublimitatis, id est, non habet aliquam virtutem cognoscentiam sublimitatem se, & omnem sublimitatem, quae esse possit, habet scilicet, infinitam. Quanto autem virtus cognoscentia est altior, tanto eius obiectum plura sub se continet, vt patet de sensu communi, & imaginatione respectu sensus particu-

lari. ergo oportet, vt omnia cognoscibilia contineantur sub obiecto per se diuini intellectus.

¶ Quinto. Intellectus diuinus est ex natura sua perfectior, quam intellectus humanus, virtute intellectuali perfectior, sicut est sapientia & scientia, cum ipse sit in fine, & extremo perfectionis, sed iste non dicit falsum, sed semper verum, quia virtutis est, actum bonum reddere: verum autem dicere, est bonus actus intellectus. ergo & c.

¶ Sexto. Si diuinus intellectus diceretur falsus, falsitas qua diceretur falsus, non esset in Deo, sed in rebus, sed nec etiam est in rebus, quia quantum vnus quodque habet de esse, tantum habet de veritate. ergo & c. probatur antecedens, quia talis est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum, eo quod sicut veritas intellectus humani mensuratur a rebus, ita econuerso, res mensuratur ab intellectu diuino, cum Deus per suam scientiam sit causa rerum. Cum ergo res non dicantur falsae, nisi propter falsitatem intellectus humani, in quantum mensuratur a rebus, falsitas esset in rebus, non in intellectu diuino, nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum vnus quodque habet de esse, tantum habet de veritate. nulla igitur inaequalitas, est inter intellectum diuinum & res: nec aliqua falsitas in intellectu diuino esse potest.

¶ Item. Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere, & refutamus falso decipi: malum autem in Deo esse non potest, vt probatum est, non potest igitur in eo esse falsitas. Hinc est quod dicitur Roman. 3. Est autem Deus verax. 3. Numeri 23. Non est Deus quasi homo vt mentia

¶ Item. Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

¶ Iohan. 1. Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt vl

formetur diuino intellectu, in ordine autem ad intellectum...

Quod diuina veritas est prima, & summa veritas. Cap. 62.

17. p. q. 16. art. 5.

1. Tex. c. 4.

1. Cap. 60. Super Cap. 62.



Secundo ostendit, quod diuina veritas est prima & summa veritas.

1. Tex. c. 20.

Probatur primo, diuinum esse est primum & perfectissimum, ergo diuina veritas est prima & perfectissima.

Aduertendum primo, ex doctrina Sancti Thomae prima parte, quod verum quod est in rebus, competitur cum ente secundum predicationem...

Aduertendum secundo, circa illam propositionem, ex secundo Metaphys. sumptam, Sicut est dispositio rerum in esse, ita & in veritate...

Secundo, Veritas conuenit Deo essentialiter, vt dictum est, ergo perfectissime conuenit.

Tertio, In Deo omnino idem est intellectus, & quod intelligitur, ergo &c. probatur consequentia, quia veritas consistit in adaequatione...

Quarto, Veritas diuina est mensura omnis veritatis, ergo perfectissima patet consequentia, quia quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis...

veritas intellectus cuiuslibet, a veritate eius mensuratur: probatur consequentia, quia omnis veritas aut mensuratur a re, sicut veritas intellectus nostri, aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum diuinum...

intellectu diuino sit omnino idem intellectus, & quod intelligitur, sua veritas erit prima & summa veritas.

Amplius, Illud quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis. vnde omnes colores mensurantur albo: sed diuina veritas est mensura omnis veritatis.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Aduertendum, in hac ratione includit Sanctus Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur.

Super

Super Cap. 63.

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium. Cap. 63.

1. Vt Auer. & Aui. hac partem Auer. rois in li. 2. som. & vig. Cap. 3. de somnis.

ostentat determinauit Sanctus Thomas de cognitione diuina quantum ad obiectum in cōni, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit. Circa hoc autem tria facit. Primo enim adducit rationes volentium probare quod Deus singularia non cognoscit. Secundo, proponit ordinem respondendi. Tertio, de materia vniuersaliusque argumenti tractat.

Quantum ad primum in hoc cap. septem rationes adducit. Arguitur enim primo sic. Intellectus noster, qui immaterialis est, singularia materialia non cognoscit: ergo multo minus intellectus diuinus, qui maxime a materia recedit, & sic nullo modo videtur, quod Deus singularia cognoscere possit.

Secundo, Singularia non sunt semper, aut igitur semper scientia Deo, aut quandoque scientur, quandoque non scientur. Non primum, quia de eo quod non est, non potest esse scientia. Nec etiam secundum, quia diuini intellectus cognitio est omnino inuariabilis, ergo &c.

Tertio, de futuris contingentibus cognitio certa esse non potest, cum oppositum eius quod cognoscitur tenetur, euenire possit. Scientia autem Dei certa est, & infallibilis: ergo nō potest de illis esse.

Quarto, Motus voluntatis a nullo potest esse cognitio, nisi a voluntate, ergo impossibile est Deum de singularibus, quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere.

Quinto, Singularia sunt infinita, ad minus in potentia: ergo impossibile est Deum illa cognoscere requia infinitum in quantum huiusmodi est ignotum.

Sexto, Intellectus diuinus nobilissimus est, ergo quaedam singularia quae sunt viliissima, non cognoscit.

1. Lib. deff. dub. primo & Aui. tra. 8. ca. 6. Metaphys.

1. Cap. 45. in li. deff. vii supra

1. Cap. 61. in li. de ca. 15. & 56.

Vnt autē quidam, qui perfectioni diuinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem cōfirmadū septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis cōditione. Cū n. singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. vnde & in nobis illa sola potentia singularia apprehendunt, quae materialibus organibus utitur, vt imaginatio, & sensus, & huiusmodi. Intellectus autem, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. multo igitur minus intellectus diuinus singularia est cognoscitur, qui maxime a materia recedit: & sic nullo modo videtur, quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt, aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, & quandoque non scientur. primum esse non potest: quia de eo quod non est, nō potest esse scientia, quae sola verorum est. ea autē quae nō sunt, vera esse non possunt. secundū etiam esse non potest, quia diuini intellectus cognitio est omnino inuariabilis, vt ostēsum est.

Tertia est ex eo, quod nō omnia singularia de necessitate proueniunt, sed quaedam contingenter: vnde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt, certa enim cognitio est, quae falli non potest. cognitio autē omnis quae est de contingenti, falli potest, cum futurum est: potest enim euenire oppositum eius quod cognoscitur tenetur. si n. non possit oppositum euenire, iam necessarium esset. vnde & de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis estimatio quaedam. supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certis imam, & infallibilem, vt supra ostēsum est. impossibile est etiam quod Deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, p. eius immutabilitatē, vt dictū est. ex his igitur videtur sequi, quod singularia contingētia nō cognoscant.

1. Cap. 45. in li. de ca. 15. & 56.

Quarta est ex hoc, quod quorundam singularium causa est voluntas: effectus autem antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci. sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente in cuius potestate sunt. impossibile est igitur, quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitū enim in quantum huiusmodi est ignotū. Nā omne quod cognoscitur, sub cognoscētis cōprehensione quodāmodo mensuratur: cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mēsuratae. Vnde omnis ars infinita repudiat. singularia autem sunt infinita ad minus in potentia: impossibile igitur videtur, quod Deus singularia cognoscatur.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum n. nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodam modo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. diuinus autem intellectus nobilissimus est, non igitur eius nobilitas patitur, quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscatur.

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus inuenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, vt supra ostēsum est, videtur sequi quod Deus malum & priuationem omnino non cognoscatur, sed solum intellectus qui est in potentia. priuatio enim non nisi in potentia esse potest: & ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malū & priuatio inuenitur.

Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem. Cap. 64.

Super Cap. 64.

Huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

Ad huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

Ad huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

Ad huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

Ad huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

Ad huius autem erroris exclusionem, vt etiam diuinae scientiae perfectionem ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula predictorum, vt ea quae sunt veritati contraria, repellantur. Primo, ergo ostendemus, quod diuinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quae nō sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingētia futura infallibiliter. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quaelibet viliissima, & minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala, & priuationes qualescunque, vel de se, vel de aliis.

scit. patet consequētia, quia vilitas scibilis, in vilitatem scientiae redundare videtur.

Septimo, In Deo malum esse non potest: ergo Deus non habet notitiam de singularibus, in quibus malum & priuatio inuenitur. probatur consequentia, quia cognitum est aliquo modo in cognoscente.

Hanc ponit Cōmē. 12. Met. cō. 51. in calce.

Hanc ponit Cōmē. 12. Met. c. 51.

Hanc sequitur Cōmē. 3. de anima cōm. 23. Cap. 39.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Ostis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur remoueri, nūc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum, eo quod vna quaeque illarum argumentationum specialem exigat considerationem. Vnde sicut argumēta erant septem, ita septem ordinare consideranda proponit, & sic septem erunt conclusiones declaranda.

Super



ITEM A conclu fio ad resolendum propositam questionem est ista. Deus cognoscit singularia, & intelligitur de singularibus materialibus.

Quod Deus singularia cognoscat. Cap. 65.



Rimo igitur ostendam qd singulariu cognitio Deo no potest deesse.

Ostensum est enim supra, qd Deus cognoscit alia inquantu est causa eis; effectus autem diuini subsistentes sunt res singulares: hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu. Vniuersalia autem non sunt res subsistentes: sed habent esse solum in singularibus, vt p batur in 7. Meta. Deus igitur d cognoscit res alias a se, non solum in vniuersali, sed et in singulari.

Item, Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognoscere, sicut cognita anima rationali, & corpore tali, cognoscitur homo: singularis autem essentia constituitur ex materia designata, & forma indiuiduata, sicut Socratis essentia ex hoc

ritatis cognosceret, & naturam particularem non cognosceret. ¶ Aduerte circa illam propositionem. Natura generis non potest cognosci nisi eius differentia prima cognoscatur, qd cum gen^o sit totum quoddam vniuersale, & non possit esse in natura nisi si per aliquam differentiam limitatum, non potest perfecte cognosci nisi cognitis differentis, quibus limitatur. No. n. perfecte cognoscitur ali qua natura nisi cognoscatur eo modo, quo in natura esse potest. Facit autem mentionem de primis differentis, non autem de aliis, quia ad hoc vt genus sit in natura, sufficit sibi quantum est ex se, qd sit ad vnam suam differentiarum limitatum: si aliquid aliud requiratur aliquando hoc non est ratione sui, sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc qd sit. Verbi gratia, ad hoc qd corpus sit in natura, sufficit sibi qd sit animalium, quod autem no potest esse nisi etiam sit sensibile, hoc non est ex parte sui, sed rone corporis animati, no potens esse in natura, nisi & ipsum per aliquam differentiam limitetur, eo qd ipsam etiam genus sit. Nam

corpore, & hac anima, vt etiam essentia hominis vniuersalis ex anima & corpore, vt patet in 7. Metaphys. vnde sicut hac cadit in diffinitione hominis vniuersalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. cuiusque igitur adest cognitio materiae, & eorum per quae materia designatur, & formae in materia indiuiduata: ei non potest deesse cognitio singularis: sed Dei cognitio vsque ad materiam, & accidentia indiuiduantia, & formas pertingit. cum enim suum intelligere sit sua essentia: oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia, in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quae esse se quocumque modo habent: cum sit primum, & vniuersale principium essendi, a quibus materia, & accidens non sunt aliena; cum materia sit ens in potentia, & accidens sit ens

genus proximum limitatum ad vnam speciem, non exigit aliam differentiam ad hoc quod sit.

Aduerte etiam cu dicitur quod vniuersale & singulare sunt differentiae entis, aut passionis, quod largo modo San. Tho. accipit differentias, nam vt superius est ostensum, ens differentias habere non potest, sed dicuntur differentiae entis, quia explicat aliquos modos essendi oppositos, qui nomine entis no exprimuntur. Non curat autem San. Tho. an dicatur isto modo differentia, vel magis passiones, quia ad propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quam differentiae, ppter implicationem intentionis secundae.

¶ Quarto. In cognitione diuina continetur omnis cognitio, nis perfectio, ergo cognoscit singularia: patet consequentia, quia in hoc aliquorum cognoscendum perfectio consistit: aut recedens vero probatur. Sicut Deus est suum esse, ita est suum intelligere: sed ex hoc quod est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ergo ex hoc quod est suum cognoscere, oportet quod in eius cognitione continentur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

¶ Quinto. Quicquid ho intellectu, imaginatione, & sensu cognoscit, Deus vno & simplici suo intellectu considerat: ergo singularia cognoscit. Illa. n. sensu & imaginatione cognoscuntur, ita oportet qd ad duo prima reducatur, a quibus ipsi ordines originem exemplariter ducunt: & ideo sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse diuinum tanquam in id quod est exemplar omnis essentiae secundum qd sunt in ordine cognoscendum, reducuntur in diuinam cognitionem, sicut in exemplarem formam omnis cognitionis. propter hoc inquit Sanctus Thomas, quod in ipsa continentur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

¶ Sexto. Quicquid ho intellectu, imaginatione, & sensu cognoscit, Deus vno & simplici suo intellectu considerat: ergo singularia cognoscit. Illa. n. sensu & imaginatione cognoscuntur, ita oportet qd ad duo prima reducatur, a quibus ipsi ordines originem exemplariter ducunt: & ideo sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse diuinum tanquam in id quod est exemplar omnis essentiae secundum qd sunt in ordine cognoscendum, reducuntur in diuinam cognitionem, sicut in exemplarem formam omnis cognitionis. propter hoc inquit Sanctus Thomas, quod in ipsa continentur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

¶ Sed occurrit dubium circa fundamenti rationis. Nam intellectus humanus est superior imaginatione, & sensu, & ita non cognoscit

gnoscit singularia quae sensu & imaginatione cognoscuntur: A ergo illud fundamentum non est vtr verum, qd virtus superior se extendat ad oia in quae inferior potest, & adhuc in plura. ¶ Tripliciter ad hoc potest rideri. primo negado assump ptu in modo intellectus noster potest singularia cognoscere absolute consideratus, licet ea non cognoscatur nisi indirecte, & reflexe coniuncto corpore, pp modum intelligendi quem habet: si p abstractione a materia, vnde separatus illa poterit cognoscere, p spes non abstractas, sed ipsas.

¶ Secundo, qd propositio S. Tho. intelligitur in naturis distinctis & completis in spe, cuiusmodi sunt Deus, angelus & homo, non aut in virtutibus eiusdem naturae, sicut est in proposito de intellectu, imaginatione & sensu, quae licet istae sint distinctae virtutes, sunt tamen ois hois virtutes, qui est vnus speciei. Sed non videtur ista ratio ad mentem S. Tho. quia & hic, & alibi ad manifestationem illius propositionis datur exemplum de imaginatione & sensu, quae tamen vni conueniunt naturae. ¶ Tertio potest rideri, qd intellectus noster potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori, qd sensus, & imaginatio. Vnde propositio S. Tho. (quae est Boet. 5. de conso.) intelligitur (vt dicitur Ver. q. 2. ar. 6. ad quartum: & q. 1. ar. 5. ad quintum: & p. q. 86. artic. 1. ad quartum) qd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo. Vbi considerandum est, qd quia natura vltis extra intellectum, no est realiter distincta a natura singulari: sed in ipso singulari indiuiduantibus conditionibus est limitata: ideo qui cognoscit naturam vltimam, cognoscit & naturam singularem: sed verum est, qd qui cognoscit ipsam abque accidentibus indiuiduantibus: cognoscit ipsam vt vltimam, & immaterialiter & abstracte: qui aut cognoscit ipsam vt materialiter conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit, & concrete ad principia indiuiduantia, in qua tum est singularis, intelligit ergo intellectus noster substantia, quae est singularis, eminentiori modo, quia ipsam vltimam, & immaterialiter cognoscit, sensus aut materialiter, & sic nobiliori modo cognoscit cum cognoscit ipsam singulariter quantum ad naturam intimam speciei, sensus aut quantum ad materialia accidentia. Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere, non. n. videtur saluari intentum rationis hic inducitur. Nam vult S. Th. hic concludere, qd Deus cognoscit singularia non solum quantum ad essentiam per abstractionem a conditionibus materialibus, sed etiam quantum ad ipsas materiales conditiones: ergo oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis, qd quicquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior eodem modo cognoscere. Dicitur primo, qd quicquid potest virtus inferior, potest superior quidem semper quidem nobiliori modo ex parte operantis: aliquando vero etiam ex parte cogniti. Sed ex parte cogniti dupli potest esse, aut quia .i. potest non quidem in illum modum obiecti in quem potest virtus inferior, sed quae potest in aliquem superiorem: aut quia & in illum modum potest, & in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis & rei intellectae, quam sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, & intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantum ad ipsam quidditatem: in Deo autem est modus eminentior, qd sit modus intellectus nostri & sensus, & ex parte cognoscentis, & ex parte cogniti, quia sensus cognoscit tantum accidentia materialia per se, intellectus noster tantum naturam

& substantiam eius: intellectus autem diuinus cognoscit & substantiam, & accidentia, quae est perfectior cognitio singularis inquantum est singularis, & vltimus eius cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis. ¶ Dicitur secundo, quod omne quod potest virtus inferior, potest & superior, aliquid etiam eodem modo: ex parte obiecti, quia scilicet fertur in illum modum obiecti in quem fertur inferior, licet & in aliquid alium possit, si inquam ex parte superioris non sit aliquid repugnans: vnde dicit Sanctus Thomas illud communitate verum esse. quae diceret: est vniuersaliter verum, quod potest eodem modo, nisi inueniatur aliquid repugnans in superiori. Quod etiam datur intel ligere (Ver. artic. 1. ar. 1. ad quintum) vbi exponens dictam propositionem inquit, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque: aliorum quo relinquit, quod etiam aliquid potest scilicet ex parte obiecti, modo in intellectu diuino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans, quia scilicet species quibus intelligit, sunt similitudines vniuersalium tantum, cum per abstractionem quandam a conditionibus indiuiduantibus recipiantur in intellectu, vt inferior dicitur, ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cognoscit, sed eminentiori modo intelligit. Intellectus autem diuinus in sua singularitate ea cognoscit sicut & sensus, scilicet quantum etiam ad ipsam singularitatem, & vltimus quantum ad quidditatem ipsius substantialem: quod sensus non potest. Vnde ratio bene proposita concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur, scilicet quod illud quod potest virtus inferior, potest superior aut eodem modo, aut eminentiori, & semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicet modum obiecti in quem fertur inferior, & aliquando cum illo in altiore alium modum obiecti, tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturae & modo superioris, semper autem potest eminentiori modo ex parte ageris.

¶ Sexto. Cognitio diuina de rebus, est ad modum practicae cognitionis, ergo &c. Antecedens patet, quia per suam cognitionem Deus est causa rerum, consequentia vero probatur, quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perueniat, cum finis eius sit operatio, quae in singularibus est. ¶ Aduerte quod haec ratio distinguitur a prima & secunda, quia hic consideratur ipsa conditio cognitionis secundum se, in illis autem considerabantur res cognita. ¶ Aduerte etiam, qd ideo dicit Sanctus Thomas cognitionem Dei de aliis rebus esse ad modum practicae cognitionis, non autem absolute esse practicae, quia cum Deus vna & eadem cognitione, & se & alia cognoscat, non potest simpliciter dici practica, cum seipsum speculative cognoscat, sed eminenter continet, & speculative & practicae, comparando tamen ipsam ad alia a se tanquam producenda, induit modum practicae, eo quod ordinetur ad opus.

¶ Septimo. Intellectus qui est motor, vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantum est singulare, ergo Deus singulare cognoscit, probatur antecedens, quia primum mobile mouetur a mouente per intellectum & voluntatem, non autem potest moueri motor per intellectum & voluntatem nisi cognosceret

inueniantur oes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, vt supra habitum est. oportet ergo, qd in eius cognitione inueniatur ois cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. hoc aut non esset, si ei singularium notitia deesset, cu in hoc aliquorum cognoscendum perfectio consistat: impossibile igitur eum singularium notitiam non habere.

¶ Præterea. In oibus virtutibus ordinatis cõter inuenit quod virtus superior ad plura se extendit, & tñ est vnica: virtus vero inferior se extendit ad pauciora, & tamen multiplicatur respectu illorum: sicut patet in imaginatione, & sensu. Nã vna vis imaginationis se extendit ad oia quae quinque vires sensuum cognoscunt, & ad plura: sed vis cognoscitiua in Deo est superior qd in homine. quicquid ergo homo diuersis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione, & sensu: hoc Deus vno suo, & simplici intellectu considerat. est igitur singularium cognoscit, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans, quia scilicet species quibus intelligit, sunt similitudines vniuersalium tantum, cum per abstractionem quandam a conditionibus indiuiduantibus recipiantur in intellectu, vt inferior dicitur, ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cognoscit, sed eminentiori modo intelligit. Intellectus autem diuinus in sua singularitate ea cognoscit sicut & sensus, scilicet quantum etiam ad ipsam singularitatem, & vltimus quantum ad quidditatem ipsius substantialem: quod sensus non potest. Vnde ratio bene proposita concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur, scilicet quod illud quod potest virtus inferior, potest superior aut eodem modo, aut eminentiori, & semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicet modum obiecti in quem fertur inferior, & aliquando cum illo in altiore alium modum obiecti, tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturae & modo superioris, semper autem potest eminentiori modo ex parte ageris.

¶ Sexto. Cognitio diuina de rebus, est ad modum practicae cognitionis, ergo &c. Antecedens patet, quia per suam cognitionem Deus est causa rerum, consequentia vero probatur, quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perueniat, cum finis eius sit operatio, quae in singularibus est. ¶ Aduerte quod haec ratio distinguitur a prima & secunda, quia hic consideratur ipsa conditio cognitionis secundum se, in illis autem considerabantur res cognita. ¶ Aduerte etiam, qd ideo dicit Sanctus Thomas cognitionem Dei de aliis rebus esse ad modum practicae cognitionis, non autem absolute esse practicae, quia cum Deus vna & eadem cognitione, & se & alia cognoscat, non potest simpliciter dici practica, cum seipsum speculative cognoscat, sed eminenter continet, & speculative & practicae, comparando tamen ipsam ad alia a se tanquam producenda, induit modum practicae, eo quod ordinetur ad opus.

¶ Septimo. Intellectus qui est motor, vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantum est singulare, ergo Deus singulare cognoscit, probatur antecedens, quia primum mobile mouetur a mouente per intellectum & voluntatem, non autem potest moueri motor per intellectum & voluntatem nisi cognosceret

Idem. p. p. q. 14. ar. 11.

Cap. 49.

Tex. cõ. 51. D. 47.

Cap. 28.

Tex. cõ. 51.

Cap. 49.

Cap. 49.

LIBER PRIMVS

gnoscere mobile inquam est hic & nunc, & per consequens
 singularis, quia sic est mobile. consequentia etiam probatur, quia
 aur ille motor est Deus, & sic habetur propositum: aur aliquid
 est infra Deum, cuius intellectus potest cognoscere singulare
 sua virtute, quod intellectus noster non potest, & tunc multo
 magis hoc poterit intellectus Dei.
 ¶ Adheret, quod si intellectus aliquis ex sua perfectione habet, ut in aliquid potest in quod non potest intellectus humanus, oportet ut in illud multo magis possit intellectus diuinus, cum in ipso nulla sit repugnancia: ad intelligendum quancunque rem, & ipse sit perfectissimus omnium intellectuum: ideo sanctus Thomas optime arguit, quod si alius intellectus singulare humani intellectui in cognitione sua potest cognoscere, multo magis diuinus hoc poterit intellectus.

¶ Octavo, Si negaretur a Deo singularium cognitio, hoc esset, quia videmus intellectum nostrum ratione sua immaterialitatis singularia non cognoscere, cum Deus multo immaterialior sit: sed hoc non obstat, quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro, quare singularia non intelligat, quae non est in intellectu diuino, ergo, &c. Minor probatur, & primo quantum ad primam partem, supponendo quod assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitivas, forma inferioris ordinis non potest agere suam similitudinem producere in gradum altiore, ergo forma rei sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere, ad hoc ut sit omnino immaterialis. ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formae sensibilis, ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest, patet antecedens, quia agens est honorabilior patiente & actio: prima etiam consequentia patet ex secunda quoque constat, quia similitudo quae est in intellectu, est immaterialis, vltima vero probatur, quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscens & cogniti. Secundo probatur minor quo ad secundam partem, quia non est cognitio Dei per actionem cognitum in cognoscens, sed e contrario cognitio est causa rerum. Vnde cum sua causalitas se extendat vsque ad singularitatem formae sensibilis, similitudo singularitatis eius erit in intellectu: & sic potest singulare cognoscere. tota ergo ratio diuersificans est, quia in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu diuino.

¶ Aduertendum ex his, quae dicit sanctus Thomas, quod immaterialitas specierum intellectus nostri, non est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam esset in intellectu diuino, sed quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus virtute intellectus agentis, singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui, ut sic.

¶ Circa hunc processum dubitatur multipliciter. Primo, si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiore, sequitur quod forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio & sensu, quia illa, est nobilioris gradus quam forma materialis.

¶ Secundo, intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu, nisi per phantasma, sed phantasma est similitudo rei singularis, ergo produceret similitudo rei singularis, licet immaterialis produceretur. Si dicitur, quod phantasma non agit nisi ratione formae vniuersalis: ideo non causat instrumenta taliter nisi similitudinem formae vniuersalis.

¶ Contra: Primo, quia agere est tantum rei particularis, non autem vniuersalis. Secundo, quia non agit nisi in quantum similitudo non est autem similitudo vniuersalis, sed particularis, ergo &c. Tercio, sequeretur quod nullo modo intellectus posset cognoscere singularia, si ad cognitionem requiritur similitudo, & in intellectu nostro non est similitudo singularis: hoc autem est falsum, quia ut dicitur prima parte q. 86. ar. 1. & Veri. q. 10. ar. 5. vbi supra, cognoscuntur indirecte, & reflexe. Quarto, in-

tellectus noster (ut dicitur prima parte q. 84. art. 7.) ad hoc ut intelligat suum obiectum proprium, necesse est, ut conuertat se ad phantasmata, ad hoc ut speculetur naturam vniuersalem, in particulari existentem: sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare, sicut non potest aliquid in speculo videri, nisi speculum videatur. ergo intellectus noster singularia secundum doctrinam sancti Thomae cognoscit.

¶ Ad. primum horum dicitur, quod licet forma rei sensibilis recipiatur in medio & sensu, sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus, cum recipiatur sub determinatis dimensionibus, & determinato situ, ut patet etiam de formis in speculo resistentibus, ideo conuertitur intra latitudinem formae materialis, quaedam enim forma est materialis, quia est cum materia & conditionibus materia-

libus, quaedam autem, quia habet conditiones materiales. propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiore gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectionem, intra tamen latitudinem sui ordinis. propositio autem illa, forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiore, intelligenda est de gradu simpliciter altiori, qui scilicet sit supra totam latitudinem sui ordinis, vnde volens ex hac sanctus Thomas propositum concludere, deducit, quod forma sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere, ad hoc ut sit omnino immaterialis, quasi diceret, quod licet possit producere rem aliquo modo immateriali, quia illa potest intra latitudinem sui ordinis contineri, non tamen omnino immateriali potest producere, cum illa sit supra totum ordinem formae materialis. propter hoc inquit (de spiritualibus creaturis art. 10. ad vltimum, & in quest. de Anima artic. 4. ad primum) quod forma quae est in sensu, potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt eiusdem generis, cum vtraque sit individualis, & materialis: forma autem imaginaria non potest per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, cum sit forma vniuersalis (& de anima vbi supra ad tertium) aut quod conditio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus, potest tamen eodem genere manente, variare speciem receptam in aliquo modo essendi.

¶ Si dicitur quod ratio adducta pro illa propositione, quia scilicet agens est nobilior patiente & actio, ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis, sicut de gradu omnino superiori, quia etiam intra proprii ordinis latitudinem, agens est nobilior actio, & sic nullo modo potest aliqua forma producere nobilioris se, etiam intra suam latitudinem: respondetur ex doctrina sancti Thomae de potentia, quae sit. art. 8. quod actio sensibilis ad diffusionem similitudinis suae formae in medio secundum spiritualem intentionem, conuenit sibi secundum quod participat aliquid de proprietate superioris naturae, scilicet substantiarum separatarum, quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur, quod agens quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobilioris, ut participans naturam superiorem, tanquam agens proximum, & secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis: dicitur ergo quod intra latitudinem proprii ordinis non oportet, quod agens secundum propriam naturam, quae est tale, sit nobilior forma producta, quando non agit actione quae conuenit sibi ut est tale, sed ex participatione superioris naturae, quo modo sensibile agit in medio & in sensu spirituali.

¶ Ad secundum dicitur, quod phantasma non conuertit ad causandum speciem ratione propriae naturae, quod ad subiectum comparatur, secundum videlicet quod est tale accidentis, sed in quantum similitudo rei ad extra. Et quia res ad extra (ut dicitur de Veri. q. 8. ar. 1.) non agit per materiam, sed per formam: ideo per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantum ad formam, licet per accidens in quantum recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat ut sit

Cap. 4

ut sit etiam similitudo materialium dispositionum in quantum ex materialitate sua, repraesentat etiam conditiones formae agentis ad extra, propter hoc in intellectu causat similitudinem eorum formae, non autem materialium dispositionum, quia agit ut similitudo formae per se, & sic forma tantum a qua sumitur natura vniuersalis, est sibi ratio in intellectu instrumentali, ut agendi cum intellectu agere. Licet ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet, ut producat in intellectu similitudinem rei singularis, quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturae & formae latentis in phantasma, & ideo responsio ibi data, bona est, & est sancti Thomae Veri. q. 2. ar. 5.

¶ Ad primam impressionem dicitur, quod licet agere non sit rei vniuersalis, scilicet, ut sit sub intentione vniuersalitatis, quia sic non habet esse nisi obiectum, sed rei singularis, ipsa tamen natura potest esse ratio agendi ratione formae, vnde sumitur natura vniuersalis, & non ratione conditionum materialium, vnde sumitur singularitas.

¶ Ad secundum dicitur, quod sicut in re singulari extrinsecus tantum apparent accidentia, & tamen sub ipsis latet natura, & substantia, propter quod illa dicuntur talis substantia accidentia, ita species quae est in sensu & imaginatione, licet sit similitudo expressae sensui & imaginationi extrinsecus, repraesentans accidentia ratione materialitatis subiecti in quo recipitur; est tamen virtualiter & implicite similitudo formae a qua causat, & potest in subiecto immateriali simul cum intellectu agente causare similitudinem naturae tantum repraesentatiuum intellectui, non autem accidentium materialium.

¶ Pro responsione ad tertium, considerandum primo, quod quantum intellectus deuenit in cognitionem vnius ex alterius cognitione, non requiritur semper, ut propriam de illo speciem habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad eius cognitionem, & potest dici aliquantulum eius similitudo: sicut quia in cognitionem aliqualem substantiarum separatarum ex sensibilibus deuenimus, non oportet, ut propriam earum similitudinem habeamus, sed sufficiunt species sensibilis, quae aliquo modo possunt dici remotae similitudines illarum, quemadmodum & ipsae res sensibilis, sunt aliquales similitudines rerum immaterialium. Cum ergo intellectus non cognoscit singularia primo & directe, sed per reflexionem, dum cognitum quidditate redit ad considerationem sui actus & speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma & singulare conuertitur, non oportet ut propriam similitudinem, quae est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit, ut remota quaedam habeat.

¶ Verum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis, dicerem ego quod sic, sicut & ex quidditatibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali, licet quidditarius non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moveret autem ad hoc, quia cum intellectu ponat comparationem inter singulare & vniuersale, sicut cum dicit, Sorres est homo, quam propositionem format ipse intellectus (ut dicitur prima parte, vbi supra) oportet ut cognitio reflexa precedat formationem & cognitionem illius complexi. Nec valet si dicitur, quod hoc non requirit formationem proprii conceptus, sed per aliquem conceptum qui est quodammodo conceptus, & cetera arguitur, non repraesentatur cognosci potest, sicut de ignota deitate, si vocaretur A, intellectus formatet hanc propositionem, A, est substantia prima, &c. Intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso, & quid nominis est con-

atentus hoc inquam, non valet, tum quia non loquitur S. Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cum illud velit indirecte, & per reflexionem cognosci, quod negat cognoscere directo singulare, cum sua singularitate, quae de illo quaeritur, & ex tali cognitione valet, ut formet hanc propositionem, Sorres est homo, ex illa autem cognitione non confusa non cognoscitur Sorres esse homo, ut Sorres est, sed quoddam singulare indistincte vnde, & nunquam cognoscitur deitate esse substantia prima, &c. nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quamuis quidditarius simpliciter non esset, cum quia ad hoc ut aliquid intelligatur, necesse est ut praesens quae in intellectu obiectum, ad hoc autem ponit S. Th. necessarium esse conceptum, & ideo si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet ut formentur de ipso conceptus aliquis proprius, aut hominino distinctus ab alio conceptu, aut quod virtualiter ipsum proprium continet, expressis scilicet singulari in sua singularitate repraesentans.

¶ Nec obstat, quod S. Th. repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialium individui, quia aliter non abstergeret ab hic & nunc, dicitur enim, quod repugnat intellectui habere similitudinem individui quae sit species intelligibilis a re causata, quia intellectus accipit species ex morione ipsarum rerum, & per abstractionem a materialibus conditionibus: & ideo etiam in intelligendo ea quae per species directe cognoscuntur, abstracta hic ab hic & nunc, eo quod ipsa species vniuersaliter repraesentet, non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis, quae sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem ex ipsa cognita, format in se conceptum phantasmatis & singularis, a quibus ipsa species est aliquo modo causata, nec oportet ut abstracta ab hic & nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit, quia ille conceptus immaterialis existens, & non de terminatus ad hic & nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut & species intellectus angelici.

¶ Non obstat etiam quod inquit S. Th. in q. de anima, art. 20. ad primum, secundo loco obiectorum. quod ista reflexio non per se fiat nisi ex adiunctione virtutis imaginariae. hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu, sed quod sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa, quae cognoscitur singulare, propter dependentiam, & colligationem intellectus in intelligendo ad vires sentientias.

¶ Ad quartum dubium dicitur, quod ista conuersio intellectus ad phantasma non est cognitio phantasmatis, quasi intellectus ad hoc ut videat obiectum suum, necesse sit ut videat naturam vniuersalem in phantasmate, & re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur. Sed hanc conuersionem ego sic intelligo, ut oporteat intellectum in intelligendo ipsam naturam vniuersalem, vniuersalem per quandam continuationem ad imaginationem, ut scilicet naturam vniuersalem intelligere non possit, nisi & ipsa imaginatione constituyente phantasma in actu ex imperio ipsius intellectus, ut inquit sanctus Thomas inferius. Et quod hunc sensum habeat S. Th. patet ex eius processu ibidem. Nam volens probare, quod necesse est intellectum conuertit ad phantasma, probat, quod ad hoc ut intellectus per scientiam iam acquisitam intelligat, requiritur actus imaginationis, & ceterarum virtutum intellectuarum, & inferius probat idem, quia non cognoscitur natura vniuersalis perfecte, nisi cognoscatur ut in particulari existens: particulare autem cognoscimus per sensum & imaginationem: ex quibus relinquatur, quod intellectus

lib. 2. cap. 4

lib. 2. cap. 4

lectum conuerti ad phantasma nihil aliud est quam mouere imaginationem ad formationem phantasmatum.

¶ Sed adhuc remanet dubium, ex eo enim quod imaginatio phantasma format, & singulare cognoscit, non videtur sequi, quod intellectus cognoscit naturam, ut in particulari existentem, cum intellectu? ex ista expositione non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio.

¶ Præterea: Sequeretur incōueniēs, quod Philosophus 1. de anima tex. cō. 8. o. contra Empedoclem inducit. Deum esse insipientissimum, si singularia nō cognoscit. Hæc autem probata veritas etiam scripturæ sacre autoritate confirmatur. Dicitur enim Hebræ 4. ¶ Nō est illa creatura inuisibilis in conspectu eius. ¶ Error etiam contrarius excluditur Ecclesia. 16. ¶ Nō dicas; a Deo abscondat: & ex summo quis mei memorabitur? Patet etiā ex dictis, qualiter obiectio in contrarium facta, non recte concludit. Nam id quo intellectus diuinus intellegit, etsi immateriale sit, est tamen & materie & forme similitudo, sicut primum principium productiuum vtriusque.

† Cap. 63.

¶ Item. Cognitio diuini intellectus comparatur ad res alias ex conditione diuinæ scientiæ absolute. ¶ Aduerte etiam, quod similitudo scientiæ diuinæ ad artem, attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. Est enim similitudo quantum ad causalitatem, quia veraque est causa scibilis: sed est dissimilitudo, quia scientia artificis præsupponit materiam, in quam agit, ut alibi dicit Sanctus Thomas, & formam tantum producit in materia: scientia autem diuina, est causa & materie & forme.

¶ TERTIO. Deus totaliter virtutem, & perfectionem essentie suæ cognoscit, sed essentia sua est representatiua non tantum entium, sed etiam non entium, ergo cognoscit non tantum entia, sed etiam non entia. ¶ Aduerte, quod ex hoc quod qualibet res alia a diuina essentia habet esse limitatum, vult habere Sanctus Thomas, quod etiam vniuersitas omnium entium habet esse limitatum, quia ex habentibus esse & perfectionem finitam, non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitativis non resultat quantitas infinita: & per consequens habetur, quod vniuersitas entium nō potest perfectionem diuinam infinitam adæquare.

¶ QVARTO. Intellectus diuinus cognoscit ad modum cognoscētis quod quid est, non solum diffinitiones sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis patet. ergo etiam eorum que nō sunt, potest notitiam habere. patet consequentia, quia intellectus ea cognitione qua cognoscit, quod quid est, potest notitiam habere eorum etiam que nō sunt.

¶ Sed occurrit dubium. Nam cognitio an est, præsupponit cognitioni quid est. ergo cognitio quid est, non potest esse non entium. Dicitur primo, negando consequentiam. licet enim quaestio quid est, præsupponat quaestionem an est, quo ad nos, potest tamen cognitio quid est, esse non entium actū, quia intellectus in cognoscendo quod quid est, abstrahit ab actuali existentia: & ideo sine res sit actū, sine non sit, nihilominus intellectus apprehendit quod quid est eius. Quare quum dicitur, quod cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, non est sensus, quod oportet rem esse actū, & cognosci prius necesse sit ipsam esse actū, quod cognoscatur quid sit, sed quod oportet ipsam naturam entis habere, & sibi esse conuenire suo modo, scilicet, aut certis temporibus, aut in virtute suæ causæ, aut aliquo alio modo: hoc autem potest conuenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura.

Super. Cap. 66.



Secunda conclusio est. Deus cognoscit etiam ea, que non sunt. Circa quæ tria facit S. Tho. Primo, ipsam pbat. S. do. declarat. Tertio, errorē quēdam remouet. P. R. O. B. A. T. V. R. ergo primo: Scibile potest esse absque eo, quod sit scientia nostra de ipso, ergo & scientia Dei de aliquo potest esse absque eo, quod ipsa res sit antecedens patet per

exemplum Philosophi de quadratura circuli, consequentia vero probatur, quia, ut ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, que scibilium ad scientiam nostram. ¶ Aduerte fundamentum huius rationis esse, quod scibile est prius scientiæ nostræ naturaliter, tanquam eius causa: scientia autem diuina est prior omnino scibili: remoto autem priori, remouet quidem posterius, sed non conuerso: immo prius potest esse absque posteriori, nisi posterior sequatur ad prius per naturalem sequentiam, & ideo scibile potest esse, non existente scientia nostra, & scientia diuina, non existente scibili.

¶ Quidam dicitur, quod Deus cognoscit ea que non sunt. Cap. 66.

¶ Secundo ostendendum est, quod Deo nō desit notitia eorum, etiā que nō sunt.

¶ Ut enim ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, que scibilium ad scientiam nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiam: quod scibile potest esse, absque eo quod eius scientia a nobis habeatur. ¶ Item. Cognitio diuini intellectus comparatur ad res alias

ex conditione diuinæ scientiæ absolute. ¶ Aduerte etiam, quod similitudo scientiæ diuinæ ad artem, attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. Est enim similitudo quantum ad causalitatem, quia veraque est causa scibilis: sed est dissimilitudo, quia scientia artificis præsupponit materiam, in quam agit, ut alibi dicit Sanctus Thomas, & formam tantum producit in materia: scientia autem diuina, est causa & materie & forme.

¶ TERTIO. Deus totaliter virtutem, & perfectionem essentie suæ cognoscit, sed essentia sua est representatiua non tantum entium, sed etiam non entium, ergo cognoscit non tantum entia, sed etiam non entia. ¶ Aduerte, quod ex hoc quod qualibet res alia a diuina essentia habet esse limitatum, vult habere Sanctus Thomas, quod etiam vniuersitas omnium entium habet esse limitatum, quia ex habentibus esse & perfectionem finitam, non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitativis non resultat quantitas infinita: & per consequens habetur, quod vniuersitas entium nō potest perfectionem diuinam infinitam adæquare.

¶ QVARTO. Intellectus diuinus cognoscit ad modum cognoscētis quod quid est, non solum diffinitiones sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis patet. ergo etiam eorum que nō sunt, potest notitiam habere. patet consequentia, quia intellectus ea cognitione qua cognoscit, quod quid est, potest notitiam habere eorum etiam que nō sunt.

¶ Sed occurrit dubium. Nam cognitio an est, præsupponit cognitioni quid est. ergo cognitio quid est, non potest esse non entium. Dicitur primo, negando consequentiam. licet enim quaestio quid est, præsupponat quaestionem an est, quo ad nos, potest tamen cognitio quid est, esse non entium actū, quia intellectus in cognoscendo quod quid est, abstrahit ab actuali existentia: & ideo sine res sit actū, sine non sit, nihilominus intellectus apprehendit quod quid est eius. Quare quum dicitur, quod cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, non est sensus, quod oportet rem esse actū, & cognosci prius necesse sit ipsam esse actū, quod cognoscatur quid sit, sed quod oportet ipsam naturam entis habere, & sibi esse conuenire suo modo, scilicet, aut certis temporibus, aut in virtute suæ causæ, aut aliquo alio modo: hoc autem potest conuenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura.

Idem p. q. 14. ad 2. Cap. 61.

Cap. 49. quid.

† Cap. 54.

† Cap. 43.

Tex. cō. 2.

in natura. Vnde nos de rosa non existente in actu, quod quid est intelligimus: supponimus tamen ipsam naturam quandam entis habere, & esse suo modo in natura. Deus autem ea que nunquam habebunt esse in natura, sed tamen potest esse, cognoscit quiddam actu, & cognoscit illa esse entia, & habere esse in virtute ipsi Dei, licet non in seipsis.

¶ Præterea: Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo eorum, quæ ab eo procedunt, ut ex supradictis patet, sed cum essentia Dei sit infinite perfectionis, ut supra ostensum est, qualibet autem alia res habeat esse, & perfectionem terminatam impossibile est, quod vniuersitas rerum

¶ Ad hunc sensum intelligitur quod dicitur primo posteriori, De subiecto oportet præcognoscere quia est. Nam in inuentione non sciet, necesse est nos prius per sensum cognoscere rem esse, antequam aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia est effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequam sit, sicut eclipsis futura ab astrologo, ex consideratione celestium motuum. ¶ Aduerte, quod hoc loco non inuestigatur modus cognitionis: non enim, sed absolute eorum cognitio: ideo præcedentes rationes absolute probant Deum non entia cognoscere, siue illa in seipsis videat, siue in causis: ratio autem que sequitur, probat quod ea videt & cognoscit etiam ut in seipsis sunt.

¶ Quinto, Deus de rebus cognitionem habet per causam, dum est cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit ergo &c. probatur consequentia, quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequam sit, sicut eclipsis futura ab astrologo, ex consideratione celestium motuum. ¶ Aduerte, quod hoc loco non inuestigatur modus cognitionis: non enim, sed absolute eorum cognitio: ideo præcedentes rationes absolute probant Deum non entia cognoscere, siue illa in seipsis videat, siue in causis: ratio autem que sequitur, probat quod ea videt & cognoscit etiam ut in seipsis sunt.

¶ Sexto, intelligere Dei mensuratur æternitate: ergo ad omnia que secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit. patet antecedens, quia successione intelligere Dei non habet, sicut nec esse eius, sed est totum simul, & semper manens, ut dictum est supra: hoc autem de ratione æternitatis est. consequentia vero probatur, quia æternitas cuilibet temporis, vel instanti temporis presentatiua adest, quum comparetur ad totum temporis decursum, sicut indivisibile ad continuum, non quidem sicut indivisibile quod est terminus continui, cum omnino æternitas extra tempus sit, sed sicut illud quod est extra continuum, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo si gnato coexistit, sicut centrum circuli se habet ad circumferentiam, ergo quicquid in quacunque parte temporis est, coexistit æternitati, quasi ei præsens: & cum æternitas successione non habeat, sequitur, quod omnia toti æternitati sunt presentia, ergo diuinus intellectus in tota sua æternitate inuenit quæ in presentibus, quicquid per totum decursum temporis agit. In hac ratione duo sunt que difficultatem faciunt. Primum est fundamentum rationis. Si enim quicquid agit in toto decursum temporis, est præsens æternitati ergo nunc est verum dicere, quod Antichristus est, quia nihil est actu præsens alicui, nisi dum est. ergo non erit futurus.

& eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt presentia. Item. Ideo angelus secundum doctrinam S. Tho. prima parte q. 7. ar. 3. ad certum, non cognoscit singularia quando non sunt, quia species que sunt in mente angelus, non sunt actu. si multitudines ipsorum, nisi quando sunt, quia licet ipse species quantum est ex se, equaliter se habeat ad presentia, præterita & futura, tamen ista non equaliter se habeat ad species. presentia enim naturam habent per quam illis assimilantur: futura autem non dum habent naturam per quam illis assimilantur. Similiter ergo dicitur, quod licet æternitas quantum est ex se, equaliter se habeat ad presentia, præterita & futura, non tamen ista equaliter se habeat ad æternitatem, quia illa que non sunt, non habet naturam per quam coexistant æternitati, ergo non entia æternitati non coexistunt.

¶ Præterea: Deus cognoscit alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo eorum, quæ ab eo procedunt, ut ex supradictis patet, sed cum essentia Dei sit infinite perfectionis, ut supra ostensum est, qualibet autem alia res habeat esse, & perfectionem terminatam impossibile est, quod vniuersitas rerum intelligere quod mensuratur æternitate, ferunt ad omnia que pro quacunque temporis differentia sunt. Non enim valet. Instans præsens mensurat visionem mentis: ergo, ergo video omnia visibilia, que huic instanti sunt presentia. Neque etiam ex parte intellectus valet, omnia intelligibilia nunc sunt presentia instanti mensuranti mentis intellectionem, ergo ego intelligo omnia intelligibilia. Pro solutione primi dubii attendendum, quod duplè possit intelligi non entia esse presentia Deo in æternitate. scilicet realem coexistentiam ipsorum ad Deum, & scilicet se cognitum, & obiectum tantum, quidam Thomistarum tenent, non entia esse presentia Deo in æternitate in esse obiecti, quia videlicet ab æterno cognoscuntur a Deo, non autem secundum realem coexistentiam esse rerum ad esse diuinum. Mihi autem videtur, quod & plerique Thomiste tenent esse de mente S. Tho. quod utroque modo omnia tam præterita & futura, que presentia sunt Deo in æternitate presentia, ita quod & illi realiter coexistunt in æternitate, & æternaliter ab ipso cognoscuntur. monent autem inde, quia vbiunque S. Tho. de hac materia loquitur, pro ratione, quare Deus cognoscit futura contingentia certitudinaliter, assignat hoc, quia omnia sunt Deo, & æternitati presentia, & quod æternitas cuilibet temporis, vel instanti temporis adest, ut patet in hoc cap. & p. p. quæst. 14. artic. 9. & 13. & de Verit. q. 2. ar. 12. Item primo sent. Dist. 38. ar. 5. Esset autem petitio principii, si intelligeret, quod omnia sunt presentia Deo in æternitate, non autem secundum realem coexistentiam, quia aliquid eret quod haberet probare: quod cum non sit tanto viro, & in re tanta attribuendum, dicitur quod, quod ipse volebat arguere Deum intelligere omnia futura contingentia, quia intelligere diuinum se extendit ad omnia, que sunt presentia suæ mensuræ, & illi coexistunt: mensura autem diuinæ intellectionis est æternitas, cui non solum nobis presentia, sed etiam nobis futura realiter coexistunt. Sequendo itaque hanc partem, quæ profecto difficultatem maximam videtur pati propter assuetudinem nostram ad res temporales, ad eas euidentem considerationem primo ex doctrina Sancti Thomæ primo sentent. dist. 19. q. 2. ar. 1. & p. p. quæst. 10. ar. 1. quod æternitas & tempus hæc in hoc conueniant, quod ambo accipiuntur tanquam mensuræ durationis rei, differunt tamen, quia tempus est mensura rerum successus, & diuisibilis. scilicet motus: æternitas autem est mensura esse indivisibilis, & in se tota simul existens, ac omnino inuariabilis, quod est esse diuinum: hæc autem differentia, & alia differentia prouenit, quia enim motus, qui mensuratur tempore, diuiditur in partes successiuas, quarum vna recedente altera succedit, & vna existente, altera expectatur, oportet ut & tempus ipsum diuidatur in conuulsas partes: in tales. Quod aliqui

† Cap. 44.

† Cap. 59.

lit

Et præterita, & aliqua futura oportet. n. propriam mensuram esse proportionatam mensuræ æternitatis vero, quia mensuram esse indivisibile totum simul existens, non dividitur in plures partes, quantum vna sit præterita, & altera futura, sed tota simul existit, & se habet sicut quoddam nunc, & sicut duratio indivisibilis semper stans, & semper præsens, nullamque suscipiens variationem. propter quod bene diffinitur a Boc. 5. lib. de consolat. quod est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

¶ Considerandum est, quod si sicut esse diuini ad omne esse creaturæ comparatur, si cur commune ad proprium, communicatur, & causalitatis, propter quod dicuntur oia esse in Deo sicut in sua causa, & suo exemplari: ita æternitas in ratione mensuræ comparatur ad quodcumque tempus mensurans esse rei temporalis, sicut mensura communis ad propriam mensuram, ita quod in ipsa omnes tps differentiæ continentur, sicut propria & particularis mensura continentur in mensura communis & excedente. Propter quod inquit S. Tho. q. æternitas comprehendit omne tps: & quia quod continetur a mensura particulari, continetur etiam a mensura communi illius contentiva, sicut quod continetur a valde, continetur etiam a celo: oportet ut omne quod sub aliqua temporis differentia continetur, sive sit tempus præteritum, sive præsens, sive futurum, etiam sub æternitate continetur, ut sicut dicitur esse in tempore aliquo, esse Dei, & esse Antichristi sunt in vna mensura durationis, quæ non est præterita, aut futura, sed præsens: patet ex prædictis, quod est verissima, quia sunt in æternitate, quæ est mensura præsens. Sed si quæ hoc intelligitur, quæ talis mensura præsens, sic tps nobis præsens, esset falsa: sicut quæ dicitur, quod Sorres est animal, si nihil aliud intelligatur, quod est substantia animata sensibilis, verum est si aut intelligatur, quod est talis substantia sensibilis, quæ est brutum, dicitur falsum. Ex hoc patet, quod cum dicitur, quod existens in tempore nobis præsentis, sive futura, aut præterita coexistunt Deo, ad sensum verum quæ intendit Sanctus Thomas, non oportet intelligere, quod sint simul cum Deo in nunc æternitatis, licet hoc sit verum, sed sufficienter intelligere, quod simul sunt in aliqua mensura durationis, quæ est præsens, quæcumque sit illa. descendendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura, quæ est æternitas, in qua omnia esse habent: sicut cum dicitur, Sorres est animal, non oportet ad veritatem propositionis intelligere quod sit hoc animal, quod est homo, quæcumque non sit aliud animal, quàm homo. Quando autem dicitur, quod omnia coexistunt Deo in tota æternitate, descenditur ad particularem mensuram, quæ est æternitas: & est sensus, quod esse omnium, & esse Dei, sunt in hac præsentis mensura durationis, quæ est æternitas non habens partes, sed tota simul existens: & est simile, sicut si dicitur de Sorte, quod est hoc animal, quod est homo.

¶ Si autem quæzatur, utrum secundum positionem Sancti Thomæ, nunc Adam coexistat Deo, & similiter de Antichristo: Respondetur, quod ly nunc, potest importare tempus ex parte propositionis significati, tamquam videlicet, mensuram veritatis ipsius, & potest importare tempus ex parte rei significati, quæ ipsius esse mensurans. primo modo sensus est, quod in ista nunc, hæc propositio

Cap. 49

Quem ergo inquit S. Tho. q. res coexistunt Deo, etiam quæ non sunt in tpe nobis præsentis, sed sunt præterita, aut futura nobis, intelligitur, quod esse vtriusque mensuratur vna mensura præsentis, quæ est æternitas: non autem quod esse vtriusque, tpe nobis præsentis mensuratur, ut videtur intelligere, qui hæc S. Th. positionem impugnatur.

Sicut quum dicitur, quod æternitas adest cuilibet tempori, non est sensus, quod in tpe nobis præsentis sunt & æternitas, & omne tempus (hoc enim contradiçionem implicaret) sed quod omne tps continentur in æternitate, quæ est mensura semper præsens, sicut propria & particularis mensura in mensura communis, & excedente continentur.

¶ Sed tñ aduertendum, quod difficultas in hac re nobis offert, quia quum cognitio nra sit a rebus temporalibus originata, verba imposita a nobis ad aliquid significandum, rem, sicut actionem, aliquam differentiam tps significat: & ideo cū dicimus, hoc coexistit Deo, videtur significari existentiam huius cum Deo, esse in tpe nobis præsentis, quod quidem sic intelligendo, non potest de re non coexistente verificari, sed si significacionem verbi presentis temporis abstractamus a significacione huius durationis presentis quæ est tempus, sed tantum significemus aliquam mensuram durationis presentem, non descendendo ad hanc vel illam, tollet difficultas, & impossibilitas. Si enim cum dico, Antichristus coexistit Deo, nihil aliud intelligatur quàm quod, & esse Dei, & esse Antichristi sunt in vna mensura durationis, quæ non est præterita, aut futura, sed præsens: patet ex prædictis, quod est verissima, quia sunt in æternitate, quæ est mensura præsens. Sed si quæ hoc intelligitur, quod talis mensura præsens, sic tps nobis præsens, esset falsa: sicut quæ dicitur, quod Sorres est animal, si nihil aliud intelligatur, quod est substantia animata sensibilis, verum est si aut intelligatur, quod est talis substantia sensibilis, quæ est brutum, dicitur falsum. Ex hoc patet, quod cum dicitur, quod existens in tempore nobis præsentis, sive futura, aut præterita coexistunt Deo, ad sensum verum quæ intendit Sanctus Thomas, non oportet intelligere, quod sint simul cum Deo in nunc æternitatis, licet hoc sit verum, sed sufficienter intelligere, quod simul sunt in aliqua mensura durationis, quæ est præsens, quæcumque sit illa. descendendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura, quæ est æternitas, in qua omnia esse habent: sicut cum dicitur, Sorres est animal, non oportet ad veritatem propositionis intelligere quod sit hoc animal, quod est homo, quæcumque non sit aliud animal, quàm homo. Quando autem dicitur, quod omnia coexistunt Deo in tota æternitate, descenditur ad particularem mensuram, quæ est æternitas: & est sensus, quod esse omnium, & esse Dei, sunt in hac præsentis mensura durationis, quæ est æternitas non habens partes, sed tota simul existens: & est simile, sicut si dicitur de Sorte, quod est hoc animal, quod est homo.

¶ Si autem quæzatur, utrum secundum positionem Sancti Thomæ, nunc Adam coexistat Deo, & similiter de Antichristo: Respondetur, quod ly nunc, potest importare tempus ex parte propositionis significati, tamquam videlicet, mensuram veritatis ipsius, & potest importare tempus ex parte rei significati, quæ ipsius esse mensurans. primo modo sensus est, quod in ista nunc, hæc propositio

motum est, nihil temporis est. Rursum, cum æterni esse numquam deficiat: cuilibet tempori, vel instanti temporis præsentia liter adest æternitas. Cuius exemplum vtrunque in circulo est videre. punctum enim inter circumferentias signatum, est indivisibile sit, non tamé cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul. ordo enim situs continuitatem circumferentia facit. centrū vero. quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. quicquid igitur in quacumque parte tpeoris est, coexistit æternis, quasi præsens eidem, est respectu alterius partis temporis sit præteritū, vel futurū. Aeterni autem non potest aliquid præsentia liter coexistere, nisi toti: quia successione durationem non habet. quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur: quasi præsens. nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur, quod eorum quæ secundum decursum temporis nodum sunt, Deus notitiam habet.

propositio est vera, Adam coexistit Deo. & tunc dicitur quod est verum, quia Adam, & tempus in quo erat verum dicere, Adam est, conuenit cum Deo in mensura præsentis, quæ est æternitas, vti diximus. Secundo modo sensus est, quod esse Dei, & Adam, sunt in hoc instanti temporis: & tunc dicitur quod est falsum.

Et similiter dicit de istis propositionibus, Semp omnia coexistunt Deo, Oia æternaliter coexistunt Deo, & Omnia sunt præsentia Deo, & de similibus. sic ergo in tellesta positione S. Th. nullam patitur calumniam, imo necesse est sic tenere. quod manifeste ostēdit potest hac ratio. Quæ enim, aut verum est nunc ad sensum dictum, ut scilicet ad æternitatem sit relatio quæ Adam coexistit Deo, & Antichristus, aut non est verum, quod coexistit sed tantum quod Adam coexistit, & quod Antichristus coexistit. Si derur primū, habetur propositum: si secundum datur, ergo in æternitate est præteritum & futurum. nihil enim dicit præteritum, aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem, nisi illa duratio habeat in se præteritum & futurum, ut in tempore patet. sed hoc rationi æternitatis repugnat, ergo &c.

AD primam rationem in oppositum quæ sumitur ex Scoto in 1. dist. 39. patet solutio ex dictis. Conceditur enim, quod licet Antichristus est præsens æternitati, quia scilicet æternitate mensuratur tanquam mensura inadæquata, quæ est mensura præsens: ita verum est dicere quod Antichristus est, idem, mensuratur aliqua præsentis mensura. si æternitate pro tempore in quo erit verum dicere, quod Antichristus est. Sicut autem non est verum quod sit in tempore nobis præsentis: ita verum quod sit præsens Deo in tempore nobis præsentis tamquam præsentia: ita ad Deum tempore præsentis mensuratur.

¶ Ad eundem etiam sensum conceditur, quod omnia sunt præsentia, & nihil est futurum. secundum quod Deo & æternitati comparatur, licet secundum quod comparatur tempori, non omnia sunt præsentia, sed aliqua sunt præterita, & aliqua sunt futura. Verum autem debet simpliciter & absolute concedi Antichristus est, & quod omnia sunt præsentia, & nihil est futurum, dicitur quod non: quia cum esse & præsens esse absolute sumptum secundum consuetam significacionem imposter esse in tempore præsentis, & nihil ponatur in illa propositione, per quod possit determinari ad æternitatem, denotaretur & Antichristum & omnia esse in tempore præsentis. Cum autem dicitur quod omnia sunt præsentia Deo, aut quod omnia coexistunt Deo, quia rōne illius terminari Deo, potest intelligi præsentia: & coexistentia esse in aliqua mensura communis Deo & creaturæ, quæ est æternitas, ideo potest absolute concedi utrumque.

¶ Ex quo patet defectus rationis Scoti loco præallegato, cum deducit quod si aliquid futurum est in actu respectu Dei, simpliciter est in actu, & impossibile est ipsum postea poni in actu, quia quod dicitur tale respectu causæ primæ, simpliciter potest dici tale. Patet enim quod illud non sequitur. si aliquid futurum est in actu respectu Dei, quod sit in actu simpliciter, & absolute loquendo: assumptum aut ad probationem illius non habet veritatem, quādo pro diuersis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam, & quod dicitur de re simpliciter, ut est in proposito. Nam cum dicitur, hoc futurum nobis, est in actu respectu Dei, verificatur pro mensura præsentis, quæ est æternitas. Quum autem absolute dicitur, hoc est in actu, intelligitur pro præsentis mensura quæ est tempus. ideo primum est verum, secundum est falsum, & propterea nihil prohibet quin futurum nobis possit poni in actu.

¶ Patet etiam ex eodem fundamento solutio ad aliam rationem Scoti, cum ait, quod si lesio mea est præsens æternitati in esse existens, ipsa nūc est producta in illo esse: quia nihil aliud

a Deo habet esse in tpeoris fluxu, nisi sit productum a Deo sicut illud esse. Patet enim illud non sequi, quia nō dicitur quod lesio mea sit præsens Deo in hoc præsentis tpeore, sed in aliqua mensura præsentis quæ est æternitas, dicitur autem esse nunc producta absolute quando habet esse in tempore præsentis locutione mensurante. Patet etiam ex dictis solutio rationis alterius, qua arguitur, quod tunc non esse rei nō precedet esse, sed simul erunt, & licet contradictoria erunt simul vera, dicitur enim, quod absolute non est dicendum, non esse rei est simul cum esse ipsi, quia hoc referretur ad tempus præsens, & sic implicaretur contradictio, sed bene verum est, quod sunt simul in comparacione ad Deum, & in æternitate, quæ simul absque successione attingit esse, & non esse rei.

De contradictoriis autem propositionibus, numquam concedendum est, quod sint simul vera, etiam ad Deum & æternitatem res comparando, semper enim altera propositio est falsa. Cum enim dicitur Antichristus est præsens Deo, Antichristus nō est præsens Deo, negatiua est falsa. similiter cum dicitur, Antichristus non est in æternitate, falsa est propositio negatiua sumpta, falsum est enim quod non sit præsens Deo, & quod non habeat esse in æternitate, sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmatiuo, ut esset sensus: Antichristus non est. i. habet non esse in æternitate, ita quod prædicatum esset negatiui siue in finitum, propositio autem affirmatiua, tunc verax esset vera. Antichristus, n. in æternitate & habet esse: & habet non esse, inquam æternitas simul attingit, & eius esse, & eius non esse, sed tunc constat quod non sunt contradictoria propositiones, cum verax affirmatiue sumatur. Si autem dicitur quod ab affirmatiua de prædicato infinito, aut negatiua de negatiua de prædicato finito, aut affirmatiua, ualeat. n. Est iniustus, ergo non est iustus & per consequens etiam ualer. Habet non esse, ergo non habet esse & sic si affirmatiua est uera etiam negatiua est uera. Dicitur quod illa regula tenet, ubi propositio aliquam mensuram temporis importat, quia in uno tempore non possunt esse simul oppoita prædicata, & esse ac nō esse euisdem rei: ideo cum aliquid pro uno tempore attribuitur prædicatum infinitum, siue non esse, oportet ut pro eodem tpeore ab eo excludatur prædicatum finitum, & esse illi oppositum. Non autem tenet regula illa, ubi propositio importet mensuram quæ est æternitas: quia ut dictū est, æternitas, tota simul existens simul utrumque oppositorū, & esse & non esse rei mensuratur, tanquam mensura communis & inadæquata, ut possit dici quod in æternitate res habet esse & non esse. Pro responsione ad confirmacionem sciendum ex doctrina S. Tho. in locis præallegatis, quod licet æternitas quæ esse angelorum mensuratur, sit totū simul, & nullā habeat partium diuersitatem, sicut neque æternitas, tamen aliqua successione, & diuisione patitur adungi sibi in eo quod æternitas mensuratur, quod sane est ab æternitate alienū, quæ nullā alterationē & successione in re æterna comparatur. Unde licet esse rei æternitatis sit totum simul, operatio tamen angeli, qua res aliā a se intelligit, non est tota simul, sed uni intellectui succedit, & ideo intellectio angeli non mensuratur æternitate, quod non habet successione, sed tempore discretō, quod successione habet sicut & ipsa operatio. Unde plures intellectiones tpeore discretō mensurantur, unica autem intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione, ita est de representatione speciei per quæ fit intellectio, quod scilicet eius representatio non est tota simul, sed successiua, secundum quod res successiue capiuntur. Et ideo non est eadē ratio de similitudine intellectu angelici, & de æternitate, quia videlicet in æternitate nulla est successio. in representatione autem speciei angelicæ potest esse successio. Ex hoc sequitur rationem Scoti ubi supra nihil conuenos concludere. Ait enim, quod cum æternitas totū tempore mensuratur, non

suas causas, sed etiā illud quod habent in seipsis, in quantum eius æternitas est præsens sua indiuisibilitate omni tempori: & tamē omne esse cuiuscumque rei Deus cognoscit per essentia suam. nam sua essentia est representabilis secundum multa quæ nō sunt, nec erunt, nec fuerunt, ipsa etiam est similitudo uirtutis cuiuslibet causæ: secundum quam præexistit effectus in causis. esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deducendum. Sic igitur non entia cognoscit Deus in quantum aliquo modo habent esse, uel in potentia Dei, uel in causis suis, uel in seipsis: quod rationi scientiæ non obstitit. His autem quæ præmissa sunt, etiam scripturæ sacræ auctoritatis testimoniū phibet.

zitur Antichristus est præsens Deo, Antichristus nō est præsens Deo, negatiua est falsa. similiter cum dicitur, Antichristus non est in æternitate, falsa est propositio negatiua sumpta, falsum est enim quod non sit præsens Deo, & quod non habeat esse in æternitate, sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmatiuo, ut esset sensus: Antichristus non est. i. habet non esse in æternitate, ita quod prædicatum esset negatiui siue in finitum, propositio autem affirmatiua, tunc verax esset vera. Antichristus, n. in æternitate & habet esse: & habet non esse, inquam æternitas simul attingit, & eius esse, & eius non esse, sed tunc constat quod non sunt contradictoria propositiones, cum verax affirmatiue sumatur. Si autem dicitur quod ab affirmatiua de prædicato infinito, aut negatiua de negatiua de prædicato finito, aut affirmatiua, ualeat. n. Est iniustus, ergo non est iustus & per consequens etiam ualer. Habet non esse, ergo non habet esse & sic si affirmatiua est uera etiam negatiua est uera. Dicitur quod illa regula tenet, ubi propositio aliquam mensuram temporis importat, quia in uno tempore non possunt esse simul oppoita prædicata, & esse ac nō esse euisdem rei: ideo cum aliquid pro uno tempore attribuitur prædicatum infinitum, siue non esse, oportet ut pro eodem tpeore ab eo excludatur prædicatum finitum, & esse illi oppositum. Non autem tenet regula illa, ubi propositio importet mensuram quæ est æternitas: quia ut dictū est, æternitas, tota simul existens simul utrumque oppositorū, & esse & non esse rei mensuratur, tanquam mensura communis & inadæquata, ut possit dici quod in æternitate res habet esse & non esse. Pro responsione ad confirmacionem sciendum ex doctrina S. Tho. in locis præallegatis, quod licet æternitas quæ esse angelorum mensuratur, sit totū simul, & nullā habeat partium diuersitatem, sicut neque æternitas, tamen aliqua successione, & diuisione patitur adungi sibi in eo quod æternitas mensuratur, quod sane est ab æternitate alienū, quæ nullā alterationē & successione in re æterna comparatur. Unde licet esse rei æternitatis sit totum simul, operatio tamen angeli, qua res aliā a se intelligit, non est tota simul, sed uni intellectui succedit, & ideo intellectio angeli non mensuratur æternitate, quod non habet successione, sed tempore discretō, quod successione habet sicut & ipsa operatio. Unde plures intellectiones tpeore discretō mensurantur, unica autem intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione, ita est de representatione speciei per quæ fit intellectio, quod scilicet eius representatio non est tota simul, sed successiua, secundum quod res successiue capiuntur. Et ideo non est eadē ratio de similitudine intellectu angelici, & de æternitate, quia videlicet in æternitate nulla est successio. in representatione autem speciei angelicæ potest esse successio. Ex hoc sequitur rationem Scoti ubi supra nihil conuenos concludere. Ait enim, quod cum æternitas totū tempore mensuratur, non

Tho. cont. Gent. coexistat,

coexistat, per eandem rationem sequatur angelū, qui suo mensuratur, omnia futura cognoscere. Dicitur enim, qd representatio per speciem angelicam non mensuratur suo, sed tempore discretio, & ideo non est tota simul, ideo non oportet ut omnia simul cognoscat que futura sunt, quia uis eius si mensuraretur suo, non oporteret ob hoc, ut futura angelus cognosceret, sicut de Deo arguitur: quia intelligere angeli non mensurat aeternitate sicut intelligere diuinum, sed tempore discretio, siue instanti temporis discretio, ut ostenditur inferius.

† Cap. 50.

† Cap. 55.

Dicitur enim Ecclesi. 23. {Domino enim Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita: } sicut & post perfectum, cognoscit omnia. Et Hier. primo, { Priusquam te formarem in utero, noui te. } Patet autem ex praedictis, quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum uniuersaliter cognoscere, quia cognoscit ea in causis uniuersalibus tantum: sicut qui cognosceret eclipsum hanc, non prout hanc, sed prout prouenit ex oppositione: cum ostensum sit, quod diuina cognitio se extendit ad singularia, prout sunt in seipsis.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura. Cap. 67.

X his autē iam aliquantulum patere potest, quod contingentiū singularium ab eterno Deus infallibiliter scientia habuit: nec tamē contingentia esse desistunt.

Contingēs. n. certitudinis cognitionis non repugnat, nisi scilicet futurum est, nō autem secundum quod praesens est. contingens. n. cum futurū est, pot non esse: & sic cognitio affirmatis ipsum futurum esse, falli potest. fallitur enim si non erit, quod futurum esse affirmat. ex quo

nia una simplici & indiuisibili notitia cognoscere, sed ex parte obiectorum quae per ipsam cognoscuntur. Quaedam enim sunt a Deo cognita, quae pro nulla temporis differentia habent esse: & respectu horum illa notitia dicitur notitia simpliciter intelligentia, quia terminatur ad rem & naturam producibilem, non conuenit esse actualis existentiae extra ipsum Deum, sed simpliciter, ut in Deo esse habet. Quaedam autem habent aliquando esse, & respectu horum eadem indiuisibilis notitia, dicitur notitia uisionis, quia a nobis uidentur res quando habent esse in seipsis, ita quod una est solum diuina notitia in se, quae omnia Deus cognoscit, multiplicat autem secundum rationem, & diuersa fortiter uocabula, secundum diuersitatem obiectorum ad quae terminatur.

Quantum ad tertium, excludit errorem dicentium, Deum singularia tantum cognoscere, quia cognoscit in causis uniuersalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsum hanc, non prout est hanc, sed ut prouenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse, cum dicamus quod singularia non tantum in suis causis cognoscit, sed etiam ut in seipsis sunt.

Sed occurrit circa hoc dubium, quia uidetur Sanctus Thomas, uelle, quod cognoscere singulare in sua causa, sit cognoscere tantum uniuersaliter: hoc enim non uidetur uerum. Nam astrologus cognoscens eclipsum futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore, & in tali situ: hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate, quia singulare, ideo est singulare, quia est determinatum ad hic & nunc. Respondetur, quod cognoscere singulare in causa uniuersali, non est cognoscere ipsam ut determinatum ad hic, & nunc, quia hoc per sensum, dumtaxat cognoscitur potest. Et cum dicitur, quod astrologus cognoscit eclipsum determinatum ad hic & nunc, dicitur quod hoc non est uerum, sed bene cognoscit quod quocumque tempore est talis oppositio in tali situ, tunc est eclipus. nunc etiam in tali situ esse talem oppositionem, cognoscere potest arguitur: sed nunc & in tali situ esse hanc eclipsum non cognoscit in seipsis: nisi sensu experiat. Unde per illam cognitionem non cognoscitur res, ut hic & nunc, sed uniuersale quiddam, secundum aliquam determinationem temporis & loci. Unde cognoscere rem ut hic & nunc, est cognoscere ipsam ut actualiter sub hoc tempore existentem, & in hoc situ: quod rei non conuenit, quamdiu est in causa, & propterea non cognoscitur ut singulare, quando cognoscitur ut uirtualiter tantum existens in causis.

Super Cap. 67.

ERTIA conclusio, certae respondens obiectioni est. Contingentiū singulariū ab eterno Deus infallibiliter scientiam habuit, nec tñ contingentia esse desistunt. Circa quam conclusionem, tria facit S. Tho. primus, ipsam rationibus confirmat. secundum, ad obiectionem inductam respondet tertio, propositum auctoritatibus corroborat. Quantum

quae erat, quod ideo tunc erat tantum entium, dicitur enim, quod omnia cognita a Deo aliquo modo sunt, quia uel sunt in potentia Dei, uel in suis causis proximis, uel in seipsis. Confirmatur cōclusio auctoritate Ecclesi. vi. gestimot. rrio, & Hierem. 1. Aduertendum, pro notitia distinctionis illius cognitionis diuinae in notitia simpliciter intelligentiae & uisionis, quod non est illa distinctio accipienda ex parte diuinae scientiae, quasi ipsa in se aliquam multipliciter habeat, quum dicitur sic superius, Deū omnia vna simplici & indiuisibili notitia cognoscere, sed ex parte obiectorum quae per ipsam cognoscuntur. Quaedam enim sunt a Deo cognita, quae pro nulla temporis differentia habent esse: & respectu horum illa notitia dicitur notitia simpliciter intelligentia, quia terminatur ad rem & naturam producibilem, non conuenit esse actualis existentiae extra ipsum Deum, sed simpliciter, ut in Deo esse habet. Quaedam autem habent aliquando esse, & respectu horum eadem indiuisibilis notitia, dicitur notitia uisionis, quia a nobis uidentur res quando habent esse in seipsis, ita quod una est solum diuina notitia in se, quae omnia Deus cognoscit, multiplicat autem secundum rationem, & diuersa fortiter uocabula, secundum diuersitatem obiectorum ad quae terminatur.

Idem in 9. 14. 20. Item in 1. 2. 3. ar. 5. Et Verit. q. 2. ar. 2.

† Cap. 66.

Quantum ad primum, aduertenda sunt duo in conclusione. Primum, quod fit mentio de singularibus contingentiis, quae quod Deus cognoscit contingentia quantum ad naturas uniuersales, hoc difficultatem non habet, quum ipsa uniuersalia necessitate quamdam habeant, & immutabilitatem, & sic subdi potest certae cognitioni.

Sed quod singularia cognoscit, non paruum habet dubitationem propter eorum mutabilitatem: ex quo uidet, quod certae & infallibilis cognitioni, qualis est cognitio diuina, subdi non possit. Propter hoc, ut ostendat Sanctus Thomas, uelle se omnem difficultatem tollere in conclusione, & quod ad diuinam scientiam, & quod ad contingentia pertinet, assumit, inquit, quod & de istis habet Deus cognitionem infallibilem, non fallibilem & incertam sicut nos, ab eterno. in quo datur intelligi, quod ea cognoscit antequam sint, & tamen contingentia esse non desistunt, id est, ex eo quod sic a Deo cognoscuntur, non tollitur ab ipsis contingentia & mutabilitas, ut aliqui uolunt suadere, immo & certitudo diuinae scientiae, & rerum contingentia simul stant.

Probatur ergo conclusio primo sic. Diuini intellectus intuitus ab aeterno fertur super unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout est praesens, ut supra est ostensum: ergo nihil prohibet Deū de contingentiis ab aeterno infallibiliter scientiam habere. probatur consequentia, quia omnis cognitio quae supra contingens fertur, ut est praesens, certa esse potest.

Ad huius assumppti declarationem notat S. Thomas, quod contingens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum quod futurum est: quia quum possit non euenire, existimans ipsum futurum esse, potest falli secundum autem quod praesens est, potest per certitudinem cognosci, quia pro tunc non potest non esse, licet in futurum possit non esse, quod iam pertinet ad contingens, ut est futurum. Unde certus est sensus uidentis hominē currere: licet hoc quod dico hominē currere, sit contingens.

Circa illud assumptum ad probationem consequentiae, nota quod S. Tho. inquit cognitionem quae fertur supra contingens, ut praesens est, posse esse certam, nō autē absolute esse certam, quia non est necessarium talem cognitionem esse certam. potest n. decipi sensus circa communia sensibilia praesentia, & etiā circa propria per accidens, sed tamen licet nō sit necesse ut certa sit, non repugnat tamen sibi ut est cognitio rei praesentis, quod sit certa, cum ipsum quod praesens est, possit per certitudinem cognosci: & ideo illa cognitio in qua error secundum se accidere non potest, ad contingens, ut est praesens, cum certitudine potest ferri, quia uidelicet quantum est ex parte contingens, nō repugnat quin per certitudinem sciri possit, prout est praesens.

Circa assignatam differentiam inter contingens ut est futurum, & ut est praesens, considerandum est doctrina S. Tho. Verit. quae 2. artic. 2. quod si aliqua cognitio est certa omnino, ita quod in ea falsitas esse nō possit, oportet ut cognoscibile numquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur, nam si deficeret, sequeretur ipsam cognitionem esse falsam, sicut si iudicarem Sorem federe, & nō sederet, falsum cognoscerem: & ideo oportet ut tale quod cognoscitur, in se quandoam necessitatem habeat. Contingens autem quamdiu est futurum, necessitatem non habet, quum impediri possit ne eueniat, & sic possit non esse: sed quum iam est praesens, & non amplius futurum, necessitatem habet, & non potest impediri ne sit pro illo tempore pro quo est: & per consequens pro tunc non potest non esse, quia omne quod est, quando est, necesse est esse, ut dicitur primo Perihem. cap. 8. lect. 1. sicut ut futurum, certae cognitioni subdi non potest, sed bene ut praesens.

Sed tamen adprehendum, quod cognosci contingens ut futurum

rum, dupliciter intelligi potest. Vno modo ut modus futuri se teneat ex parte esse quod conuenit rei in sua causa: alio modo ut se teneat ex parte esse effectus in se. Ex parte causae cognoscere contingens ut futurum, est cognoscere causam esse dispositam ad eius productionem: ex parte autem effectus est cognoscere, quod ipse esse

ingens. n. sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit & esse necessarium autē ex sua causa nō potest non esse. secundum id uero quod urrumque horū in se est, non differt quantum ad esse, su pra quod fundatur uerū: quia in contingenti secundū id quod in se est, non est esse & non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. diuinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundū esse quod habent in causis suis, sed etiam secundū esse quod habent in seipsis, nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentiis infallibilem.

Amplius, sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter: ita ex causa contingenti completa, si nō imp-

sed bene quod causa sit ad eius productionem disposita, potest certe sciri, quia illud habet quandam necessitatem: pro tempore enim, pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest nō esse disposita, sicut & de effectu praesente dictum est, quod pro tunc non potest non esse.

Circa illam propositionem, Contingens ut praesens, pro illo tempore non potest non esse: aduertendum, quod si pro illo tempore, potest determinare si non potest, & potest determinare si non esse: primo modo, sic esse falsum, nec est intentum a S. Tho. Est enim sensus, quod contingens in tempore in quo est, non habet potentiam ad non esse: quod est falsum, cum corruptibile sit & possit non esse in alio tempore, & absolute etiam illo tempore non esse. Secundo modo sensus est, quod contingens praesens existens, non habet potentiam ut illo tempore non sit, in quo est. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Vno modo de possibilitate absoluta, alio modo de possibilitate mutabilitatis. Si de possibilitate absoluta, sic uerum est in sensu composito.

Nam haec propositio, Contingens ut praesens existens, non est, est impossibilis. In sensu autem diuino est falsum, & eius oppositum est uerum. Demonstrato enim Sore existente, est uerum dicere, hic potest isto tempore non esse, cū non sit de ratione Soris absolute considerati, quod isto tempore sit, sed bene de ratione eius ut existentis pro isto tempore. Si autē de possibilitate mutabilitatis: sic in utroque sensu est uerum: quod enim est praesens pro aliquo tempore, non potest in illo tempore mutari de praesente in nō praesens. Similiter etiā propositio philosophi, Omne quod est, quando est, necesse est esse, distinguenda est ut praecedens. intelligit ergo S. Tho. in sensu secundo propositio-nem suam, & in sensu composito, propter hoc subiunxit, quod potest in futurum non esse, & quod hoc iam pertinet ad futurum, quia uidelicet, licet praesens ut praesens, non possit non esse in tempore in quo est praesens, habet tamen potentiam ut in tempore futuro non sit: quia respectu futuri temporis, puta diei crastinae, habet potentiam ad hoc ut sit uel nō sit, & sic habet rationem futuri. Sed duo sunt quae uidentur difficultatem habere. Primum est, quod contingens futurum certae cognitioni subdi nō potest. Contra enim arguit Durandus. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius eius effectus, ita ex causa impedibili, non impedita, sed cognita causa necessaria propter infallibilitatem productionis effectus, per certitudinem cognoscitur eius effectus. ergo & cognita causa impedibili, & omnib⁹ que impeditur possunt, & quod non impediuntur, per certitudinē eius effectus cognosci potest: sed aliquis, puta Deus, hoc potest cognoscere, ergo contingens ut futurum per certitudinem potest cognosci.

tex. c. 63.

Dur. 1. Sct. dist. 38. q. 3. ar. 1.

Aut. 1. Sct. dist. 38. q. 1. ar. 2. ppo. 4.

K 2 est

† Cap. 50.

est futurum; ergo contingens ut futurum, subdit certe cognitioni. ¶ Secundum est, quod Deus cognoscit contingens ut est presens. Contra arguit Aurelius. Si sic est, sequitur quod contingens ab aeterno est praesentialiter in seipso, quod est falsum. probatur consequentia sic ex cognitione attingente rem ut praesentem, inferitur quod ipsa res sit, & ex cognitione attingente rem ut futuram, inferitur quod ipsa res erit: ita ex cognitione attingente rem ut praesentem in seipso, inferitur, quod res est praesens in seipso. Valer. n. uidi Sortem sedere, ergo Sortes sedebat: uideo Sortem sedere, ergo Sortes sedet. Si ergo Deus uidet ab aeterno contingens ut praesens, sequitur quod ipsum ab aeterno sit in sua praesentialitate in seipso, non tantum in cognitione cognoscens. ¶ Ad primum contra primam propositionem dicitur, quod duo continguntur in propositione S. Tho. scilicet quod cognitum sit contingens, & sit futurum. Quodcumque horum deest, potest effectus per certitudinem cognosci, nam si effectus in causa necessitatem habet, quantumcumque sit futurus, potest per certitudinem cognosci, quia in sua causa determinationem & immutabilitatem habet, sicut eclipsi futura: si etiam in causa necessitatem non habet, sed contingens, si consideretur ut praesens, quia iam est determinatus, & extra suam causam potest subdi certe cognitioni dicitur ergo quod effectus existens in causa absolute impedibili, ut consideratur nullo modo impedita, neque ante productionem, neque in ipsa productione, non habet rationem contingens ut sic, sed necessarii effectus, quia dicitur tunc tantum effectus contingens habere in causa, quando impeditur causa potest. ideo si consideretur ut in causa, semper omnibus quae impedire possunt, consideratur ut habens in causa necessitatem, non autem contingens, praesertim loquendo de causis naturaliter agentibus. Nam causa est, ad quam necessario sequitur effectus deductus impeditus, & cognoscere contingens isto modo, non est cognoscere contingens ut contingens est, sed ut necessarium. Loquitur autem S. Tho. de contingenti ut contingens est in sua causa, non autem ut necessitatem habet in ea, quia tunc etiam ut futurum per certitudinem cognosci potest. Ista responsio haberi potest ex tertia ratione inferius adducenda. ¶ Alter etiam dici potest, scilicet quod tunc non cognoscitur contingens ut futurum, sed ut praesens, quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impedita a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusiue, quod non impeditur: in quolibet enim instanti praecedenti potest impediti, & sic cognoscitur effectus ut praesens. Ad secundum dicitur, quod si ut, positum in confessione, dupliciter potest intelligi, primo, ut denotet conditionem cognitam de re secundo, ut denotet rationem certitudinis ex parte rei cognita. Primo modo sensus est, quod Deus cognoscendo quod Antichristus erit, cognoscit futuritatem Antichristi, & non solum Antichristum. Secundo modo sensus est, quod ratio quare futurum ipsum per certitudinem cognoscitur, est ipsa futuritudo, siue quia cognoscitur in causa. Si primo modo accipitur, sic etiam dupliciter illud consequens potest intelligi. vno modo conditionem accipiendo in ordine ad Deum cognoscens rem, & sic negatur minor. Ad hoc enim ut cognoscatur aliquid ut futurum, cognoscens non sufficit ut cognoscatur propositio de futuro, sed requiritur iuxta doctrinam S. Thomae, Veri. q. 2. artic. 1. 2. ut inter cognitionem cognoscens, & rei euentum, sit ordo praesentis ad futurum. Ordo autem cognitionis diuinae ad rem contingentem non est huiusmodi, sed est ordo praesentis ad praesens, ut patet superius. Alio modo, accipiendo conditionem illam in ordine ad nos, & sic conceditur minor, & totum argumentum, sed non arguitur contra intentum. In quantum enim dimus, quod res non potest cognosci per certitudinem habere hanc conditionem, quod sit futura, sed ex eo quod cognoscitur ut futura, non habet ut per certitudinem cognoscatur. Si autem fecundo modo accipitur, sic est quidem, contra intentum, sed negatur minor, quia minus enim Deus cognoscit, quod Antichristus erit per certitudinem, ratio tamen certitudinis ex parte rei cog-

gnita est, quia uidet ipsum in sua praesentialitate, non autem quia cognoscit ipsum in sua causa, secundum quod dicitur cognosci ut futurum nobis. Si enim cognosceret ipsum tunc ut est in sua causa, & non cognosceret ipsum ut praesentem in seipso, non cognosceret per certitudinem istam propositionem, Antichristus erit. ¶ Ad rationem contra secundam propositionem respondetur conformiter ad ea quae dicta sunt in praecedenti cap. quod dupliciter potest cognosci res ut praesens. Vno modo, quia attingit ut praesens secundum tempus quo ipsa cognitio mensuratur: & tunc uerum est, quod ex tali cognitione potest absolute inferri, quod res est in seipso, sicut & ex cognitione qua attingitur aliquid ut praesens, inferitur quod sit. Alio modo, quia attingitur ut praesens secundum aliquam mensuram praesentem superiore tempore, in qua & ipsa existentia rei, & tempus nondum existens, in quo aliquando uerum erit dicere, hoc est, continetur: & tunc negatur quod ex tali cognitione potest inferri quod res sit absolute, quia talis cognitio terminatur ad rem ut praesentem, non secundum tempus nobis praesens, sed secundum aeternitatem, & secundum tempus nobis futurum, ut & ipsum est in aeternitate. Cum autem dicitur absolute hoc est, significatur quod habeat esse in tempore praesenti nobis, ut superius patet. Modo diximus, quod Deus cognoscit futura ut praesentia in sua actualitate, non quidem in tempore nobis praesenti, sed in aeternitate, & in tempore nobis futuro, sicut quod & ipsum in aeternitate cometur, ideo non sequitur quod ex eius cognitione inferatur futura iam esse. ¶ SECVNDO, Res cognoscuntur a Deo secundum esse quod habent in seipso, ergo & probatur consequentia, quia contingens secundum quod est in seipso, non differt a necessario quantum ad esse, supra quod fundatur uerum, licet differat ab ipso secundum quod unumquodque consideratur in sua causa, sed necessarium potest infallibiliter cognosci: ergo & contingens isto modo. ¶ Pro declaratione eorum quae inducuntur hoc loco, considerandum quod effectus necessarius & etiam contingens, habet & quod sit res & natura quaedam in se, & quod sit effectus: primo modo absolute dicitur, secundo modo dicitur ordinem ad causam. Sic ergo necessarius & contingens possunt in illis dupliciter considerari. scilicet absolute secundum quod sunt natura quaedam, & in quantum effectus sunt secundum ordinem, scilicet ad causam. Si absolute & secundum se considerentur, sic dicitur res necessaria illa, quae quantum est ex natura sua, de se esse non potest, nec potest non esse, sicut dicitur corpora caelestia esse entia necessaria. Contingens autem dicitur illa, quae quantum est ex conditione propriae naturae, potest deficere & non esse: quae etiam dicitur res possibilis & corruptibilis, sicut Sortes & sensio eius. & ista necessitas & contingens est intrinseca & essentialis rei, & nunquam remouetur a re, in quocumque enim statu ponatur res contingens, semper est contingens, & nunquam intrinsece necessaria: & res necessaria semper est necessaria, & nunquam contingens. Si autem consideretur in ratione effectus, siue in ordine ad causam, dicitur effectus necessarius ille qui procedit a causa necessario agente, & quae impediti non potest. Dicitur autem effectus contingens ille, qui a causa quae impediti potest, natus est procedere, & per consequens licet quandoque causa sit inclinata ad eius productionem, potest tamen non euenire. Sed dupliciter potest iste effectus in ratione effectus, & ut ordinem ad causam dicit, considerari, scilicet quantum ad naturam effectus, ut effectus est, & quantum ad modum essendi quae habet. Si quantum ad effectus naturam consideretur, sic contingens semper ei conuenit, quocumque enim effectus contingens esse habeat, semper est contingens effectus, i. semper est effectus causae impeditibilis. Si autem quantum ad modum essendi, sic quandoque est contingens, quandoque est necessarius. In quantum enim utriusque est in causa, & nondum est productus, sic est contingens, quia ut sic potest esse & non esse. In quantum autem iam habet esse in actu in seipso tamquam iam productus extra suam causam, sic est necessarius, quia iam determinatus est ad esse, & non potest amplius pro illo tempore non esse quo est. ¶ Hoc est ergo, quod inquit Sanctus Thomas, quoniam contingens

gens differt a necessario secundum quod unumquodque est in sua causa, non autem secundum id quod utriusque horum in se est. Non quia natura contingens mutetur in necessarium, aut ut res est, aut ut effectus, sed quia modus essendi mutatur, & secundum unum sibi conuenit contingens, secundum alium vero necessitas. Nam secundum quod est in causa, conuenit sibi contingens, & in hoc differt a necessario, quia necessarium secundum quod est in causa, modum habet necessitatis, eo quod non potest non produci. Contingens autem secundum quod est in causa, habet modum contingens, quia potest impediti ne producat, secundum uero quod est in se ipso, sibi conuenit necessitas, & in hoc non differt a necessario, quia sicut necessarius effectus, ut in seipso existens, est determinatus ad esse, & non potest non esse, ita & effectus contingens secundum quod est ad esse determinatus, & pro tunc non potest non esse, licet possit in futurum non esse. Et quia veritas cognitionis & enumerationis super esse rei fundatur, siue ipsum esse rei concomitatur, ideo ex illo confugit quod ita de effectus contingente potest determinate, & vere dici quando est in seipso, quod est, sicut de necessario. Sorte enim currit, ita vere dici potest quod Sortes currit, sicut de eclipsi existente, quod eclipsis est. Secundum autem quod utriusque consideratur ut futurum, scilicet secundum quod virtualiter est in causa, non similiter potest determinate affirmatiue dici de utroque, quod erit. De eclipsi enim determinate dici potest, quod erit, non autem de Sorte, quod curret. Et hoc significauit Sanctus Thomas dicit, quod contingens secundum quod in seipso est, non differt a necessario, quantum ad esse supra quod fundatur uerum, quia. ita est determinatum pro tunc quantum ad esse sicut necessarium, & per consequens ita potest certitudinaliter & determinate cognosci ac enunciari vere, sicut necessarium. ¶ Aduertendum postremo, quod ista ratio differt a prima, quae illa procedit ex praesentialitate rei, ista autem ex necessitate, siue differentia a necessario, quamuis ex uno alterum sequatur, unde ista ratio est confirmatio praecedentis. ¶ TERTIO, Deus scit non solum causas contingentiū, sed etiam ea quibus possunt impediti, cognoscendo, quod impediti, aut quod non impediunt, ergo & c. probatur consequentia, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. ¶ Aduerte, ut dictum est in prima ratione ad obiectionem Durandi, quod ista cognitio qua cognoscuntur causas contingens, & quod non impediunt, vel quod impediunt, non est cognitio contingens ut contingens est, sed ut habet necessitatem, & intelligitur de effectu causarum naturalium, quia fortassis de effectibus voluntatis cognitio causarum & impediendorum non sufficit ad certitudinem cognitionis, nisi cognoscatur ipsa causa ut actu ultimata operans non impedita, quod est cognoscere effectum, ut ita est in suo esse, non autem solum ut est in causis. ¶ QUARTO, Sicut res apud nos sunt causa cognitionis, ita contrario, scientia Dei est causa rerum, sed necessaria interdum modo necessario, sed probabili cognoscimus, ergo & contingens possunt esse cognita a Deo, & tamen scientia de ipsis necessaria haberi: minor probatur, quia licet effectum non contingat perfectionem suam causa attingere, interdum tamen ab ea deficit. ¶ QUINTO, Si negaretur talium cognitio a Deo, hoc maxime esset quia scientia Dei est causa rerum, & est necessaria, a causa autem necessaria non prouenit effectus contingens. Sed hoc non obstat, quia scientia Dei est causa remota, non autem proxima. Licet autem causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima fuerit contingens, effectus contingens erit, alioquin contingere effectum esse remota causa. Videmus enim, quod plantae non necessario fructificant, licet motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. ¶ Circa hanc rationem duo sunt quae difficultatem faciunt. Primum est, quod scientia Dei de rebus contingens est causa necessaria. Secundum est, quod cum eius necessitate sit effectus contingens, eo quod sit causa remota, non autem proxima. Contra primum dubitatur, quia, aut accipitur scientia in ra-

tionem scientiae, aut in ratione causae. Si in ratione scientiae, videtur quod non sit necessaria, sic. Actus diuinae voluntatis circa contingens non est necessarius: ergo nec actus diuinae cognitionis, antecedens patet, quia alioquin Deus uellet existentias creaturarum de necessitate naturae, & non libere, consequentia etiam patet, quia res contingens non est prius se habens fore, si in ratione causae, arguitur etiam quod non sit causa necessaria. Scientia Dei est necessaria, ergo non potest esse quoniam eius effectus eueniat, hoc enim est de ratione causae necessariae, ergo eius effectus non est contingens, & sic non stat contingens effectus cum necessitate scientiae diuinae, cuius oppositum hic dicitur. ¶ Contra secundum arguitur rationibus Scoti primo Sen. dist. 39. contra positionem 3. Primo, quia omnia erunt necessaria, probatur consequentia. Causa mouens in quantum mota, si necessario mouetur, necessario mouet, sed omnis causa secunda mouet in quantum mouetur a prima, ergo si a prima necessario mouetur, & ipsa necessario mouet, & sic omnis effectus erit necessarius. Secundo, causa prior, prius naturaliter respicit effectum quae causa posterior, ergo in illo prior, si habet necessaria habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium, ergo secunda non poterit illi dare esse contingens. Tertio, quicquid producit a causis posterioribus, potest immediate produci a causa prima, & tunc eandem entitatem haberet quam prius, & esset contingens sicut modo, ergo contingens suam modo habet a causa prima, & non tantum a causa proxima. Quarto, Deus multa produxit immediate, & producit, & tamen omnia contingenter, ergo & c. ¶ Ad primam difficultatis euidentiam considerandum primo, quod hic non loquimur de scientia quantum ad entitatem eius, (certum est enim cum sit idem quod diuina essentia, quod est entitas necessaria) sed loquimur de ipsa secundum quod dicit ordinem ad seipsum contingens, siue sit ordo scientiae in quantum scientia est, ad ipsum seipsum ut est seipsum, siue sit ordo scientiae, ut est causa ad seipsum, in quantum est effectus eius, & loquimur de scientia uisionis, non autem de scientia simplicis intelligentiae, quam constat secundum rationem procedere actum voluntatis, & necessarium omnino esse, ut dicitur pri. q. 19. art. 3. ad 6. ¶ Considerandum secundo, quod scientiam diuinam, in quantum scientiam, esse necessariam, dupliciter intelligi potest, scilicet, aut absolute necessitate, aut necessitate immutabilitatis si loquatur de absoluta necessitate, sic non est necessaria, quia illud dicitur absolute necessarium, cui repugnat, absolute loquendo, aliter esse, sicut dicitur hominem necessario esse animal rationale, quia homini repugnat non esse animal rationale, quicquid autem Deus scit scientia uisionis, non repugnat absolute. Deum nescire, quia sicut ab aeterno determinauit illud fore, puta Antichristum, ita ab aeterno potuit determinare, Antichristum non fore, quum ad esse creaturam uolendum non necessitatur, & ideo sicut ab aeterno cognouit ipsum fore, ita potuit ab aeterno cognouisse ipsum non fore: scientia enim uisionis sequitur determinationem diuinae uoluntatis. Si autem loquatur de necessitate immutabilitatis, sic est necessaria, quia quod ab aeterno scit fore, semper scit, & non potest mutari, ut prius sciat, & postmodum nesciat, sicut accidit scientiae nostrae. ¶ Sed tamen aduertendum, quia Sanctus Thomas quandoque dicit hoc antecedens. Deus scit hoc esse futurum, esse necessarium absolute, quod necessarium absolute potest accipi dupliciter. Vno modo pro eo, quod ex terminorum rationibus est necessarium, ita quod eius oppositum est impossibile, tanquam ex terminis contradictionem implicans, sicut hominem esse animal rationale. Alio modo pro eo, quod in se est necessarium, non autem solum quantum ad dependentiam ad aliam propositionem, & sic dicitur necessaria propositio absolute, cuius proprium significatum est necessarium. Necessarium uero secundum dependentiam ad aliam propositionem tantum, est, cuius significatum non est necessarium, sed tantum ordo ipsius ad aliud est necessarius: sicut istius conditionalis, Si Sortes currit, Sortes mouetur, consequens est necessarium necessitate consequentiae tantum, Tho. cont. Gent. K 3 scilicet,

scilicet, quantum ad ordinem dependentie ad antecedens, non autem quantum ad suum significatum. Necessarium absolute hoc modo sumptum, communius est quam necessarium absolute primo modo sumptum, continet enim sub se & illud necessarium absolute, & necessarium necessitate immutabilitatis. Cum ergo in illo antecedente duplex possit esse necessitas. I. consequentia siue ordinis ad aliqd antecedens, & necessitas significati in se, determinauit S. Th. modum necessitatis, dicens ipsum esse necessarium absolute, quasi si diceret, in ista conditionali, Si Deo sci ut aliquid futurum esse, illud erit, antecedens non solum est necessarium necessitate illationis ex aliquo antecedente, quasi si scilicet, necessario ad aliquod antecedens consequatur, sed etiam est necessarium in se, id est, secundum suum proprium significatum. Est enim necessarium necessitate immutabilitatis, quia de vero in falsum mutari non potest. Vnde & in fine huius cap. idem vocat necessarium absolute, & necessarium necessitate consequentis. Et sic patet, non esse contradictionem dicti San. Thom. ad id quod diximus.

¶ Ex his ostenditur error illorum, qui dicunt S. Th. intelligere in illo antecedente de necessitate absoluta primo modo. Dicunt enim, quod ipse accipit necessarium absolute pro eo, cuius oppositum est simpliciter impossibile, & quod loquitur de scientia Dei non in se, sed ut significatur per verbum preteriti temporis, ut quum dicimus, Deus sciuit hoc, licet n. scientia Dei de contingentibus non sit necessaria absolute, ista tamen est necessaria absolute, Deus sciuit hoc, quia est de preterito: propositio vero de preterito est absolute necessaria, & eius contradictorium est simpliciter impossibile, etiam per diuinam potentiam.

¶ Ista enim opinio, quantum ad tres sui partes affumit falsum. Falsum est enim, quod Sanctus Thomas non loquatur de scientia Dei in se, sed tantum ut significatur per verbum preteriti temporis, immo non facit differentiam inter scientiam Dei in se, & ipsam ut significatur in preterito. Falsum est etiam, quod loquatur de necessario absolute primo modo. Et falsum est, quod propositio omnis de preterito sit absolute necessaria, ita quod eius contradictorium sit simpliciter impossibile.

¶ Primum horum patet ex primo Sententiarum, distict. 38. artic. ultimo, ad quartum. Ibi enim ait Sanctus Thomas, quod illud antecedens est necessarium absolute, tum ex immutabilitate diuini actus, tum ex ordine ad scitum, quia terminatur scientia Dei ad rem, ut est in seipsa, ubi constat quod loquitur de scientia Dei in se, non autem secundum quod significatur per verbum preteriti temporis, quia illa conditione conueniunt scientia Dei in se, non autem ut significatur. Secundum quoque est falsum, patet ex dictis, q. 2. in p. q. 14. ar. 13. ad 2. Et de Ver. q. 2. ar. 12. ad 7. ponit hoc consequens, hoc erit, esse similiter absolute necessarium, sicut & antecedens, nullus autem diceret illud consequens esse illo primo modo necessarium absolute, imo S. Th. in p. p. declarat eius necessitatis rationem, quia omnino est, quando est, necesse est esse, quod constat necessarium esse non absolute, sed immutabiliter pro eodem nunc.

¶ Tertium quoque falsum esse conuincitur, & in se, & apud S. Th. in se quidem, quia accipio hanc propositionem veram de preterito, Adam fuit, & arguo sic, Deus absolute loquendo potuit non producere Adam, quia libere produxit, ergo potuit nunquam vera esse hanc propositionem, Adam est, ergo & ista de preterito, quia illam de presenti preponit, potuit non esse vera, ergo sua opposita potuit esse vera, scilicet, Adam non fuit, ergo ista, Adam fuit, non est necessaria absolute, tanquam videlicet, sua opposita implicet contradictionem, ergo non omnis propositio de preterito, est illo modo necessaria absolute.

¶ Apud Sanct. Thomam quoque illud esse falsum, constat ex ijs que dicit Veri. q. 23. ar. 4. Ibi enim ad quartum inquit, quod Deum voluisse aliquid, postquam voluit, est necessarium ex suppositione, sicut & Sortem ecurrisse, postquam ecurrit: manifestum est autem quod illa sunt propositiones de preterito, ergo &c. Sed verum est quod implicando in re preterita preteritionem, propositio est absolute necessaria, sicut si dicam,

D. 441.

Adam preteritus fuit, in sensu composito.

¶ Considerandum tertio, quod etiam scientiam, in quantum causam necessariam esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ex parte causae in se: alio modo, ex parte productionis effectus, primo modo dicitur causa necessaria quando dispositio secundum quam est productiua effectus, & quae est fundamentum habitudinis ad effectum tanquam ad producibile, est in se necessaria, & non potest aliter se habere, eo modo quo dicimus motum solis esse causam necessariam, quia non potest non esse, secundum scilicet, opinionem Philosophi. Secundum modo dicitur causa necessaria, quando non potest non producere effectum, sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectio nis solis aut lunae. Vtroque modo scientia diuina est causa necessaria rerum scitarum, & quia. f. non potest non esse, & quia non potest impediri quin effectus diuinae scientiae eueniat, secundum modum quo statutum est per illam, ut eueniat.

¶ Attendendum tamen quod cum sit duplex necessarium. f. absolute necessarium, & ex suppositione, ac etiam immutabilitatis necessitate, non sit intelligitur diuinam scientiam esse in se necessariam ex parte causae, & ex parte dependentiae effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta: hoc enim non est verum ad mentem S. Th. cum apud ipsum scientia visionis potuerit non esse ab aeterno, sicut & Deus potuit ab aeterno non determinasse creaturarum productionem: similiter & effectus libere ab ipsa pronuntiat, cum potuerit Deus ab aeterno determinare ut non eueniret, sed intelligit de necessitate suppositionis, & immutabilitatis. Supposito. n. quod in scientia Dei sit ut ille effectus eueniat, non potest impediri quin eueniat: quod in causis secundis contingentibus non inuenitur, potest enim aliqua talis causa esse disposita ad productionem effectus, & tamen impediri ab alijs actuali productione, & similiter, supposito quod Deus habeat scientiam de aliquibus rebus ut producendis, non potest mutari ut illam non habeat.

¶ Illis suppositis, ad dubium contra primam propositionem respondetur, quod hic quidem sermo est de scientia Dei, ut habet habitudinem causae ad causatum, verum tamen utroque modo est necessaria aliquo modo, ut ostendimus. Cum primo improbat, quod necessitatem non habeat in ratione scientiae, respondetur, quod actus diuinae voluntatis circa contingentia, licet non sit necessarius absolute, est tamen necessarius necessitate immutabilitatis, quo modo diximus scientiam visionis esse necessariam.

¶ Cum autem improbat, quod nec in ratione causae sit necessaria, dicitur primo, quod eo modo quo causa est necessaria, non potest esse quin eius effectus eueniat: si. n. est necessaria absolute, non potest esse absolute quin effectus eueniat, si autem sit necessaria ex suppositione, non potest esse ex suppositione quin eueniat effectus, modo dictum est scientiam Dei esse necessariam non absolute, sed ex suppositione, ideo non sequitur quod eius effectus non possit non esse nisi ex suppositione. Cum autem infertur, ergo non est contingens, negatur consequentia, quia necessitas ex suppositione non tollit contingentiam. Sortem enim federe, absolute est contingens, & tamen est necessarium, supposito quod fedat. Dicitur secundo, quod causa existente necessaria, non potest esse quin eius effectus eueniat eo modo quo est eius effectus: si enim sit eius effectus quantum ad esse rei absolute, non potest esse quin effectus eius eueniat, quantum ad esse absolute consideratum, si autem sit eius effectus quantum ad esse simul, & modum contingentiae, & necessitatis, non potest esse quin eueniat in illum modum: scientia autem Dei est causa rerum quantum ad esse & modum, ideo non potest esse quin effectus ille eueniat necessarius, quod est in scientia Dei ut eueniat necessarius, & non potest esse quin contingenter eueniat effectus, quod in scientia Dei est ut contingenter eueniat. Constat autem hoc non tolli contingentiam effectus, imo potius ponit.

¶ Ad euidenciam secundi dubii considerandum primo ex doctrina S. Th. ubi supra, Et Veri. q. 2. art. 14. quod cum ad esse effectus dependentis a pluribus causis ordinatis, vtraque causa requiratur, vtrinque defectus inducit defectum in effectus: ideo siue causa prima sit contingens, siue secunda, effectus contingens erit, non autem si vna sit necessaria, effectus erit necessarius, defectus enim

alicuius

alicuius, quod ad esse requiritur, defectus inducit in effectu: ad integritatem autem rei requiritur integritas cuiuscumque facientis ad esse rei. Nam malum, ut inquit Dionysius, ex singulis defectibus accidit, bonum vero ex integra causa. Vnde & uidemus in dicta, quia. f. sunt tales naturae quibus conuenit secundum se ut contingens, quamuis maior sit necessaria.

¶ Considerandum secundo, quod cum dupliciter causa possit dici necessaria, scilicet aut quia sua dispositio semper eodem modo se habet, & mutari non potest, aut quia suum effectum necessario producit, ita quod non potest illum non producere, cum inquit S. Thom. quod licet prima causa sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter contingentiam secundae causae, non intelligitur primam causam esse necessariam secundo modo, sed tantum primo modo. Nam secundo modo accipiendo, implicat contradictionem, aliquam causam esse necessariam, & tamen eius effectum posse non produci. Nam si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Sorus 2. Sent. d. 1. q. 3. quod philosophi lateenter conseruerunt contradictionem, dicendo aliquid contingenter fieri, & primam causam necessario causare. Patet etiam ex hoc exemplo S. Tho. dat enim exemplum de motu calis, quem dicit necessariam esse. Constat autem, quod est in se quidem necessarius, non autem necessario causat hunc inferiora, ut dicitur inferius in hoc 3. cap. 86. & 1. q. 1. 5. art. 6. Sensus ergo est, quod stant simul primam causam alicuius effectus esse in se necessariam & immutabilem, secundum dispositionem quae est actiua, & semper eodem modo se habentem, & tamen effectum contingenter euenire propter contingentiam & mutabilitatem secundae causae, non autem quod prima causa sit necessario sui effectus productiua, & tamen effectus contingenter eueniat.

¶ Ad primum igitur Scoti dicitur primo, quod non procedit contra sensum Sancti Thomae procedit enim ac si diceret S. Th. posse simul stare, ut prima causa necessario absolute producat effectum, & tamen effectus contingenter eueniat: ad adiutoriam causam primam necessario agere, non quidem respectu ultimi effectus mediante causa secunda producta, sed respectu ipsius causae secundae, ita uidelicet quod in causam secundam necessario agat. Dicitur secundo, ex doctrina S. Th. 1. Sent. d. 38. art. 5. Et de Veri. q. 5. art. 9. ad 10. quod cum uirtus causae primae recipiatur in causa secunda, secundum modum causae secundae, agente prima causa in secunda, si causa secunda contingens sit & defectibilis, etiam effectus contingenter eueniet & defectibiliter: unde assumptum ad probationem consequentiae falsum est, stant enim simul, causam mouentem in quantum mota est necessario moueri a causa prima, & tamen non necessario mouere, eo quod actio prima causa moti, sicutur in causa secunda, secundum modum ipsius causae secundae.

¶ Ad secundum dicitur, quod causa prima producat effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectum, in qua non agit nisi uirtute prima. Unde non oportet ut effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem a prima causa, sed simul productum a causa necessaria & contingente, propter causae secundae contingentiam, & ipse contingenter habet.

¶ Ad tertium dicitur primo, quod habere contingentiam a causa prima, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod prima causa sit causa contingens rerum, & sic uerum est contingentiam habere a causa prima contingentiam, causat enim Deus, & res, & necessitatem, & contingentiam rerum. Alio modo, quod res sint contingentes propter contingentiam & inefficaciam causae primae, uisus effectus impediri possit, & hoc modo res non habent contingentiam a causa prima. Dicitur secundo, quod si aliquid eorum, quae nata sunt produci a causa prima mediante causa secunda contingente, a sola causa prima produceretur, illud esset contingens secundum quod est res, quia postea quantum est ex se, deficere & non esse: effectus etiam contingens absolute in ratione effectus, quia effectus natus produci a causa propria impedibili, non est tamen contingens in ordine ad causam tunc productentem, sed effectus libere productus. Ad quartum dicitur, quod

corum quae immediate a Deo producentur, tanquam. f. a solo Deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariae, sicut corpora caelestia, & anime rationales: aliqua uero sunt res secundum se contingentes, ut gratia, iuxta ea quae superius in secunda ratione sunt dicta, quia. f. sunt tales naturae quibus conuenit secundum se ut possint non esse: nihil tamen est contingens contingenter conueniente rei in ordine ad causam, tanquam. f. causam contingenter & impedibilem habens, sed sunt effectus libere producti.

¶ Sed & hoc, Deus cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quilibet suas causas proximas, ergo cognoscit aliqua & euenire, & contingenter euenire, ergo cum certitudine diuinae scientiae stat rerum contingentia.

¶ Probatur antecedens, quia Deus est cognitor totius esse, cuius est principium. Prima quoque consequentia patet, quia ordo contingentium ad suas causas proximas est, ut contingenter ex eis pronuntiat: secunda uero probatur, quia scientia Dei non est uera & perfecta, si non hoc modo res eueniret, sicut Deus eas euenire cognoscit. Si ergo cognoscit, & ipsas habere esse: aliquando siue aliquando euenire: & contingenter, cum ueritate: sua cognitionis, & certitudine stat quod effectus contingenter eueniat.

¶ Quae uero ad secundum, respondet ad objectionem factam, & dicit ipsam tripliciter deficere. Obiectio autem erat. Cognitionis omnis quae est de contingenti, cum est futuram, falli potest, cum possit euenire oppositum eius quod existimatur: alioquin necessarium esset, quod est patet ex nostra cogitatione, quae est de ipsis tantum coniecturalis: Dei autem cognitio falli non potest, ergo non potest esse de futuris contingentibus. Si autem diceretur, quod licet diuina scientia falli non possit, potest tamen mutari secundum rerum mutationem per nouam rei cognitionem, hoc non obstat rationi, quia impossibile est quod Deus aliquod de nouo cognoscere incipiat, eo quod immutabilis sit.

¶ Respondeo ergo primo, & quod falsum assumitur, & quod in illius assumptione committitur fallacia consequentis. Falsum quidem assumitur, quia non est uerum, quod omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocumque uariari. Nam posteriorum uariatio, prioribus uariabilitatem non inducit, quum contingat effectus ultimos contingentes est, primis causis necessariis existentibus: ideo quum res scita a Deo posteriores sint eius scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum uariatio non inducit uariationem in scientia diuina, neque scilicet de ueritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. Committitur quoque fallacia consequentis, si ex hoc quod nostra cognitio de rebus uariabilibus est uariabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

¶ Aduerte, quod quum a g. itur sic, scientia nostra de rebus uariabilibus est uariabilis: ergo omnis cognitio talium est uariabilis: committitur formaliter fallacia consequentis, cum (ut dicitur in tractatu fallaciarum S. Tho.) illa fallacia accidat tamen in conditionibus argumentationibus: sed tamen uirtualiter & fundamentaliter talis fallacia committitur: sicut i illa, Homo currit, ergo omne animal currit: quia uirtualiter continetur argumentatio a positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguendo, Si homo currit, animal currit, ergo si animal currit, homo currit: tanquam uidelicet consequens sit omnino idem cum antecedente. Similiter in proposito, uirtualiter continetur similis argumentatio, ac si omnino sit idem cognitio nostram rerum uariabilium uariabilem esse, & absolute cognitionem talium esse uariabilem.

¶ Sed occurrit dubium circa primam partem responsionis. Licet enim uariatio posterioris non inducat necessario uariationem prioris in omnibus, ubi tamen oportet prius & posterius esse adaequata, ubi necessario uariatio uno, necesse est alterum uariari, si debeat aequalitas remanere. Nam si ab uno aequalium remoueat aliquid quantitatis, non remanent amplius aequalia, nisi tantumdem ab alio remoueat. modo inrer scientiam diuinam & rem scitam oportet esse adaequationem, cum de ratione ueritatis sit adaequatio, ergo facta uariatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per nouam existimationem, aut ipsam eandem manentem, falsam esse & inadaequatam.

Cap. 27.

Ad huius euidenciam considerandum, quod aliter tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionem nostram, & aliter ad cognitionem diuinam...

uel necessitate consequentia: hęc enim conditionalis est necessitaria: Si uidet sedere, sedet. unde & si conditionalis in cathoramicam transferatur, ut dicatur: quod uidetur sedere, necesse est sedere: patet eam de dicto intellectam, & compositam, esse ueram: de re uero intellectam & diuisam, esse falsam: &

Sed in surgit aliud dubium, Si res semper eodem modo se habet in coparatione ad diuinam cognitionem, quam antequam Christus nasceretur, Deus sciret Christum nasciturum, & quando nasceretur, sciret Christum nasci: sequitur quod nunc etiam Deus scit Christum esse nasciturum, & Christum nasci: quod tamen est falsum, quam Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur...

nasciturus: nec tamen sequitur quod in diuina scientia sit mutatio, sed tantum quod rerum mutationem Deus cognoscit, dum cognoscit quod Christus aliquando respectu nostrum est nasciturus, & aliquando est natus, & quod unum enunciabile nunc est uerum, aliud uero alio tempore. Si ergo accipiat tempus ex parte cognitionis, negatur falsitas consequentis: & ad probationem negatur consequentia...

fic in his & in omnibus similibus, quę Dei scientiam circa contingentia oppugnant argumentatur, secundum compositionem & diuisionem, falluntur. Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate scripturę sacrę ostenditur. Dicitur enim Sapient. 8. de diuina sapientia: Signa &

gatur consequentia, quia licet res in coparatione ad diuinam cognitionem semper eodem modo se habet, quia semper est sibi presentis in omni sui dispositione, in seipso tamen mutat, ut aliquando Christi natiuitas nobis presentis sit, aliquando preterita, & ideo cognoscitur a Deo esse nobis aliquando presentis, aliquando preterita, aliquando futura. Ex his patet sensus istius propositionis, quam S. Thomas prima parte concedit, scilicet, non quicquid Deus sciuit, scit: si non ad res, sed ad enunciabilia referatur. Si enim tempus importatum per hoc uerbum scit, ex parte scientis se tenet, si quicquid Deus sciuit, modo est. Sensus est enim quod de quocumque enunciabili Deus scientiam habuit in tempore nobis preterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo scilicet tempore in quo est uerum, quia & ipsum enunciabile, & tempus in quo est uerum, semper est diuino conspectui presentis. Si autem ex parte enunciabilis sciri se tenet, sic non quicquid Deus sciuit, scit: quia non quocumque enunciabile sciuit esse uerum in tempore nobis preterito, scit uerum esse in tempore nobis presentis. Nam sciuit hoc enunciabile, Christus nascetur, uerum esse antequam Christus nasceretur. Non scit autem quod nunc sit uerum, quia uerum non est. Ad hunc ergo sensum admittit S. Thomas hanc propositionem esse ueram, non quicquid Deus sciuit, scit, non autem ad primum sensum.

Secundum dubium, quare istam propositionem admittat, si ad enunciabilia referatur, non autem si referatur ad res. Nam sicut enunciabile idem manens de ueritate in falsitate uariatur, ita eandem res de esse uariatur in non esse, & de una dispositione in aliam, si ergo propter variationem enunciabilis conceditur, quod non quocumque enunciabile Deus sciuit, scit: ita propter uariationem rei debet concedi, quod non quocumque res Deus sciuit, scit. Respondetur, quod non est eadem ratio de illa propositione, si de enunciabilibus intelligitur, & si intelligatur de rebus, quia cum de enunciabilibus intelligitur Deum aliquid sciuisse aut scire, significatur ueritate enunciabilis simul esse in tempore per illud uerbum importato cum diuina cognitione. cum enim dicitur, Deus sciuit Christum esse nasciturum, significatur hoc enunciabile tempore preterito habuisse ueritatem in quo Deus de ipso scientiam habuit. Similiter cum dicitur, Deus scit Christum esse nasciturum, significatur in tempore presenti simul esse ueritatem ipsius enunciabilis, & diuinam cognitionem de ipso. Et quia non omne enunciabile quod fuit uerum in preterito tempore, est uerum in presenti tempore, licet in tempore presenti Deus de ipso cognitionem habeat pro tempore, pro quo est uerum, modo superius exposto, ideo non quocumque enunciabile Deus sciuit, modo sciuit, intelligit modo superius exposto, scilicet, si tempus ex parte scibilis se tenet. Cum autem dicitur Deum aliquam rem sciuisse, aut scire, non importat rem simul esse cum diuina cognitione in tempore per uerbum importato, sed tantum quod res diuinam terminet cognitionem, & quia ab æterno res diuinam terminat cognitionem quantum ad omnem sui dispositionem, eo quod omne tempus ab æterno diuinam cognitioni sit presentis ideo quocumque rem Deus sciuit, etiam modo sciuit: quia eius intuius semper in rem in quacumque dispositione sit, feratur. Prima ergo responsio S. Tho. est, quod maior in obiectione assumpta est falsa.

Respondetur secundo, ad probationem maioris, & negatur assumptum, ostenditur; ibi accidere fallaciam accidentis. Est quidem assumptum hoc falsum, quod possit euenire oppositum eius quod exiit, mutatur de futuro contingenti, scilicet secundum quod cognoscitur a Deo, licet enim cum dicitur, Deus sciuit uel scit hoc futurum, quoddam medium accipitur inter diuinam cognitionem & rem scitam, scilicet tempus locutionis respectu cuius

cuius res scita dicitur futura, non tamen dicitur res futura respectu diuinę cognitionis, quia in momento æternitatis existens ad omnia presentialiter se habet, & quia quod est, non potest quantum ad illud instans in quo est, non esse: ideo res futura cognita a Deo ut ab ipso cognoscitur, non potest aliter euenire ex suppositione, unde si subtraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum a Deo tanquam futurum, & non ens, ut habeat locum quæstio, an possit non esse, sed sic diceretur cognitum tanquam in sua existentia uisum, quo in loco non habet locum quæstio, an pro tunc possit non esse. Committeretur autem fallacia accidentis, quia cum tempus presentis & preteriti coexistat æternitati, habet modo presentis temporis aut preteriti ad futurum, attribuitur æternitati, dum dicitur quod cognitum a Deo est futurum & non ens, tanquam uidelicet sit futurum diuinę scientiæ, in quo per accidens est deceptio, quia cum habet modo presentis aut preteriti ad futurum non conueniat temporis, sed aliunde ut ab æternitate distinguitur, non debet hoc attribui æternitati, ideo si attribuitur, est deceptio secundum accidens.

Aduerte quod per hanc resolutionem, non uult excludere S. Tho. a Deo cognitionem futuri, uel futurum esse nobis, sed tantum cognitionem futuri, ut futurum sitæ cognitioni, & cognitionem futuri ut est tantum in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus, sic enim, ut superius ostendimus, futurum contingens non habet certam cognitionem. Nam Deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum, & secundum esse quod habet in seipso: propter hoc, cognitio sua de ipso non bis futuro est certissima, & res que hoc modo cognoscitur, secundum esse quod est in causis, & secundum quod est in seipso, ex hac suppositione quod in seipso cognoscitur, non potest aliter euenire, pro illo tempore pro quo cognoscitur secundum esse, licet absolute loquendo possit aliter euenire.

Respondetur tertio ad probationem assumpti, conceditur enim quod futurum cognitum a Deo, est necessarium, cum unumquodque cognoscatur tanquam presentialiter uisum, sed est necessarium non quidem absolute (uelut a quibusdam dicitur) necessitate consequentis, sed sub conditione uel necessitate consequentia. Unde huiusmodi rationes peccant secundum fallaciam compositionis & diuisionis: cum enim dicitur, quod uidetur sedere, necesse est sedere, de dicto, & in sensu composito est uera, nam ista suppositio est necessaria, quod uidetur sedere, sed de re autem siue de sensu diuiso est falsa, non enim necessarium est Sortem sedere qui uidetur sedere, cum contingenter sedeat, unde quia non est necessarium, Sortem sedere qui uidetur sedere, in sensu diuiso, concludere non esse necessarium sedere quod uidetur, in sensu composito. Si illud sit sub cognitione, est arguere a sensu diuiso ad compositum.

Einde oportet ostendere, quod Deus cogitationes mentium, & uoluntates cordium cognoscit in uirtute causę, quę ipse sit uirtuale essendi principium. Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est, ens aut quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam, cognoscitur igitur Deus omnes huius entis differentias, & quę sub eis continentur, ens autem in anima est, quod est in uoluntate, uel cogitatione. Relinquitur ergo quod Dea quę sunt in cogitatione, & uoluntate cognoscatur. Amplius, Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causę cognoscuntur effectus, omnium igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quę sua causalitas extenditur, extenditur autem ad operationes intellectus, & uoluntates ergo cordium intelligit uoluntates affectiones, & per cogitationes mentium actus intellectus. Probatur autem conclusio primo. Deus cognoscit ens in anima, & ens extra animam, ergo cognoscit ea quę sunt in uoluntate & in cogitatione: patet antecedens, quia ut supra dictum est, omne quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, in quantum suam essentiam cognoscit: ens autem quoddam est in anima, & quoddam extra animam: consequentia uero probatur, quia ens in anima est quod est in cogitatione & uoluntate. Aduerte, quod actus intellectus & uoluntatis dupliciter possunt considerari. Vno modo absolute ut accidentia animę sunt: alio modo ut ad obiecta terminantur. Quia ergo Deus non solum cognoscit ipsam actuum substantiam, sed etiam ad quę obiecta illi actus terminetur intuetur, ideo concludit, quod ea quę sunt in cogitatione & uoluntate, cognoscit, ipsa scilicet obiecta secundum quod terminantur actus intellectus & uoluntatis, quod est cognoscere ipsos actus ut ad obiecta terminantur, quamuis etiam possit intelligi de ipsis actibus & non de obiectis immediate, quia uidelicet cognoscit ipsos actus existentes in anima, & quia non possunt perfecte cognosci nisi cognoscatur ad quę obiecta terminantur cum ab ipsis specificentur, ideo necessarium est, ut Deus etiam ad quę obiecta terminantur, cognoscatur. De causa uero. Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus & uoluntatis, ergo & Dei cognitio: patet consequentia, quia Deus essentiam suam cognoscendo, cognoscit omnia ad quę sua causalitas extenditur: antecedens uero probatur, Deus

Aduertendum, quod S. Tho. propositionem de sensu composito vocat de dicto, illam autem de sensu diuiso vocat de re: quia in illa de sensu composito, modus ponitur tanquam totius dicti determinatio, quam enim dicitur, quod uidetur sedere, necesse est sedere, sensus est istam propositionem esse necessariam, quod uidetur sedere, sedet: ubi patet quod modus necessitatis totus quod dicitur determinat: in illa autem de sensu diuiso modus determinat rem subiecti, quam enim dicitur, quod uidetur sedere, necesse est sedere in sensu diuiso, sensus est, quod hinc rei, puta Sorti, quę uidetur sedere, conuenit, ut sedeat de necessitate, & non contingenter.

Quantum ad tertium confirmatur conclusio auctoritate Sapient. 8. Beatitude. 39. & Ista 48.

Super Cap. 68. Varta conclusio quare responsio obiecti est. Deus cogitationes mentium, & uoluntates cordium cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quod quia cordium motus in animalibus inter momenta corporalia, ideo motus uoluntatis dicitur motus cordis similitudinarie. Nam & ipsa uoluntas est simpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter sui occultationem, ut enim homini motus uoluntatis alterius sunt occultati, sicut & cordis

Aduerte, quod actus intellectus & uoluntatis dupliciter possunt considerari. Vno modo absolute ut accidentia animę sunt: alio modo ut ad obiecta terminantur. Quia ergo Deus non solum cognoscit ipsam actuum substantiam, sed etiam ad quę obiecta illi actus terminetur intuetur, ideo concludit, quod ea quę sunt in cogitatione & uoluntate, cognoscit, ipsa scilicet obiecta secundum quod terminantur actus intellectus & uoluntatis, quod est cognoscere ipsos actus ut ad obiecta terminantur, quamuis etiam possit intelligi de ipsis actibus & non de obiectis immediate, quia uidelicet cognoscit ipsos actus existentes in anima, & quia non possunt perfecte cognosci nisi cognoscatur ad quę obiecta terminantur cum ab ipsis specificentur, ideo necessarium est, ut Deus etiam ad quę obiecta terminantur, cognoscatur.

Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus & uoluntatis, ergo & Dei cognitio: patet consequentia, quia Deus essentiam suam cognoscendo, cognoscit omnia ad quę sua causalitas extenditur: antecedens uero probatur, Deus

Idem p.p. q. 57. art. 4.

Cap. 49.

Cap. 66. post sextam rationem epilogo.

Deus

Deus est fontale principium totius esse, a quo est omnis forma, ergo est omnis operationis principium, patet consequentia, quia omnis res operatur per formam a qua est esse rei, effectus autem causa...

Item, Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse, vel nos substantias sensibiles, cum substantia intellectualis sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem, & inclinationes substantiarum sensibilibus cognoscuntur & a Deo, & a nobis. Quia igitur cogitatio animae sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quae iam sit inclinatio ipsius ad aliquid, nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalis dicimus, Relinquitur quod de cogitatione, & affectione cordis cognoscatur.

Hoc autem testimonio, sacra scriptura confirmatur. Dicitur enim in Psalmo: Scrutans corda, & renes Deus, & Prouerbiis: Insuper & perditio coram Deo quanto magis corda filiorum hominum, & Io. secundo: Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine. Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus per quod in eius est potestate velle, vel non velle, excludit de terminationem virtutis ad vnum, & violentiam causae exterioris agentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse, & operari, & sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit.

Deus cognoscit res non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis, cum cognoscatur ordinem causae ad effectum, ergo & cognoscatur consequentia, quia sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes earum, ita artificialia sunt in artificibus per intellectum, & voluntatem artificis, eo quod artifex in artificio producat formam per quam assimilatur suae arti, & similiter est in omnibus quae a proposito aguntur.

Aduertendum est, quod in omni agere, commune est ut producat effectum similem formae per quam agit, ideo qui agens a proposito, agat per conceptionem intellectus sui adiuncta voluntate, oportet ut in effectu producatur forma similis conceptioni & proposito agentis, non quidem similis actui concipiendi, sed similis formae conceptae, saltem secundum aliquam unitatem rationis, et non secundum eundem modum essendi. Signum ergo quod agens a proposito, agit per intellectum & voluntatem est, quod producat effectum similem suae conceptioni & voluntati, & ideo Deus qui cognoscit effectum secundum quod est in dispositione causae, cognoscit actum intellectus & voluntatis per quos agens a proposito disponitur ad operandum.

Informationes & inclinationes rerum naturalium cognoscuntur a Deo & a nobis, ergo & Deus cognoscit informationes ac inclinationes animarum, ergo cogitationes & affectiones: probatur prima consequentia, quia Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles, quum substantia intellectualis sint magis cognoscibiles, utpote magis in actu. Secunda quoque probatur, quia cogitatio animae est per quamdam informationem ipsius, affectio autem est quamdam inclinatio eius in aliquid, vnde & inclinatioem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.

Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor sicut S. Tho. primo ipsam probat: secundo ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorum: tertio responderet fundamentum objectionis: quarto ostendit cui scientia diuina infinitorum cognitio tribuatur.

Ad primum, arguit primo sic. Infinitorum Deus est causa, si infinita sint entia, quum sit causa omnium eorum quae sunt, ergo est infinitorum cognoscitius, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit. Probat ista ratio.

Quod Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

Amplius, Deus per essentiam conclusio autoritate Psal. 7. & Prouer. 15. ac Ioan. 2. Ad objectionem autem in oppositum, quae in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potentia voluntatis, ideo a solo volente cognosci potest, responderetur quod hoc quod est in potentia voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causae extrinsecae mouentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse & operari, ideo negatur consequentia ista, Actus voluntatis est in potentia voluntatis, ergo a solo volente cognoscitur.

Super Cap. 69.

Vinta conclusio quinta respondens objectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor sicut S. Tho. primo ipsam probat: secundo ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorum: tertio responderet fundamentum objectionis: quarto ostendit cui scientia diuina infinitorum cognitio tribuatur.

Ad primum, arguit primo sic. Infinitorum Deus est causa, si infinita sint entia, quum sit causa omnium eorum quae sunt, ergo est infinitorum cognoscitius, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit. Probat ista ratio.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

Amplius, Deus per essentiam conclusio autoritate Psal. 7. & Prouer. 15. ac Ioan. 2. Ad objectionem autem in oppositum, quae in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potentia voluntatis, ideo a solo volente cognosci potest, responderetur quod hoc quod est in potentia voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causae extrinsecae mouentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse & operari, ideo negatur consequentia ista, Actus voluntatis est in potentia voluntatis, ergo a solo volente cognoscitur.

Super Cap. 69.

Idem p. 14. art. 1. q. 1. ar. 3. de Ver. q. 2. ar. 9.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

ratio quod sit cognoscitius infinitorum, non absolute, sed sub conditione, si scilicet sunt infinita.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

Amplius, Deus per essentiam conclusio autoritate Psal. 7. & Prouer. 15. ac Ioan. 2. Ad objectionem autem in oppositum, quae in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potentia voluntatis, ideo a solo volente cognosci potest, responderetur quod hoc quod est in potentia voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causae extrinsecae mouentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse & operari, ideo negatur consequentia ista, Actus voluntatis est in potentia voluntatis, ergo a solo volente cognoscitur.

Super Cap. 69.

Vinta conclusio quinta respondens objectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor sicut S. Tho. primo ipsam probat: secundo ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorum: tertio responderet fundamentum objectionis: quarto ostendit cui scientia diuina infinitorum cognitio tribuatur.

Ad primum, arguit primo sic. Infinitorum Deus est causa, si infinita sint entia, quum sit causa omnium eorum quae sunt, ergo est infinitorum cognoscitius, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit. Probat ista ratio.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

sic in infinitum: non autem quia possint simul esse actu infinitae perfectiones a Deo productae, propter hoc addidit quod semper remanet nouus modus quo aliquid exemplari ipsum imitari potest.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

Amplius, Deus per essentiam conclusio autoritate Psal. 7. & Prouer. 15. ac Ioan. 2. Ad objectionem autem in oppositum, quae in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potentia voluntatis, ideo a solo volente cognosci potest, responderetur quod hoc quod est in potentia voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causae extrinsecae mouentis, non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse & operari, ideo negatur consequentia ista, Actus voluntatis est in potentia voluntatis, ergo a solo volente cognoscitur.

Super Cap. 69.

Vinta conclusio quinta respondens objectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor sicut S. Tho. primo ipsam probat: secundo ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorum: tertio responderet fundamentum objectionis: quarto ostendit cui scientia diuina infinitorum cognitio tribuatur.

Ad primum, arguit primo sic. Infinitorum Deus est causa, si infinita sint entia, quum sit causa omnium eorum quae sunt, ergo est infinitorum cognoscitius, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit. Probat ista ratio.

Deus cognoscit infinita. Cap. 69.

Ost hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia a se cognoscit, (ut ex superioribus patet) ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia, est enim omnium eorum quae sunt causa, est igitur infinitorum cognoscitius.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet, virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quae potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, sua autem virtus quum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit, est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quae qualitercunque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscatur ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, et si non actu, ut probat Philosophus in tertio Physicae, cognoscit igitur Deus infinita, sicut vnitas, quae est principium numerus, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia: est enim vnitas, potentia omnis numerus.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Cap. 43.

Confirmatur, quia alioquin intellectus noster non esset plurius cognoscitius quam intellectus diuinus, uel intellectus diuinus non cognosceret omnia actus, quorum est cognoscitius in potentia: probatur consequenti, quia intellectus noster non potest in infinitum species numerorum multiplicare. ergo si illas infinitas species non potest cognoscere Deo, plura cognoscere poterit intellectus noster, quod intellectus diuinus, si autem cognoscere potest, sed non actu cognoscit omnia simul quorum est cognoscitius.

† Cap. 55. & 56.

Aduerte primo, quod quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus: ideo oportet ut omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu diuino, secundum tamen modum intellectus diuini, non autem secundum modum intellectus nostri. & quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita, ideo potest Deus per illas in ipso existens intelligere infinita.

Aduerte secundo, quod intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles, non quia possit simul informari infinitis speciebus intelligibilibus, (hoc enim repugnat infinito, ut scilicet sit in actu) sed quia quocumque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si daret in infinitum, & cognoscat per acceptio nem specierum: eodem modo intelligendum est quod potest in infinitum species numerorum multiplicare. unde potentialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed educibili in actum permittu potentis, ut dicitur de infinitate numerorum, & diuisionis continui.

N o n o, Diuinus intellectus cognoscit omnia simul, ergo &c. probatur consequenti, quia infinitum non repugnat cognitioni nisi in quantum repugnat numerationi, qua successiue cognoscit. sic enim eius cognitio compleri non potest, nec eius numeratio, sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci.

D e c i m o, Pluralitas nulla differentia in Dei cognitione facit, ergo nec infinitas, ergo nihil differt ad intellectum diuinum finitorum uel infinitorum cognitio. ergo quum finita cognoscat, nihil prohibet ut etiam infinita cognoscat. antequam dicitur, quia plura simul cognoscuntur a Deo, consequenti uero probatur, quia quum omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat: ex quo numerus habet ut sit prima quantitas, si pluralitas nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam facit differentiam.

Aduerte, quod ut dicitur super Boetium de Tri. quæst. 4. ar. 2. ad sextum, formaliter quidem quantitas discreta est prior quantitate continua, sed materialiter quantitas continua est prior

discreta, quum numerus causetur ex diuisione continui: & ideo quum inquit S. Tho. quod numerus est prima quantitas, intelligendum est de primitate formalis, & perfectionalis: ut patet ex principis quantitatis discrete & continue. unitas enim simplicior est & abstractior, ac pro hoc perfectior, quod supra indubitabiliter addit potentiam in continuo.

V n d e c i m o, Patet etiam quod, ut innuit hoc loco S. Tho. id unde sumitur ratio quantitatis, scilicet multiplicitas partium, perfectius conuenit numero quam aliis quantitatibus. immo non uidetur continuo conuenire nisi ratione numeri in continuo potencialiter inclusi.

O c c u r r i t a u t e m d u b i u m c i r c a h a n c r a t i o n e m. Quamuis enim aliquid alteri non repugnet ratione alicuius communis, potest tamen sibi repugnare ratione propria natura: sicut diuini in partes æquales, non repugnat numero in pari ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen sibi in quantum est intellectus noster.

Aduertendum, quod prima differentia, quod scilicet intellectus noster est finitus, intellectus autem diuinus infinitus, per se sumpta, non est causa diuersitatis respectu cognitionis infinitorum, sed cum aliis, quia secundum doctrinam Sancti Thomæ, anima Christi cognoscit infinita in uerbis, & tamen intellectus eius est finitus.

Aduerte primo, ex doctrina S. Tho. p. p. q. 14. ar. 1. ad primum, cum de ratione quantitatis sit ordo partium, & infinitum sequatur quantitatem, cognoscere infinitum per modum infiniti, est cognoscere ipsum numerando partem post partem, & ideo inquit S. Tho. hic, quod hæc est propria ratio quantitatis, ut scilicet, per numerationem suarum partium cognoscatur, & quia nunquam compleri potest numeratio infinita, ideo infinitum in quantum infinitum, est ignotum.

Aduertendum secundo, quod ideo dixit S. Tho. Deum non cognoscere infinitum in quantum infinitum: addit, ut ita dicitur, quia ut dicitur Ventr. quæst. 2. artic. 2. ad 7. de ipso Deo, si fiat vis in uerbis, infinitum nulli est finitum, sed pro tanto potest aliquo modo dici finitum, comparatum ad diuinam cognitionem: quia ita perfecte ab ipsa cognoscitur, sicut finitum ab

Confirmatur, & autoritate Psalmistæ ubi dicitur, Sapientia Dei non est numerus. Q u a n t u m ad secundum, ducit S. Thom. ex prædictis differentiam inter intellectum diuinum & nostrum in cognitione infiniti, & ponit quadruplicem differentiam quæ habet Philosophi quo dicit, quod infinitum secundum quod infinitum, est ignotum, præfenti sententiæ non obuiat, quia quum infiniti ratio quantitati competeat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis, sic autem Deus non cognoscit, unde, ut ita dicitur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet, ac si esset finitum, ut ostensum est, Sciendum est tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia, ut uerbis aliorum utamur, quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: quum generatio ex neutra parte sit finita, secundum fidem catholicam, scit tamen infinita, scientia simplicis intelligentiæ, prout scit etiam quæ non sunt, scit enim Deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ.

† Ph. rex. 20. 35.

† D. 477.

† D. 477.

Confi-

intellectu finito, & quia non cognoscitur successiue, sed simul, sicut finitum. Considerandum postremo, quod quum dicimus, Deum infinitam multitudinem perfecte cognoscere, non est sic intelligendum, quasi ad aliquod ultimum eius cognitio pertingat, repugnat enim infinito ea parte, qua est infinitum, habere ultimum, sed quia nulla pars illius latet eius cognitionem, & sicut quacumque data parte infiniti, adhuc ulterius datur in infinitum, ita quacumque uisa, uidet Deus uisibilem, & quam nulla remaneat sibi incognita, uident tamen nullam esse uisibilem, & hoc est ipsum infinitum perfecte cognosci a Deo.

Quod Deus cognoscit uilia. Cap. 70.



Occurrit autem habito, ostendendum est, quod Deus cognoscit uilia, & quod hoc nobilitati scientiæ eius non repugnat, sed attestatur.

1. Quanto enim aliqua uirtus actiua est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilem actionibus apparet, vis autem diuini intellectus in cognoscendo res, simular uirtuti actiua, intellectus enim diuinus non recipiendo a rebus, cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit: quum igitur sit infinita uirtutis in intelligendo, ut ex prædictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur: sed gradus nobilitatis & uilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem, & distantiam a Deo, qui est infinita nobilitatis, ergo quantum unquam uilissima in entibus, Deus propter maximam uirtutem sui intellectus cognoscit.

2. Præterea, Omne quod in eo quod est, uel quale quid est, actu est, & similitudo primi actus est, & ex hoc nobilitatem habet, quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps, sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod

tradidit. Nam in quæst. de Veri. q. 20. ar. 4. ad primum & p. p. q. 14. ar. 1. 2. ad 1. tenet quod non solum potest absolute loquendo, Deus cognoscere infinita, scientia uisionis, sed etiam nunc de facto cognoscit, quia cognoscit infinitas cogitationes damnatorum, si animæ damnatorum perpetue sunt, & habent uolubiles cogitationes, cuius oppositum hic dicitur. Respondetur, quod hoc loco loquitur de naturis subsistentibus, quia argumentum supponebat singularia subsistentia esse infinita. De istis enim non est uerum quod scientia uisionis infinita cognoscat, quia Deus non producit infinita subsistentia, in quæstionibus autem de ueritate, & in p. p. loquitur absolute ut etiam scientia uisionis ad accidentia & non per se subsistentia extenditur, sic enim infinita, scientia uisionis cognoscit, sicut infinitas partes continui, & infinitas cogitationes damnatorum.

Super Cap. 70.



Extra conclusio, respondet sextæ objectioni est. Deus cognoscit uilia, nec hoc eius derogat nobilitati, immo eam attestatur. Præterea, primo, Deus est infinita uirtutis in intelligendo, ergo eius cognitio usque ad remotissima extenditur, ergo ad quacumque uilissima probatur prima consequentia, quia uis diuini intellectus in intelligendo assimilatur uirtuti actiua, quum non accipiendo a rebus cognoscat, sed magis per hoc quod eis influit, quanto autem uirtus actiua est fortior, tanto

† Idem p. p. q. 2. ar. 3. ad 3.

† Cap. 43.

tanto ad remotiora suam actionem extendit. Secunda quoque probatur, quia gradus nobilitatis & vilitatis in entibus, attenditur secundum propinquitatem & elongationem a Deo.

¶ Aduerte, quom inquit S. Tho. quod Deus magis intelligit per hoc, quod rebus influit, quod si per hoc, non accipitur casualiter, sed consequentive, & concomitanter, non enim influit rebus, est causa Deo intelligendi res, sed econuerso, quia intelligit, influit quod intellectu conceptu.

¶ S E C V N D O, si non cognosceret vilia, sequeretur quod nec etiam nobilissima intelligeret, & sic intelligeret alia a se. Probatur consequentia, supponendo, quod vnumquodque in se consideratum nobile sit, quia omne quod quomodocumque est, siue actu siue potentia, est similitudo primi actus, & ex hoc nobilitatem habet, sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris, tunc sic. A Deo nobilissima aliarum rerum non minus distant, quam vltima a supremis, quia videlicet, illa distat sicut finitum ab infinito, ista autem sicut finitum a finito, ergo, si distantia vilium a nobilissimis impedit ne vilia cognoscantur a Deo, multo magis distantia nobilissimarum rerum a Deo, impedit earum cognitionem.

¶ T A R T I O, Deus cognoscit ordinem vniuersi, ergo nobiliora, & vtiliora cognoscit. Probatur antecedens, quia boni ordinis vniuersi cognoscit nobilitatem qualibet parte vniuersi, quia partes singulae ad eius bonum ordinem, vt dicitur 12. Metaph. rex. 52. & ideo si Deo aliquam naturam nobilem cognosceret, maxime cognosceret vniuersi ordinem, consequentia etiam probatur, quia talis ordo cognoscitur non potest nisi cognoscatur nobiliora, & vtiliora, in quorum distantis & habitudinibus consistit.

¶ Aduerte, quom inquit Sanctus Thomas, quoniam bonum ordinis vniuersi nobilissimum est qualibet parte vniuersi, quod hoc non est sic intelligendum, quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium, sed quoniam omnes partes vniuersi simul sumptae, secundum quod sunt ordinatae, est nobilissimum entium, & qualibet parte per se sumpta nobilissimum.

¶ Q V A R T O, si vilitas cognitorum redundaret in cognoscere, non posset esse nisi per accidens, vel scilicet, quia dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitatio, vel quia ex eo quod consideratio in aliquas debitas affectiones inclinatur, horum

autem, neutrum Deo potest conuenire, ergo &c. maior probatur, quia de ratione cognitionis est, vt cognoscens continet cognitum secundum modum suum, id est, quantumcumque res cognita vili sit, in intelligente tamen est secundum modum intelligentis, ideo vilitas per se in intelligente redundare non potest, sed si redundat, hoc est per accidens.

¶ Q V I N T O, cognitio quae simul potest in nobiliora & vilia, non est iudicanda vili, sed talis est cognitio diuina, quae Deus & se & alia eadem scientia, & consideratione considerat. ergo &c. probatur maior, quia virtus non iudicatur parua quae in parua potest, sed quae ad parua determinatur, quia scilicet, in parua tantum potest, nam quae potest in magna, potest etiam in parua, quando scilicet, parua continentur in magnis, non autem si sint omnino disparata, ergo similiter cognitio, quae potest simul in nobilia & vilia, non est iudicanda vili, sed quae potest tantum in vilia, sicut in nobis, in quibus alia scientia diuina, & alia humana, & in comparatione nobilioris inferior vtilior reputatur: in Deo autem non est sic, nam eadem scientia, & consideratione seipsum, & omnia alia considerat, non igitur eius scientia aliqua vilitas ascribitur, ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

¶ H uic autem consonat quod dicitur, Sapient. septimo de diuina sapientia, quod attingit vbi que propter suam munditiam: & ideo nihil inquinatum incurrit in illam.

¶ Patet etiam ex praedictis, quod ratio quae in oppositum obieciatur, ostensa veritate non repugnat, nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter ordinatur scientia, & non ad omnia, quaecumque in scientia cadunt, sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima: nam Philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est vltimum in entibus. Sic autem sub diuina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognitio simul nota, diuina enim est etiam

principalis cognitio simul nota.

¶ Aduerte, quod prima Philosophia, licet de materia quae est potentia, tractet, quae etiam est de consideratione naturalis, aliam tamen & aliam rationem in utraque considerat, pertinet enim ad primam Philosophiam, in quantum pars entis, ad naturalem autem, in quantum pars entis mobilis, & subiectum primum transmutationis: Ex hoc quod dicit Sanctus Thomas, prima Philosophia considerationem extendit a primo ente usque ad ens in potentia, habet quod ens reale est subiectum Metaphysicae, non autem ens commune enti reali, & enti rationis, non poneretur hic ens in potentia

potentia pro infimo ad metaphysicam pertinente, sed ens ratio est, quod minus habet de entitate, quam ens in potentia, quod est materia. Ad Aristotelem, qui videtur velle 12. Metaphysicae. r. 51. quod Deus non intelligit aliud extra se, & quod vilia melius ignoratur quam sciuntur, dicitur primo, quod mens eius est,

¶ Deus nihil aliud a se intelligit quod sit perfectio sui intellectus, quasi principale cognitum. Dicitur secundo, quod vilia melius ignoratur quam sciuntur, quando alia est cognitio vili, & nobilium, & vilius consideratio impediret considerationem nobilium.

¶ S E P T I M A conclusio, respondens septimo obiectioni, est. Deus cognoscit mala. Circa quam tria facit Sanctus Thomas. Primo ipsam probat, secundo eam declarat, tertio remouet quaedam dubia.

¶ Q V A N T V M ad primum, arguitur primo. Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur, ergo, &c. patet consequentia, quia cognitio bono, malum oppositum cognoscitur, vt inferius declarabitur.

¶ S E C V N D O. In Deo est ratio, qua malum cognoscitur, ergo, &c. probatur antecedens. Ratio qua cognoscitur malum, non repugnat bono, imo magis ad rationem boni pertinet, in quantum scilicet, ipsa ratio boni quoddam est, cum contrariorum rationes in anima non sint contrariae, alioquin non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Sed in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, ergo, &c.

¶ Aduerte circa illam propositionem implicite dictam, Rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima, quod hoc intelligendum est, non vt distinctae omnino sunt, cum, vt superius ostensum est, intellectus noster non possit plura simul intelligere vt plura sunt, sed vt conueniant in vna intentione contrariae. Intellectus enim intelligens album & nigrum esse contraria, simul, vt sic, intelligit album & nigrum.

¶ Circa illam propositionem, In Deo est ratio qua malum cognoscitur, dubitatur, quia Sanctus Thomas tenet Veri. q. 3. ar. 4. ad 6. quod malum non potest concipi aliqua forma nec in intellectu, nec in imaginatione, ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur. Dicitur quod nec in intellectu nostro nec in intellectu diuino est ratio mali, omnino distincta a ratione boni: sed bene potest esse ratio quae boni rationem aliquo modo includat, ideo nulla est contradictio, quomodo autem hoc fit, inferius ostendetur.

¶ T E R T I O. Intellectui diuino non potest deesse aliqua intellectualis perfectio, sed bonum intellectus etiam in cognitione mali consistit, ergo &c. probatur minor verum est bonum intel

lectus, sed non solum verum est, bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum, &c.

¶ Aduerte, quod (vt superius dictum est) intellectus tunc est verus, quando quod concipit de re, illi conuenit, tunc enim rei est adaequatus, cum autem de malo concipit quod sit malum, tunc conuenit malo id quod intellectus de ipso concipit, ideo sic intelligendo est verus, & hoc est quod inquit Sanctus Thomas, quoniam verum est malum esse malum, quia videlicet, intellectus dicens malum conuenire malo, verum dicit.

¶ Q V A R T O. Deus cognoscit negationem, ergo privationem, ergo malum: probatur antecedens, cognoscitur rerum distinctionem, ergo negationem, quia in ratione distinctionis est negatio, vnde & prima quae seipsum distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cuius dicuntur immediate negationem propositiones in eis, patet etiam prima consequentia, quia privatio est negatio quaedam, secunda etiam patet, quia malum est privatio quaedam.

¶ Aduerte, cum dicitur, prima quae distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratio cuius dicuntur immediate negationem propositiones in eis, patet etiam prima consequentia, quia privatio est negatio quaedam, secunda etiam patet, quia malum est privatio quaedam. ¶ Aduerte, cum dicitur, prima quae distinguuntur, mutuo negationem includunt, quod non est hoc formaliter intelligendum, non enim de ratione substantiae est negatio quantitatis, sed materialiter tantum & fundamentaliter ex propria ratione, quod in multis alijs non conuenit, licet enim homo non sit lapis, fundamentum tamen primum huius negationis est homo, non in quantum homo, sed in quantum sensibilis: propter hoc non est immedia

ta propositio, homo non est lapis, sed negatio substantiae a quantitate fundatur in propria ratione substantiae, vt substantia est, ideo secundum se fundamentaliter negationem a quantitate includit.

¶ Q V I N T O. Deus cognoscit contraria, cum omnes rerum species cognoscatur, quarum quaedam sunt contrariae, & differentiae etiam generum contrariae sunt, ergo, &c. patet consequentia, quia in contrarijs includitur oppositio privationis & habitus, vt dicitur 10. Metaph. tex. 13.

¶ S E X T O. Cognoscit materiam, ergo ea ad quae se materia extendit, ergo privationem, ergo malum: probatur prima consequentia, quia cum sit potentia, non potest perfecte cognosci, nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendit, secunda vero patet, quia se extendit eius potentia ad formam, & privationem, cum id quod potest esse, per materiam scilicet, transmutationem possit etiam non esse.

¶ S E P T I M O. Cognoscit ordinem vniuersi, ergo nocumemta quae possent ex quibusdam alijs provenire, ergo malum: probatur antecedens, quia si cognoscit aliud a se, maxime cognoscit quod est optimum, qualis est ordo vniuersi, ad quem, sicut ad finem, particularia bona ordinantur: consequentia vero patet,

Cap. 3.

ex. 66.

Cap. 38. 48.

Cap. 49.

Tex. 11.

Idem pp. 414 ar. 10.

Cap. 40.

Cap. 50.

Tex. co. 4.

Cap. 49. & 50.

LIBER PRIMVS

patet, quia quaedam sunt in vniuerso ad remouendum talia no...

† 10. Met. tex. cō 13.

† Cap. 65.

Quantum ad secundum. Primo de clarat S. Tho. differētia intellectus nostri & diuini in cognitione...

Quantum ad tertium. Primo, in quantum cognoscit singula p singulas species, & aliquando est in potentia ad speciem, & sic sicut actū cognoscit per actum quē in se habet...

Item, Deus cognoscit aliqd aliud a se, ergo maxime cognoscit quod est optimum, hoc autem est ordo vniuersi, ad quem sicut ad finem omnia particula...

Præterea, in nobis malorum cognitio nūquam vituperatur, secundum id quod per se scientia est, id est, secundum iudiciū quod habetur de malis, sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum inter-

tem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem. ¶ Circa illam rationem, quia potentia est de ratione priuationis, sequitur quod intellectus nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem. Aduerte, quod non sequitur, ut qui cognoscit id quod ponitur in diffinitione alicuius, cognoscatur & diffinitum, nisi constet & indeterminate. prius enim potest cognosci non cognito posteriori, in proposito tamen, quia potentia est de ratione priuationis, sicut subiectū de ratione suæ propria passionis: non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia, nisi etiam priuationem cognoscatur in se existentem, & præsertim cum priuatio sit immediate consequens ens in potentia, sicut non potest cognosci perfecte homo, nisi cognoscatur proprietates ipsius, quæ ipsam immediate conueniuntur, & cognoscens hominem, potest illius passiones & proprietates cognoscere.

Primo modo non videtur possibile, quia cum intellectus inrelligat se sicut & alia, sicut alia non intelligit antequam specie informetur, ita neque se, neque suam potencialitatem ante specie potest intelligere, ideo secundus modus est accipiendus, propter quod non dixit Philosophus solum, quod oportet cognoscere rem priuationem, esse in potentia, sed addidit, & esse in illo, scilicet, specie vnus ep possit, ut exponit S. Thom. tertio de anima. Oportet enim si intellectus per priuationem in ipso existentē debet cognoscere priuationem, & quod aliquid ad speciem actus, & quod dum illud potentialiter cognoscit, habeat in se habitū oppositū. imaginor enim, quod intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, & postmodum in actu, postquam per albi cognitionem reflexe cognouit se habere speciem albi, & esse album intelligibiliter, conueniuntur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, si cognoscit se priuatum fuisse specie & forma albi, ac per hoc non potuisse ante huiusmodi speciem cognoscere albi, & ex hoc etiam cognoscit, quod in esse natura, id est non album, quod forma albedinis caret, & similiter dico de cæcitate. & aliis priuationibus. Mens ergo S. Tho. & Aristot. est quod intellectus noster per specie habitus in se existentem cognoscens priuationem formæ quæ in ipso aliquando fuit, & potencialitatem ad speciem, cognoscit etiam priuationem, & potencialitatem ipsi existentem extra intellectum conuenientem.

¶ Hinc autem consonat quod dicitur Sapient. 7. quod Dei sapientiam non vincit malitia. Prouerb. 15. ¶ Infernus, & perditio coram Domino. Et in Psa. 68. ¶ Delicta mea a te non sunt abscondita. Et Job 11. dicitur. ¶ Ipse enim nouit hominum vanitatem, & vidēs iniquitatem, nonne considerat? Sciendum tamen quod circa cognitionem malī & priuationis, aliter se habet intellectus diuinus, atque aliter intellectus noster.

Nam quum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscatur, & diuersas, id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu, vnde & potentiam cognoscere potest, in quantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia, ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscatur, & quia potentia est de ratione priuationis (nam priuatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia) sequitur, quod intellectus nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem, in quantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentia, & priuationis. Intellectus autem diuinus, qui nullo modo

tem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem. ¶ Circa illam rationem, quia potentia est de ratione priuationis, sequitur quod intellectus nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem. Aduerte, quod non sequitur, ut qui cognoscit id quod ponitur in diffinitione alicuius, cognoscatur & diffinitum, nisi constet & indeterminate. prius enim potest cognosci non cognito posteriori, in proposito tamen, quia potentia est de ratione priuationis, sicut subiectū de ratione suæ propria passionis: non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia, nisi etiam priuationem cognoscatur in se existentem, & præsertim cum priuatio sit immediate consequens ens in potentia, sicut non potest cognosci perfecte homo, nisi cognoscatur proprietates ipsius, quæ ipsam immediate conueniuntur, & cognoscens hominem, potest illius passiones & proprietates cognoscere.

Lec. 111. tex. 25. † Cap.

† Cap. 46.

Tex. cō 15.

ut dictum est, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natura sunt esse priuationes, necesse est, ut cognoscatur priuationes oppositas. Ex his patet, quod intellectus diuinus differat, quantum ad mali cognitionem ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potentiam & priuationem in se

existens, neque per propriam speciem boni oppositi, intellectum perfectiorem, sicut intellectus noster licet in hoc conueniat, quod per cognitionem boni oppositi cognoscatur malum, sicut & noster intellectus.

Aduerte, cum dicitur, bono diuino nihil opponi, ut priuationem, quod intelligendum est in propria rationem, sed in communi ratione boni, si in quantum absolute est bonum, bene sibi opponit malum, ut dicitur de Ver. q. 2. artic. 1. ut malum enim, & bonum sunt opposita.

Quantum ad tertium, duo remouet dubia. Postea, n. primo aliquis dicitur, cognoscit Deus mala per bona, ergo cognitio Dei est discursiua: cuius oppositum ostensum est supra. Secundo, cognoscere aliquid tantum per aliud cognitum, est imperfecte cognoscere, ergo si malum Deus cognoscit tantum per bonum, cognitio Dei erit imperfecta. Ad primum respondet, quod non est discursus, quia cognoscitur mala per bona, non sicut conclusiones per principia, sed sicut res per suas diffinitiones. bonum enim est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil aliud sit quam priuatio boni.

Ad secundum dicitur, quod cognitio mali per bonum, non est imperfecta, quia malum non est natum alio modo cognosci. ¶ Circa responsum ad primum, dubitatur. Si bonum est ratio mali, & cognoscitur malum per bonum, sicut res per suam diffinitionem, ergo malum non differat a bono, quia res non differat a sua diffinitione. Secundo, sequitur, quod intellectus cognoscens malum non format proprium conceptum de ipso, hoc autē est falsum, nam de cæcitate concipit, quod est priuatio visus, qui conceptus conuenit tantum cæcitati, & sic de aliis.

¶ Ad primum horum dicitur, quod non est mens S. Tho. dicere, bonum esse diffinitionem mali, sed quod in eius diffinitione clauditur, malum, a. est priuatio boni, & cæcitas priuatio visus, & quia cum aliquod cognoscitur per id quod est de eius ratione, non dicitur illud per discursum cognosci: sed per primam operationem intellectus: ideo dictum est, quod ille modus cognitionis, quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum, quo res cognoscitur per suam diffinitionem, id est, ad primam operationem intellectus pertinet.

¶ Ad secundum, primo responderi potest, quod verum est, quod de malo nullus formatur conceptus quidditarius, cum nullum quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis & formæ, sed intellectus sicut per eandem speciem intelligibilem quod cognoscit bonum, cognoscit malum: ita per eundem conceptum, quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi.

oppositum, non enim oportet, ut omne cognitum cognoscatur per propriam speciem, aut per proprium conceptum illius representationem, sed sufficit, quod aliquid per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Vnde de Veri. q. 2. ar. 1. 5. d. q. ex hoc ipso, quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius priuatio. Non obstat autē huic, quod malum proprio nomine significatur, nomen autē non significat, nisi mediante conceptu. Potest enim dici, quod tali nomine importat aliquis conceptus quid rei, sed tantum quid nominis dicens, potest secundo responderi, quod licet intellectus de malo proprium conceptum formet, illius proprio nomine explicet, ille tamen conceptus non excludit boni conceptum & rationem, immo per ipsam speciem, & similitudinem boni, format in se conceptum mali, continentem boni rationem, sicut est dicitur, cæcitate est, se priuationem visus. vnde negatur contentia, si intelligatur de conceptu proprio, id est, sibi soli conuenienti. Si autem intelligatur de proprio, in præcisionem, siue exclusionem conceptus boni, conceditur, & negatur falsitas, ad cuius probationem dicitur, quod conceptus ille est proprius primo modo, non autem secundo modo, ut ex se constat. Vnde & quod aliquando dicit S. T. quod mali non potest concipi aliqua forma, ut de Veri. q. 3. art. 4. ad sextum, intelligendum est de forma excludente rationem boni, non autem quod nullus de malo formetur conceptus: a-

particularia bona: nullo modo cognosceret priuationem, aut malum, quia bono quod est ipse, non est aliqua priuatio opposita: quum priuatio & suum oppositum sint nata esse circa idem: & sic ei quod est actus purus, nulla priuatio opponitur, & per consequens nec malum, vnde, posito quod Deus se solū cognoscat, cognoscendo bonū quod est ipse, non cognosceret malum, sed quia cognoscendo se, cognoscit etiam entia in quibus natura sunt esse priuationes, necesse est, ut cognoscat priuationes oppositas, & mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod sicut Deus absque discursu intellectu cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est: ita non oportet, quod eius cognitio sit discursiua, si per bona cognoscit mala, nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil sit aliud quam priuatio boni: vnde cognoscitur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiā ad imperfectionem diuine cognitionis cedit, si mala per priuationem bonorum cognoscit: quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est priuatio boni: vnde secundum hunc solum modum est cognoscibile, nam vni quodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

Neque oportet sequi expositionem Auer. qui vult, quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat priuationem: sed sensus est, quod non cognoscat priuationem per hoc, quod est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quod cognoscit seipsum, & est semper actum.

Rursus, sciendum, quod si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quod cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quæ sunt

liquin non intelligeretur, ut aliquid a bono distinctum. ¶ Sed secundum istam responsum resultat dubium. Sequitur enim secundum ipsam, quod Deus mali in se propriam habeat ideam, cuius oppositum vbi cumque de deis loquitur, Sanctus Thomas tenet, probatur sequela, quia cum idea, secundum quod nominat similitudinem & rationem cognoscendi, conceptus in intellectu nostro proportionaliter respondeat, videtur, quod de omnibus habeat proprias ideas, quæ proprio conceptu a nobis cognoscuntur.

¶ Ad hoc dubium, negatur sequela. Ad cuius probationem dupliciter dici potest. Primo, quod Deus habet proprias ideas omnium quæ proprio conceptu, id est omnem conceptum alterius rei excludente, intelliguntur. modo dicitur, quod malum non intelligitur a nobis proprio conceptu hoc modo, ut patuit: ideo non sequitur quod inferebatur. Secundo, quod Deus habet propriam ideam eorum quæ proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant: non autem si dicant negationem, quæ idea, quæ est in mente diuina, repræsentat per se ea quæ aliquo modo diuina essentia participant. malum autem non dicit diuina essentia participationem, immo magis participationem humani (modi negationem: ideo, ipse non oportet esse propriam ideam, licet a nobis aliquo conceptu proprio concipiatur,

ostquam determinauit Sanctus Thomas, de perfectione diuina quantum ad intellectum, nunc incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem.

Idem p.p. q. 19. art. 1.

Circa hoc autem duo facit. Primo agit de voluntate in quantum voluntas est. Secundo, in quantum habet rationem liberi arbitrii. cap. 87. Circa primum duo facit. Primo, agit de ipsa voluntate. Secundo, de conditione volendi. cap. 80. Circa primum, tria facit. Primo, determinat de voluntate diuina quantum ad esse. Secundo, quantum ad qualitatem, cap. sequenti. Tertio, quantum ad obiectum, cap. 73.

Cap. 44.

Quantum ad primum ponitur conclusio hæc, Deus est volens, & probatur, primo, ex prædictis. Deus est intelligens bonum, ergo est volens. patet antecedens, quia cum sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. consequentia vero probatur. Bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volens. ergo bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volens. prima consequentia non probatur: secunda vero probatur, quia intellectum dicitur ad intelligendum.

Circa antecedens & eius probationem considerandum, quod bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicet, & formaliter. Materialiter apprehenditur, quando consideratur res, quæ secundum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut aliqua alia ratio. Formaliter autem apprehenditur, quando consideratur in ipsa ratio bonitatis, ita videlicet, quod intellectus iudicat illud esse bonum & conueniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum, non habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet mouere voluntatem, sed tantum secundo modo. Propter hoc volens ostendit Sanctus Thomas, quod Deus intelligit bonum secundum quod habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit, quod intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, quia omnem rei rationem apprehendit. cognoscit enim ens habere rationem boni, & per consequens habere rationem appetibilis, & voliti.

Circa primam consequentiam aduerte, quod sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium obiectum intellectus, quam hoc est in intellectu, siue intelligibile: quia in intellectu, siue intelligibile nomine (hic enim pro eodem utrumque accipimus) importatur formalis ratio obiecti intellectus, in quantum est obiectum, sicut per visibile importatur ratio formalis obiecti visus, in quantum est obiectum. ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum, est proprium obiectum voluntatis, quam bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volitum. significatur enim quod ratio obiecti voluntatis, in quantum obiectum est, quæ importatur per hoc, quod dicitur volitum siue volibile, fundatur super bono apprehensio formaliter, in quantum est apprehensum & intellectum: ita quod non habet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum, sicut si diceremus, quod corpus in quantum coloratum habet rationem visibilis, quia ergo idem dicitur per antecedens, & consequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur: ideo illam consequentiam, tanquam ex se manifestam Sanctus Thomas non probat.

Circa secundam consequentiam, & eius probationem aduerte, quod cum ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum, necesse est, si obiectum voluntatis, ut obiectum est, fundatur in

Quod Deus sit volens. Cap. 72.

Expeditis his, quæ ad diuini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

Ex hoc enim, quod Deus est intelligens, sequitur, quod sit volens. cum enim bonum in intellectu sit proprium obiectum voluntatis: oportet quod bonum intellectum, in quantum huiusmodi sit volitum: intellectum autem dicitur ad intelligentem: necesse est igitur, quod intelligens bonum, in quantum huiusmodi sit volens. Deus autem intelligit bonum. cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra prædictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. est igitur volens.

Adhuc, quicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad

rem. Bonum intellectum, est proprium obiectum voluntatis: ergo bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volitum. ergo bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volens. prima consequentia non probatur: secunda vero probatur, quia intellectum dicitur ad intelligendum.

Circa antecedens & eius probationem considerandum, quod bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicet, & formaliter. Materialiter apprehenditur, quando consideratur res, quæ secundum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut aliqua alia ratio. Formaliter autem apprehenditur, quando consideratur in ipsa ratio bonitatis, ita videlicet, quod intellectus iudicat illud esse bonum & conueniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum, non habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet mouere voluntatem, sed tantum secundo modo. Propter hoc volens ostendit Sanctus Thomas, quod Deus intelligit bonum secundum quod habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit, quod intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, quia omnem rei rationem apprehendit. cognoscit enim ens habere rationem boni, & per consequens habere rationem appetibilis, & voliti.

Circa primam consequentiam aduerte, quod sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium obiectum intellectus, quam hoc est in intellectu, siue intelligibile: quia in intellectu, siue intelligibile nomine (hic enim pro eodem utrumque accipimus) importatur formalis ratio obiecti intellectus, in quantum est obiectum, sicut per visibile importatur ratio formalis obiecti visus, in quantum est obiectum. ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum, est proprium obiectum voluntatis, quam bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volitum. significatur enim quod ratio obiecti voluntatis, in quantum obiectum est, quæ importatur per hoc, quod dicitur volitum siue volibile, fundatur super bono apprehensio formaliter, in quantum est apprehensum & intellectum: ita quod non habet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum, sicut si diceremus, quod corpus in quantum coloratum habet rationem visibilis, quia ergo idem dicitur per antecedens, & consequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur: ideo illam consequentiam, tanquam ex se manifestam Sanctus Thomas non probat.

Circa secundam consequentiam, & eius probationem aduerte, quod cum ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum, necesse est, si obiectum voluntatis, ut obiectum est, fundatur in

per obiecto intellectus, ut est obiectum: quod etiam fundatur voluntas super intellectum, & quod volens fundatur super intellectum: ita quod vnum alterum concomitatur. & super hoc fundatur consequentia, & probatio eius. bonum enim intellectum, in quantum huiusmodi, id est, in quantum intellectum, est fundamentum voliti, & sic materialiter idem ratioque vnus, rationem alterius concomitatur: ita quod nihil habet rationem voliti, nisi sit bonum in intellectu, & ad bonum intellectum, in quantum huiusmodi, conuenit ratio voliti. Intellectum autem dicitur ordinis ad intelligentem tantum quod est intellectus, & sensata, secundum quod sunt in rerum natura: non autem hoc est per hoc, quod intelligitur, & sentiunt: nam per hoc magis attendere habitudo rerum ad intelligentem: quia intelligitur, & sentire est secundum quod res sunt in intellectu & sensu, secundum modum vtriusque. habet autem habitudinem sciens, & intelligens ad rem, quæ est extra animam, per voluntatem & appetitum: unde omnia sentientia, & intelligentia, appetunt & volunt.

ea, quæ sunt in rerum natura, sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, & quibusdam dissimile: in intelligente autem, & sentiente est forma rei intellecta & sensata, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem, oportet igitur esse habitudinem intelligentem, & sentientis ad ea, quæ sunt intellecta, & sensata, secundum quod sunt in rerum natura: non autem hoc est per hoc, quod intelligitur, & sentiunt: nam per hoc magis attendere habitudo rerum ad intelligentem, & sentientem: quia intelligitur, & sentire est secundum quod res sunt in intellectu & sensu, secundum modum vtriusque. habet autem habitudinem sciens, & intelligens ad rem, quæ est extra animam, per voluntatem & appetitum: unde omnia sentientia, & intelligentia, appetunt & volunt. probatur antecedens: in omni intelligente & sentiente est habitudo ad rem, secundum quod est extra, cum in ipsis sit forma rei intellecta & sensata. habens autem aliquam formam, per illam habet habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura: ut patet de ligno albo, quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus vero dissimile: aut ergo hoc est per hoc, quod intelligitur & sentitur, aut per aliquod aliud, scilicet per appetitum & voluntatem. non primum, quia per hoc magis attendere habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, cum intelligitur & sentitur secundum quod res sunt in intelligente & sentiente. ergo secundum, ergo &c.

Circa antecedens aduerte, quod accipiendum est diuisum, reddendo. si singula singulis, non enim omnia sentientia volunt, & omnia sentientia appetunt, & omnia intelligentia volunt: unde subiungit Sanctus Thomas. Voluntas autem proprie in intellectu est, id est, in natura intelligente.

Circa hunc autem processum, multipliciter dubitatur. Primo, quia videtur Sanctus Thomas contradictionem implicare. si enim quicumque inest aliqua formarum, illud habet per illam, habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura: in intellectu autem & sensu, in quantum intelligens & sentiens est, inuenitur forma rei intellecta & sensata: sequitur quod intelligens & sentiens per hoc, quod intelligit & sentit, habet habitudinem ad rem, & in quod est extra, ergo implicatur contradictio, cum subiungitur, quod hoc non est per hoc, quod sentit & intelligit.

Secundo, intelligens intelligit rem, secundum esse, quod in se ipsa habet, & similiter sentiens sentit, & assimilatur rei exteri extra per formam quam habet. ergo falsum est, quod intelligens & sentiens per hoc, quod intelligit & sentit, non habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra.

Tertio si ut ad hoc, quod intellectus intelligat, necesse est ut res sit in anima: ita ad hoc ut volens velit, quia voluntas non fertur in bonum, nisi ut cognitum. ergo non magis volens habet habitudinem ad rem, ut est extra, quam intellectus.

Quarto si iste processus teneret, sequeretur, quod intelligens vel lex quicquid intelligeret. Si enim in intelligente est habitudo ad rem, secundum quod est extra, & hæc habitudo non conuenit sibi, nisi per voluntatem: ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit: hoc autem falsum est, quia quod speculatiue intelligitur, non cadit sub voluntate, ut sic, ergo &c.

Ad euidentiæ primi dubii, considerandum est, quod aliter conuenit habitudo intellectus ad rem intellectam, ut intellectus est per formam quam in se habet, & aliter rebus materialibus ad id,

ad id quod habet eandem formam, aut oppositam. intellectus enim habitudo ad rem intellectam, ut est intellecta, est habitudo fundata super unitate quadam, secundum quod intellectus in actu, est ipsum intellectum in actu. & ideo eo modo sibi conuenit habitudo per formam quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi conuenit, ut sit ipsum intellectum in actu. est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum: quia secundum illud esse, non videtur intellectui, sed secundum esse intentionale, quod habet in intellectu, ex quo refertur, ut per eandem formam intelligibilem intellectus sit actu, & intellectum sit actu in intellectu, ut superius est explicatum. Sequitur ergo, quod intelligens, ut intelligens, non dicitur habitudinem ad rem intellectam, ut intellecta est, secundum esse quod habet extra intellectum: sed secundum quod est in intellectu. & idem dico de sentiente. Propter hoc dicitur Sanctus Thomas, quod per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem, & sentientem, quia videlicet, ex hoc quod res intelligitur, & sentitur, necesse est, ut eleuetur spirituale esse, per quod videtur in intellectu, & sentitur, in quo fundatur habitudo huiusmodi: quod enim a suo esse naturaliter necesse est abstrahi, si ad aliquid debet habere habitudinem, ei potius attribuitur assimilatio, & habitudo, ut possit dici, quod ipsa res in se naturali existens, habet habitudinem ad aliud, per esse abstractum quod in ipso habet, quam conuenit, aliud habeat ad ipsum, habitudinem vnionemque, & identitatem consequentem. Ad argumentum ergo dicitur, quod vtrique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra, illa tamen habitudo non est habitudo intelligentis in actu, ut sic, ad intellectum in actu, ut sic: secundum quod intellectus formaliter refertur ad intelligentem, & conuenit, quæ scilicet, est habitudo identitatem & vnionem cum altero consequens. non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. ideo non valet hæc consequentia: intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra: ergo illam habet per hoc, quod intelligit formaliter, habet quidem: sed non per hoc, quod intelligit, immo per hoc, quod vult, unde illa propositio, intelligens per hoc quod intelligit, habet habitudinem ad rem extra, potest habere duplicem sensum. Vnus est, quod intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extra, sit habitudo intelligentis, ut intelligens est, ad rem intellectam, ut est actu intellecta: & tunc propositio est falsa, & eius oppositum tenet hic Sanctus Thomas. non enim habitudo intelligentis, ut intelligens est, ad rem est, ut extra, sed est in intellectu, ut ostendimus. Alius est, quod talis habitudo concomitatur intelligentem, ut est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habitudinis, & sic habet veritatem. habitudo enim volentis & inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

Ad secundum dicitur, quod ista propositio, Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in se ipsa, siue secundum esse quod habet extra intellectum, duplicem sensum habere potest. Vnus est, quod ipsum esse rei ad extra, sit id quod intelligitur: talis est, quod esse ad extra, sit rei ratio, quod sit actu intellecta, & fundamentum habitudinis illius. Si primo modo intelligatur, conceditur, quod res intelligitur secundum esse quod habet ad extra, & sic potest concedi, quod intelligens, in quantum

voluntas tamen proprie in intellectu est. cum igitur Deus sit intelligens, oportet, quod sit volens. Amplius, illud quod conuenit enim, in quantum est ens, conuenit enim, in quantum est ens, quod autem est huiusmodi, oportet, quod in eo maxime inueniatur, quod est primum eius. Cuiuslibet autem entis competit appetere suam perfectionem, & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secundum suum modum. Intellectus talibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem: aliter tamen que habent, & que non habent. nam ea quæ non habent, per appetitum virtutis sui generis desiderio tendunt ad acquirendum, quod eis deest: quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo entis, quod Deus est, deesse non potest. cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua pla-

tum intelligens, habet habitudinem ad rem ad extra, sed sic non loquitur hoc loco Sanctus Thomas, cum hæc sit materialis consideratio rei intellectæ. Si secundo modo intelligitur, sic negat illa propositio, non enim esse ad extra est rei ratio, quare sic actu intellecta ab aliquo intellectu. sed esse in intellectu, & sic intelligens, ut intelligens, siue ut dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicitur habitudinem ad rem, secundum quod est ad extra, sed secundum quod est in intellectu. Et quæ S. T. loquitur formaliter, ideo absolute negatur, intelligentem per hoc, quod intelligit, habere habitudinem ad rem extra, ut est extra. & ideo cum oporteat, ut habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea, quæ sunt in rerum natura formaliter, ut sunt in rerum natura: oportet aliud querere, vnde intelligens habitudinem habeat ad rem extra intellectu. Et quod esse ad extra, sit ratio terminandi illam habitudinem. Vbi aduertendum, quod cum species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit: non perfecte & actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam, nisi dum intelligit: ideo loquens Sanctus Thomas de habitudine intelligentis, quæ conuenit formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quæ conuenit intelligenti secundum quod actu intelligit. & quia habitudo intelligentis actu, ut sic, ad rem intellectam formaliter, non est ad rem, ut extra, sed ut in intellectu: ideo inquit, quod intelligens non dicitur habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit. cum hoc asserat, quod & res ad extra, & esse eius extra intellectum, potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur, quod esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis: ex parte enim obiecti intellectus requiritur, tanquam ratio formalis, a qua aliquid habet, ut sit actu intellectum respectu huius intelligentis: est enim actu intellectum per hoc, quod est vni cum intellectu. ex parte vero obiecti voluntatis requiritur, ut conditio obiecti, ad hoc ut moueat in ratione causæ finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis, quare appetitum res appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale, quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse. habet ita quod esse reale est rei ratio, quod sit volita & desiderata, & ratio voliti, unde habet quod sit volita. esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur, quod loquitur Sanctus Thomas de forma absolute, & simpliciter, secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari. Per formam enim intelligibilis, & sensibilis absolute & secundum suum ordinem consideratam, intelligens, & sentiens habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam, sequitur inclinatio & appetitus animalis: sed tamen oportet, ut illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, ut bonum & conueniens est vnde & quæ ait Sanctus Thomas alibi, quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet forma in particulari, absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum: ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis: ideo oportet esse appetitum naturalem, & appetitum animale, qui tamen non habent naturalem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub

Intellectus habet similitudinem ad rem intellectam, nisi dum intelligit: ideo loquens Sanctus Thomas de habitudine intelligentis, quæ conuenit formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quæ conuenit intelligenti secundum quod actu intelligit. & quia habitudo intelligentis actu, ut sic, ad rem intellectam formaliter, non est ad rem, ut extra, sed ut in intellectu: ideo inquit, quod intelligens non dicitur habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit. cum hoc asserat, quod & res ad extra, & esse eius extra intellectum, potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur, quod esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis: ex parte enim obiecti intellectus requiritur, tanquam ratio formalis, a qua aliquid habet, ut sit actu intellectum respectu huius intelligentis: est enim actu intellectum per hoc, quod est vni cum intellectu. ex parte vero obiecti voluntatis requiritur, ut conditio obiecti, ad hoc ut moueat in ratione causæ finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis, quare appetitum res appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale, quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse. habet ita quod esse reale est rei ratio, quod sit volita & desiderata, & ratio voliti, unde habet quod sit volita. esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur, quod loquitur Sanctus Thomas de forma absolute, & simpliciter, secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari. Per formam enim intelligibilis, & sensibilis absolute & secundum suum ordinem consideratam, intelligens, & sentiens habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam, sequitur inclinatio & appetitus animalis: sed tamen oportet, ut illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, ut bonum & conueniens est vnde & quæ ait Sanctus Thomas alibi, quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet forma in particulari, absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum: ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis: ideo oportet esse appetitum naturalem, & appetitum animale, qui tamen non habent naturalem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub

Intellectus habet similitudinem ad rem intellectam, nisi dum intelligit: ideo loquens Sanctus Thomas de habitudine intelligentis, quæ conuenit formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quæ conuenit intelligenti secundum quod actu intelligit. & quia habitudo intelligentis actu, ut sic, ad rem intellectam formaliter, non est ad rem, ut extra, sed ut in intellectu: ideo inquit, quod intelligens non dicitur habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit. cum hoc asserat, quod & res ad extra, & esse eius extra intellectum, potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur, quod esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis: ex parte enim obiecti intellectus requiritur, tanquam ratio formalis, a qua aliquid habet, ut sit actu intellectum respectu huius intelligentis: est enim actu intellectum per hoc, quod est vni cum intellectu. ex parte vero obiecti voluntatis requiritur, ut conditio obiecti, ad hoc ut moueat in ratione causæ finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis, quare appetitum res appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale, quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse. habet ita quod esse reale est rei ratio, quod sit volita & desiderata, & ratio voliti, unde habet quod sit volita. esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur, quod loquitur Sanctus Thomas de forma absolute, & simpliciter, secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari. Per formam enim intelligibilis, & sensibilis absolute & secundum suum ordinem consideratam, intelligens, & sentiens habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam, sequitur inclinatio & appetitus animalis: sed tamen oportet, ut illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, ut bonum & conueniens est vnde & quæ ait Sanctus Thomas alibi, quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet forma in particulari, absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum: ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis: ideo oportet esse appetitum naturalem, & appetitum animale, qui tamen non habent naturalem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub

Cap. 44.

D. 757.

2. li. c. 24.

p. p. q. 60.

ar. 1.

ratione conuenientis apprehensa. Ex istis patet error Scoti in 4. Sent. dist. 4. q. 4. dicentis, non esse differentiam inter intellectu & voluntatem, quantum ad hoc, quod est ad extra, vel ad intra terminari: & quod notitia intuitiua terminatur ad rem in se, constat enim ex dictis, q. nulla notitia terminatur ad re extra, nisi ipsa res sit intra intellectum p suam similitudinem, & sic esse in intellectu, est ratio rei q. sit actu intellecta: licet res ad extra sit id qd est materialiter in intellectu.

6 Item. In virtutibus motiuis & habentibus intellectum, primo inuenitur voluntas: na voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum: intelligimus enim quia volumus, & sic de aliis; & hoc habet, quia obiectu eius est finis: quamuis intellectus non secundu modu cause efficietis & mouentis, sed secundum modum cause finalis moueat voluntate, proponedo sibi suu obiectu, quod est finis. primo ergo mouenti conuenit maxime habere voluntatem.

7 Præterea, Liberu est, quod sui causa est. & sic liberu habet rationem eius quod est per se. voluntas autem primo habet libertatem in agendo (inquantu enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem) primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

8 Amplius, Finis, & agens ad finem, semper vnus ordinis in-

ueniuntur in rebus, vnde & finis proximus, qui est pportio-natus agenti, incidit in idẽ specie cum agente, tam in naturali-bus, quam in artificialibus. na forma artis per quam artifex agit, est species formæ, quæ est in materia, quæ est finis artifi-cis, & forma ignis generantis quæ agit, est eiusdem speciei cū forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordi-nis, nisi ipse, aliis esẽt plura prima, cuius contrarium ostensum est supra: ipse igitur est pri-mum agens propter finem, qui est ipsemet. ipse igitur non so-lum est finis appetibilis, sed ap-petens, vt ita dicam, se finem, & appetitu intellectuali, cū sit intelligẽs, qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas. Hanc autem Dei voluntatem sacræ scripturæ testimonia confitentur. Dicitur enim in Psal. 134. Omnia quæcumque voluit fe-cit dominus. Et Roma. 9. Vo-luntati eius quis resistit?

electio, sed tamen radicaliter est in ratione: quia appetitus sequitur modum cognitionis. ideo hoc loco inquit, q. voluntas primo habet libertatem in agendo: quasi diceret, quod illi primo conuenit libere agere, & eligere formaliter: licet ita libertas ex modo cognitionis originem ducat.

O C T A V O. Deus est finis appetibilis, & appetens se finem, vt ita dicitur: ergo est volens. patet consequentia, quia cum sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. antecedens vero probatur, quia finis, & agens ad finem, semper vnus ordinis inueniuntur in rebus. quod patet ex eo, quod finis proximus, qui est pportio-natus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturali-bus, quam in artificialibus: sed Deo nihil coordinatur tanquam eiusdem ordinis, nisi ipse, cum nõ sint plura prima entia. ergo ipse est primum agens propter se finem. ergo est appetens se finem: cum agens propter finem, appetat finem.

Aduerte, fundamentum huius rationis esse, quod cum agens propter finem proximum & pportio-natum, sit vnus ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet, agens naturale agit propter formam naturalem, & agens artificiale propter formam artificiatam, & sic de aliis: nihil autem collocetur in vno ordine cum Deo, eo quod solus ipse sit primum entium: oportet dicere, Deum non esse finem proximum alicuius agentis creati, nec alicquem finem creatum esse pportio-natum agenti diuino: sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis, & Deum agere propter se, tanquam propter finem sibi pportio-natum. & cum ipse sit finis intelligibilis, necesse est vt intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem appetere.

Aduerte etiam, quod cum dixit Sanctus Thomas, Deum appetere se finem: addidit, vt ita dicitur: quia secundum proprietatem vocabuli, appetere est respectu rei non habitæ, & accipitur, prout idem est quod desiderare, sed tamen aliquando eius extenditur significatio, vt omnis actus voluntatis dicitur appetere: & hoc modo hic accipitur, cum dicitur, Deum appetere se finem, addidit ergo Sanctus Thomas illa verba, vt improprietatem locutionis ostenderet.

C O N F I R M A T V R postremo auctoritate Psal. 134. Omnia quæcumque voluit, &c. Et Apostolus Roman. 9. Voluntati eius quis resistit? &c.

Super

Super Cap. 73.



Secundo, agit de voluntate diuina, quantum ad eius quidditatem, & ponit hanc conclusionem. Voluntatis Dei, non est aliud quam sua essentia. Probatur.

Quod voluntas Dei sit eius essentia. Cap. 73.

X hoc autem apparet, quia sua voluntas non est aliud, quam sua essentia.

Deo enim conuenit esse volentem inquantu est intelligẽs, vt ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam, vt supra probatu est, ergo & volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

Adhuc, Sicut intelligere est perfectio intelligentis: ita & velle est perfectio volentis. Vtrũque enim est actio in agente. manens non autem transiens in aliqd passum, sicut calefactio: sed intelligere Dei est eius esse, vt supra probatum est, eo quod cum esse diuinum sit secundu se perfectissimum, nullam superuenientem perfectionẽ admittit, vt supra ostensum est, est igitur & diuinum velle esse ipsius. ergo voluntas Dei est eius essentia.

Amplius, Cũ omne agens agat inquantum actu est: oportet, quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat: velle autem est quædam Dei operatio: oportet igitur quod Deus per suam essentiam sit volens. sua igitur voluntas est sua essentia.

Item, Si voluntas esset aliquid additum diuine substantiæ: cum diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur, quod voluntas adueniret ei quasi accidens subiecto, sequeretur etiam quod diuina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum: & quod esset compositio in Deo, quæ omnia supra improbata sunt: Nõ est igitur possibile quod diuina voluntas sit aliquid additum diuinae essentia.

Item, Si voluntas esset aliquid additum diuine substantiæ: cum diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur, quod voluntas adueniret ei quasi accidens subiecto, sequeretur etiam quod diuina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum: & quod esset compositio in Deo, quæ omnia supra improbata, est ergo &c.

Super Cap. 74.



ERTIO, ostendit Sanctus Thomas, quæ sine diuina voluntatis obiecta. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de volitu principali. Secundo de volitu secundariis, cap. sequenti.

Quantu ad primum, ponit hanc conclusionem. Principale volitum diuine voluntatis est diuina essentia. Probatur primo sic. Quod a Deo principaliter intelligitur, est diuina

essentia, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis.

Aduerte, quod principaliter intellectum, nõ solum accipitur id quod primo secundum nostrum modum concipiendi apprehenditur, sed etiam id quod est summe intelligibile, tale, quod est etiam summe volitum, & principali.

Quod principale volitum Dei est diuina essentia. Cap. 74.

X hoc autem ulterius apparet, quod principale diuina voluntatis volitum est eius essentia.

Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, vt supra dictum est, id autem quod a Deo principaliter intelligitur, est diuina essentia, vt probatu est. diuina igitur essentia est id, de quo principaliter est diuina voluntas.

Item, Appetibile comparatur ad appetitum, sicut mouens ad motum, vt supra dictu est, & similiter se hẽt volitũ ad volentẽ: cũ voluntas sit de genere appetitiuarum potentiũ in nobis, si igitur volũtatis diuina sit aliud principale volitum quã Dei essentia, sequeretur quod aliud aliud sit superius diuina voluntate quod ipsam mouet, cuius contrarium ex prædictis patet.

Præterea, principale volitum vnicuique volenti est causa volendi. cum enim dicimus, volo ambulare, vt saner, causam nos reddere arbitramur. & si quærat, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum, quousque perueniatur ad finẽ vltimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi p seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum: sequeretur, quod aliud sit ei causa volendi. sed suum velle est suum esse, vt ostensum est, ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis.

Adhuc, Vnicuique volenti principale volitũ est suus vltimus finis: nam finis est p se volitus, & per quem alia fiunt volita: vltimus autẽ finis est ipse Deus,

hunc actũ q. est appetere, q. aliqua imperfectioẽ includit, sed quantum ad alios actũ, quales sunt delectari, amare, & hmoi. & q. cõe est appetitũ quãtũ, ad oẽm actũ respectu finis, vt a fine moueat, iõ & hoc i Deo ponere oportet finem nõ mouũ intelligẽdũ, quo ex creaturis Dei cognoscimur, & quõ apprehendimus Dei voluntatem, ac eius bonitatem, vt duo distincta. Si autem finis diuine voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctũ, oporteret vt ab illo voluntas diuina realiter moueretur motione cause finalis, & hoc est fundamentum huius rationis.

ERTIO. Si Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi, ergo & causa essendi, cum suum velle sit suum esse, probatur consequentia, quia principale volitum vnicuique volenti, est causa volendi.

Tho. contra Gent. L 3. Aduerte

Idem p. p. q. 19. art. 1. ad tertium. Et de Po. q. 3. arti. 17. ad 14. Cap. 72.

Cap. 48.

Cap. 44.

Cap. 44.

Cap. 73.

Cap. 44.

Cap. 44.

Cap. 48.

Cap. 23. 16. & 18.

D. 287. Cap. 41

Tex. 66. 116

Aduerte, quod hæc ratio distinguitur a præcedenti, quia in illa comparabatur obiectum ad potentiam, in ista autem comparatur ad actum, sicut causa ad effectum.

QVA R T O. Deus est vicinus finis, quia est summum bonum: ergo &c. Probatur consequentia, quia unicuique volenti, principalem voluntatem suam

quæ ipse est summum bonum, ut ostensum est, ipse igitur est principalem voluntatem suam. Amplius, vnaquæque virtus ad suum obiectum principale portionatur: nam virtus rei, secundum obiecta mensuratur, ut patet per Philosophum in primo de celo & mundo. voluntas igitur essentia ex æquo proportionatur suo principali obiecto: & similiter intellectus, & etiam sensus. Diuina autem voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi eius essentia: igitur principale obiectum diuinae voluntatis est diuina essentia, cum autem diuina essentia sit Dei intelligentia, & omnia alia quæ in ipso esse dicuntur: manifestum est, quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum: & quicquid aliud est huiusmodi.

participabilem, participari: & hic sensus non est verus, nec hic intentus: & contra hunc procedit obiectio. Alio modo, ut dicitur modum communicationis, ut scilicet Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis, quo diuina bonitas communicari & participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Vnde, quia possibile est ut secundum quandam proportionalem, & secundum quandam similitudinem participetur, non autem ut participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam: ideo vult eam illo modo participari, non autem illis modis. & hic sensus est hic intentus, & contra ipsum non procedit obiectio. Secundo respondari potest, quod volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem quæ potest esse absolute, sed quæ potest esse supposita directioni rationis, & ideo cum sapientia diuina sit regula participationis suæ bonitatis, cum Deus vult bonitatem suam a creaturis participari, non vult ipsam tantum participari quantum possibile est absolute, sed quantum possibile est, supposita regula & ordinatione diuinae sapientia: ideo ea tantum esse vult, quæ diuina sapientia determinauit ut sit. Prima tamen responsio mihi magis placet.

Super Cap. 75.

Stenfo quod sit principale volitum diuinae voluntatis, vterius Sanctus Thomas ostendit, quod sunt eius etiam aliqua secundaria volita. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de obiectis secundariis in communi. Secundo, in particulari de quibusdam illorum, cap. 79. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsis obiectis. Secundo, de modo volendi illorum, cap. sequenti.

QVA N T V M ad primum ponitur hæc conclusio. Deus volendo se, vult etiam alia.

Probatur. Primo, Deus vult se vult finem vltimum, ergo & alia se vult, volendo se, probatur consequentia, quia cuius est velle finem, eius etiam est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis.

S E C V N D O, Vnusquisque, eius quod est propter seipsum ab ipso volitum, perfectionem desiderat, & multiplicationem quantum possibile est, cum ea quæ propter se amamus, velimus optima esse: sed diuina essentia est propter se volita a Deo, non est autem se augmentabilis, & multiplicabilis, sed solum secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur, ergo Deus volendo suam essentiam, vult etiam rerum multitudinem.

Circa hanc rationem dupliciter dubitatur. Et primo circa rationis fundamentum. Nam ex eo sequitur, quod Deus vult esse omnia, quæ suam bonitatem participare possunt, cum enim vult ipfam bonitatem propter se, sequitur quod vult eam in quantum possibile est multiplicari: multiplicatur autem propter participationem eius a creaturis, ergo sequitur quod velit omnem creaturam possibilem produci. Secundo circa intellectum implicitè propositionem, scilicet quod multiplicatio boni sit eius perfectio, hanc enim videtur subsumere velle sanctus Thomas sum ad declarandum, quod vnusquisque desiderat perfectionem propter se voliti & amati, affumit quod ea quæ propter se amamus, volumus, esse optima & meliora, & multiplicari, sed tunc sequitur, quod non existeret creatura in qua diuina essentia suo modo multiplicatur, diuina essentia non erit ita perfecta, sicut est producta creatura. & sic ex creaturis aliquid sibi perfectionis accrescit. Ad primum potest primo responderi, quod Deum velle bonitatem suam multiplicari quantum possibile est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ut ly quantum possibile est, dicatur de quatione perfectionis diuinae bonitatis ad eius multiplicationem, ut scilicet Deus velit omnem perfectionem suam bonitatis a creaturis participabilem, participari: & hic sensus non est verus, nec hic intentus: & contra hunc procedit obiectio. Alio modo, ut dicatur modum communicationis, ut scilicet Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis, quo diuina bonitas communicari & participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Vnde, quia possibile est ut secundum quandam proportionalem, & secundum quandam similitudinem participetur, non autem ut participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam: ideo vult eam illo modo participari, non autem illis modis. & hic sensus est hic intentus, & contra ipsum non procedit obiectio. Secundo respondari potest, quod volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem quæ potest esse absolute, sed quæ potest esse supposita directioni rationis, & ideo cum sapientia diuina sit regula participationis suæ bonitatis, cum Deus vult bonitatem suam a creaturis participari, non vult ipsam tantum participari quantum possibile est absolute, sed quantum possibile est, supposita regula & ordinatione diuinae sapientia: ideo ea tantum esse vult, quæ diuina sapientia determinauit ut sit. Prima tamen responsio mihi magis placet.

Ad secundum dicitur, quod duplex est perfectio diuinae essentia, scilicet intrinseca, & extrinseca. Intrinseca est, quia Deus in se ipso perficitur: extrinseca est, quæ ab ipso causatur. Si loquamur de intrinseca perfectione, sic multiplicatio diuinae essentia in creaturis per imitationem non pertinet ad eius perfectionem, suæ enim creaturæ sunt, suæ non sunt, eius essentia in se ipsa perfectissima est. Vnde & hic dicitur, quod secundum se non est augmentabilis, & multiplicabilis. Si autem loquamur de perfectione extrinseca, quæ dicitur esse Dei perfectio, quia est ab ipso producta, sic multiplicatio ad eius pertinet perfectionem: & sic non est inconueniens diuinae essentia aliquid perfectionis ex creaturis accrescere per modum extensionis extrinseca. hoc enim nihil aliud dictum est, quam quod existentibus creaturis, est aliqua perfectio a diuina essentia exemplata: & ipsis non existentibus non est talis perfectio: ideo volens Deus essentiam suam, vult suam perfectionem extrinsecam, & non tantum intrinsecam sibi & essentialiam.

Aduerte tamen, quod licet concedi possit, quod multiplicatio diuinae essentia sit eius aliquo modo perfectio, in quantum ab ipsa omnis perfectio exemplatur, & ideo sit volita a Deo, non tamen videtur mihi concedendum, quod Deum velle alia a se, ut sic, dicat perfectionem in Deo. Quamuis enim absolutum quod importatur in hoc quod dicitur, Deum velle alia a se, dicat perfectionem, quia est actus diuinae voluntatis, immo ipsa diuina essentia, neque tamen respectus importatur ad ipsam voluntatem illam.

Quod Deus volendo se, vult etiam alia a se. Cap. 75.

Inc autem ostendi potest, quod Deus volendo se, vult etiam alia.

1 Cuius enim est velle finem, eius est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis. est autem Deus, vltimè rerū finis, ut ex prædictis aliquatenus patet: ex hoc igitur, quod vult se esse, etiam alia vult, quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

2 Item, Vnusquisque quod est propter seipsum ab ipso volitum, & amatum, perfectionem desiderat, quod propter se amamus, volumus esse optima, & semper meliora, & multiplicari quantum possibile est: ipse autem Deus suam essentiam propter seipsum vult, & amat: non autem secundum se augmentabilis, & multiplicabilis est, ut ex prædictis manifestum est, sed solum participabilem, participari: & hic sensus non est verus, nec hic intentus: & contra hunc procedit obiectio. Alio modo, ut dicatur modum communicationis, ut scilicet Deus velit bonitatem suam communicari secundum illum modum communicationis, quo diuina bonitas communicari & participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Vnde, quia possibile est ut secundum quandam proportionalem, & secundum quandam similitudinem participetur, non autem ut participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam: ideo vult eam illo modo participari, non autem illis modis. & hic sensus est hic intentus, & contra ipsum non procedit obiectio. Secundo respondari potest, quod volens aliquid propter se, non vult totam multiplicationem quæ potest esse absolute, sed quæ potest esse supposita directioni rationis, & ideo cum sapientia diuina sit regula participationis suæ bonitatis, cum Deus vult bonitatem suam a creaturis participari, non vult ipsam tantum participari quantum possibile est absolute, sed quantum possibile est, supposita regula & ordinatione diuinae sapientia: ideo ea tantum esse vult, quæ diuina sapientia determinauit ut sit. Prima tamen responsio mihi magis placet.

Ad secundum dicitur, quod duplex est perfectio diuinae essentia, scilicet intrinseca, & extrinseca. Intrinseca est, quia Deus in se ipso perficitur: extrinseca est, quæ ab ipso causatur. Si loquamur de intrinseca perfectione, sic multiplicatio diuinae essentia in creaturis per imitationem non pertinet ad eius perfectionem, suæ enim creaturæ sunt, suæ non sunt, eius essentia in se ipsa perfectissima est. Vnde & hic dicitur, quod secundum se non est augmentabilis, & multiplicabilis. Si autem loquamur de perfectione extrinseca, quæ dicitur esse Dei perfectio, quia est ab ipso producta, sic multiplicatio ad eius pertinet perfectionem: & sic non est inconueniens diuinae essentia aliquid perfectionis ex creaturis accrescere per modum extensionis extrinseca. hoc enim nihil aliud dictum est, quam quod existentibus creaturis, est aliqua perfectio a diuina essentia exemplata: & ipsis non existentibus non est talis perfectio: ideo volens Deus essentiam suam, vult suam perfectionem extrinsecam, & non tantum intrinsecam sibi & essentialiam.

Aduerte tamen, quod licet concedi possit, quod multiplicatio diuinae essentia sit eius aliquo modo perfectio, in quantum ab ipsa omnis perfectio exemplatur, & ideo sit volita a Deo, non tamen videtur mihi concedendum, quod Deum velle alia a se, ut sic, dicat perfectionem in Deo. Quamuis enim absolutum quod importatur in hoc quod dicitur, Deum velle alia a se, dicat perfectionem, quia est actus diuinae voluntatis, immo ipsa diuina essentia, neque tamen respectus importatur ad ipsam voluntatem illam.

yllam dicit perfectionem vel imperfectionem, quia relatio, ut relatio, neque perfectionem, neque imperfectionem dicit, ut sic patet inquit S. Th. nec actus ipse perfectio accipit ab illo obiecto, cum diuina operatio non perficitur ab extrinseco: sicut nostra operatio ab obiecto extrinseco perfectionem accipit. Ideo si Deus nihil aliud a se vellet, nihil minus esset perfectus, quia ipse actus volendi quantum ad omnem eius perfectionem quam dicit, remaneret, etiam si ad extrinsecum obiectum non terminaretur. Sed contra hoc videtur esse processus S. Th. p. p. q. 19. ar. 2. ubi arguit, quod si res naturales in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, hoc etiam ad voluntatis rationem pertinet, ut bonum quod quis habet, aliis communicet. & multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. ille enim processus videtur fundari super hoc, quod quicquid perfectioris est in inferiori, ponendum est proportionaliter in superiori: & implicitè intelligitur hæc propositio, Deum velle alia a se, est perfectio sue voluntatis.

Respondetur & dicitur primo, quod processus ille non fundatur super illa propositionem, Quicquid perfectionis, &c. sed super proportionalem quadam substantiam intellectuales ad res naturales, quam in primo art. illius quæstionis posuerat S. Th. quod sicut se habent res naturales ad suum bonum naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formam intelligibilem apprehensum: quia sicut per bonum naturale perficitur res naturalis, ita per bonum apprehensum cuius specie informatur intellectus, perficitur natura intelligibilis in quantum huiusmodi: ideo sicut res naturales ad communicationem propriam boni inclinantur suo modo, scilicet appetitu naturali, & natura intellectualis quæ est etiam volens, in communicationem propriam boni inclinatur suo modo, scilicet per voluntatem: & hoc præsertim conuenit Deo. ideo concluditur, quod Deus vult alia a se. Libere, & secundum quandam decentiam. Dicitur secundo, quod nec ista propositio, Deum velle alia a se, est perfectio diuinae voluntatis: in hoc processu intelligenda est. Sed hæc tantum comparatio, & similitudo intelligitur, quod sicut ex eo quod res naturales sunt perfectæ, sequitur inclinatio naturalis ad communicationem sui bonitatis multo magis, quia Deus perfectissimus est & exemplar a quo omnis perfectio determinatur, ad eius perfectionem sequitur inclinatio voluntaria ad communicationem propriam bonitatis. In hoc autem conflat non intelligi volitionem Dei de creaturis esse Dei perfectionem, in quantum volitio creaturarum est.

T A R T O. Deus amat alia, ergo &c. probatur antecedens, quia vult & amat suum esse semel, & propter ipsum, & omne aliud est quædam participatio similitudo sui esse: amans autem aliquid propter seipsum, ex consequenti amat omnia in quibus illud inuenit. probatur per exemplum de amore dulcedine pp. ff. QVA R T O. Omnia quodammodo præexistunt in Deo per proprias rationes: ergo &c. probatur consequentia, quia Deus volendo se, vult omnia que in ipso sunt. Sed videtur ista ratio concludere, quod Deus non entia quæ nunquam erunt, etiam velint: quia etiam eorum rationes sunt in Deo. hoc autem est falsum: quia sic voluntas Dei non semper impletur, ergo &c.

Respondetur quod illa propositio, Deus volendo se, vult omnia que in ipso sunt, dupliciter potest intelligi. vno modo, quod velit illa quantum ad esse quod habet in Deo, & sic amantia, quæ non entia in seipsis, vult esse in ipso Deo, quia non solum entia, sed etiam non entia in Deo habent esse & rationem. alio modo potest intelligi, quod velit illa in seipsis esse, & sic sola entia vult esse:

& ly omnia distribuit pro entibus tantum, non autem pro non entibus: & cum assumitur, quod omnia præexistunt in ipso per proprias rationes, intelligitur de omnibus ab ipso producendis: & per propriam rationem intelligitur proprium exemplar, & propriam ideam. Vnde sensus est, quod omnia a Deo producenda sunt in ipso quantum ad eorum propria idea, & proprium exemplar, non autem quantum ad proprium esse quod in seipsis habent, tales autem non sunt rationes rerum quæ nõquam erunt. Videtur autem, quod primus sensus sit magis ad propositum. Dixit autem huiusmodi entia præexistere in Deo non absolute, sed quodammodo, quia non præexistunt in eo secundum propria esse. QVA N T O. Causa salutaris finis consistit in hoc, quod propter ipsum alia desiderant, ergo quæto finis est perfectior, & magis volitum, tanto volitum finis ad plura extenditur ratione finis illius, diuina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis, & finis: igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa: ut pp. ipsam multa sint volita, & percipiat a Deo, qui eam secundum suam virtutem perfecte vult.

Præterea, Voluntas consequitur intellectum: sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, & in se intelligit omnia alia. igitur similiter principaliter vult se, & volendo se, vult omnia alia. Hoc autem autoritate sacre scripture confirmatur. Dicitur enim Sap. I. 1. Diligis enim omnia que sunt: & nihil eorum odisti, quæ fecisti. In diffundit suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita maxime a Deo: quia ipsa est perfectissima in ratione bonitatis, & finis. Ex antecedente hic sumpto, habetur clare a Sancto Thoma, in quo causalitas finis consistit, & quid sit causalitatem finis consistere in metaphorica motione volutaris: hoc enim nihil aliud est quam esse illud, propter quod alia desiderantur. Sed tamen aduertendum, quod illa res quæ est finis, non de necessitate habet ut ipsam volens, velit alia propter ipsam. potest enim aliquis velle sanitatem complacendo in ipsa, & nihil ad ipsam ordinando, & similiter absolute loquendo, Deus potuisset velle bonitatem suam absque hoc, quod vellet creaturas esse. Sed si sub ratione cause finalis ipsa res sit volita, necesse est, ut aliquid propter ipsam sit volitum, propter hoc causalitas finis, ut finis esse, ponitur esse ut aliquid propter ipsum desideretur: & ideo si Deus velit essentiam suam tamquam finem creaturarum, necesse est, ut creaturas velit, propter ipsam diuinam essentiam. Propterea concludit Sanctus Thomas, quod multa sunt volita propter diuinam essentiam, maxime a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. Nam cum ipsa sit causa finalis creaturarum, vult ipsam Deus, ut causam finalem: & per consequens vult creaturas propter ipsam.

S E X T O, Deus intelligendo se principaliter, intelligit omnia alia in se, ergo volendo se principaliter, vult omnia alia, patet consequentia, quia voluntas sequitur intellectum. Sed videtur ista ratio non concludere. Cognitio enim diuini intellectus terminatur ad res secundum quod sunt in essentia diuina. actus autem voluntatis terminatur ad res secundum quod sunt in seipsis, modo non potest res non esse in diuina essentia: potest autem non esse in seipsis, ergo licet intellectus videns diuinam essentiam videat alia in ipsa, non tamen oportet quod Deus volens essentiam suam, velit alia a se.

Respondetur, quod vtrique non est necessarium, quod Deus volendo se, velit alia, ut inferius ostendetur, sicut etiam non est necessarium, quod intelligendo se, intelligat alia practice: sed tamen sicut intellectus libere intelligit alia practice intelligendo se, ita voluntas, quæ intellectum consequitur volendo se, vult alia libere: & sic est proportio inter intellectum diuinum, & diuinam voluntatem, vnde ista ratio aut concludit non repugnantiam voluntatis diuinae ad volendum alia, aut procedit ex suppositione quod alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo se. Confirmatur conclusio autoritate sacre scripture. Sapientia I. Diligis omnia que sunt.

Cap. 70.

Secundo, omnia in bonitate diuina sunt vnum, quia aliqua sunt in ipso modo eius, & materialiter immaterialiter, & multae vnitae. ergo &c. probatur consequentia, quia hoc modo comparatur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate eius, cum Deus alia velit, in quantum vult bonitatem suam.

Aduerte, quod omnia dicuntur vnum esse in bonitate Dei, in quantum bonitas diuina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia conueniant in aliqua vna bonitate a Deo producta.

† Tex. c. 8.

Tercio, multitudo intellectuum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius, ergo &c. patet consequentia, quia diuinus intellectus, & diuina voluntas sunt aequalis simplicitatis, cum vtrique sit diuina substantia.

Quarto, appetitus est, secundum quod fertur in rem appetibilem, in quantum appetens querit in quo quiescat, ergo &c. antecedens patet, ex differentia inter cognitionem & appetitum, & etiam ex autoritate Arist. dicitur 6. Meta. quod bonum & malum sunt in rebus: verum autem & falsum in intellectu, consequentia vero probatur, quia quod aliquid ad multa se habeat, non repugnat eius simplicitati: vnde & veritas est multorum principium.

Super Cap. 78.



Secundo loco determinat Sanctus Thomas de modo, ex parte voluntatis se tenente. Et ponit hanc conclusionem, Deus vult alia bona, non tantum in quadam vniuersalitate, in quantum vult se esse principium bonorum, quae ab ipso possunt esse, sed etiam in particulari: nec hoc eius simplicitati repugnat.

† 12. Tex. c. 52.

Probatur, primo. Velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam, sed diuina simplicitas non prohibet, quin etiam ad multa singularia comparari possit, cum dicatur optimum & primum etiam respectu singularium, ergo &c.

Secundo. Non solum vniuersitas bonorum, sed etiam singulorum bonorum a bonitate diuina bonitate sortitur, sicut & esse, ergo &c. patet consequentia, quia voluntas diuina ad alia comparatur, in quantum participat diuinam bonitatem.

Tercio. Deus vult bonum ordinis totius vniuersi in ipsum, & bonum ordinis vniuersi secundum partes suas adiuuic, ergo &c.

patet consequentia, quia bonum ordinis consistit in singulis bonis, antecedens vero probatur, quia Deus ex hoc, quod vult se, vult etiam velle alia quae ordinantur in ipsum, ut in fine n. quod pertinet ad primum ordinem vniuersi, & per consequens vult etiam secundum ordinem, quia ille secundus est propter primum, ut habetur 12. Metap. rex. 52.

Aduerte, quod inquit Sanctus Thomas. Deum ex hoc, quod vult se velle alia quae ordinantur in ipsum, quia causalitas finis, ut supra dictum est, consistit in hoc, ut propter ipsum alia desiderentur, vnde si Deus velle se absolute, non autem velle causam finalem, non velle alia propter seipsum, quia autem vult se sub ratione causae finalis, ideo & alia propter seipsum vult.

Quarto. Si Deus non vult singula bona, ex quibus constat vniuersum, bonum ordinis vniuersi erit a casu: hoc autem est impossibile, quia multo magis alia posteriora essent a casu, probatur consequentia, non est possibile, ut aliqua pars vniuersi, omnia particularia bona componat in ordinem vniuersi, ergo, si neque causa vniuersalis, quae per voluntatem agit, ea componat: erit ordo ille a casu.

Quinto. Deus intelligit etiam particularia bona intellectus & scilicet, practico, ergo &c. patet consequentia: quia bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volitum.

Confirmatur autem Gen. 1. ca. vbi ad singula opera complacentia diuinae voluntatis ostenditur, cum dicitur: Vidit Deus lucem, quod esset bona, & sic de alijs operibus, & postea de omnibus simul. Vidit Deus cuncta quae fecerat, & erat valde bona.

Quod Deus vult etiam, quae nondum sunt. Cap. 79.

I autem velle est per comparationem volentis ad volitum: forte alio-

volentis secundarijs in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat, & ponit hanc conclusionem. Deus vult etiam ea quae non sunt. Hanc autem conclusionem non probat Sanctus Thomas, sed adducit instantias contra ipsam, & soluit sigillatim ex earum solutione relinquens conclusionem esse veram, & probatam. Circa hoc autem duo facit. Primo, ponit instantias. Secundo, ad illas responderet.

Quantum ad primum, duo sunt, quae circa hanc conclusionem faciunt difficultatem. Vnum est, quia cum relatio oporteat simul esse, & velle dicatur per comparationem volentis ad volitum

videtur quod nullus possit velle ea quae non sunt. Alterum est, quia Deus non potest dici creator, dominus, & pater, nisi eorum quae sunt. ergo a simili non potest velle nisi quae sunt. Ex quibus sequitur, quod Deus nihil velit quod non sit semper, cum velle diuinum sit immutabile.

Quantum ad secundum, responderet Sanctus Thomas, & duo facit. Primo, falsam quandam responsionem reprobat: secundum ponit veram responsionem. Dicebant ergo quidam ad has obiectiones, quod licet aliqua in seipsis non sint, in Deo tamen sunt, & in eius intellectu: & sic Deus vult non entia, secundum quod in ipsis sunt. Contra hanc responsionem, quod sit inficiens, arguit Sanctus Thomas dupliciter.

Primo sequitur, quod Deus non vult non entia aliter, quam in seipsis, vel in eius intellectu: sed hoc non intendunt, qui de hac questione loquuntur, sed quod Deus velit ea esse in seipsis, ergo &c. probatur consequentia, quia volens, secundum hoc dicitur aliquid velle, quod referatur ad volitum. si ergo diuina voluntas ad non ens referatur tantum ut est in Deo, & in eius intellectu, sequitur quod velit illud tantum esse in Deo, & in eius intellectu.

Secundo. Intellectus diuinus non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura, ergo & voluntas comparatur ad volitum eodem modo: patet consequentia, quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum.

Circa propositionem illam in prima reprobatione assumptam, secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua referatur ad volitum: attendendum, quod eius potest duplex esse sensus. vnus, quod habitudo volentis ad volitum, sit volenti ratio quod velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu: & iste sensus est falsus. non enim ex respectu habet volens quod velit. immo e contrario, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. Alius sensus esse potest, quod ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, & ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur volens velle aliquid, & hic sensus est verus, & hic intentus. Volens enim dicitur aliquid velle, quia eius voluntas in volitum inclinatur actu elicitio, super quem fundatur habitudo volentis ad volitum. ex quo sequitur, quod si voluntas inclinatur in volitum tantum, ut habet esse in intellectu, quod volens velle tantum esse, quod illud habet in intellectu.

Circa secundam rationem aduertendum, cum inquit Sanctus Thomas. voluntas comparari ad rem volitam per suum obiectum, quod non vult excludere rem volitam ab obiecto volentis, quasi res volita non sit obiectum volentis, (hoc enim repugnantiam includit) sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali volentis: ipsa enim res volita, est obiectum materiale, hoc autem quod dico, bonum intellectum, est obiectum formale: & quae

potentia non terminatur ad materiale obiectum, nisi ut subsistat rationi formali, ideo dicitur quod voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam, nisi per bonum intellectum, id est, nisi in quantum habet rationem boni intellectus.

Aduertendum quoque, quod hoc loco non facit differentiam inter intellectum & voluntatem quantum ad hoc, quod est copari ad rem, sed quantum ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis & volentis, non differt intellectus a voluntate, in intelligit enim intellectus rem, quantum ad esse quod habet extra intelligentem: & similiter voluntas vult rem secundum esse quod habet in seipso, & hoc modo loquitur hic Sanctus Thomas. Quantum autem ad id quod est ratio terminandi proportionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum: non autem solum apprehendens apprehendit rem, secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse, vel fuisse, vel futuram esse in propria natura. licet igitur tunc res illa, non sit nisi in cognoscente: relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens.

etiam esse in seipsis. 3 Rursus, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum: intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura, voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso. Dicamus igitur, quod cum bonum apprehensum moueat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut & motus aliorum mobilium sequuntur conditiones mouentis, quod est causa motus. relatio autem apprehendens ad apprehensum, est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum: non autem solum apprehendens apprehendit rem, secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse, vel fuisse, vel futuram esse in propria natura. licet igitur tunc res illa, non sit nisi in cognoscente: relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens.

num enim videtur, quod cum relatio consequens apprehensionem sit ad rem non solum secundum quod est in intellectu, sed etiam secundum quod est in seipso, licet tunc non sit nisi in intellectu, cum apprehendens apprehendat ipsam esse, & in se est, eo quod non solum apprehendat ipsum intelligi, quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse vel fuisse, vel futuram esse: oportet etiam ut relatio diuinae voluntatis ad non entia, sit non solum secundum quod sunt in Deo cognoscente, sed etiam secundum quod sunt in propria natura sunt, secundum aliquod tempus: ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

Sed non vult ista ratio argumento satisfacere. non enim per hanc refertur ad propositionem ab Aristotele sumptam, scilicet, Relatio oportet simul esse: ex qua sequitur non posse esse habitudinem volentis, nisi ad rem existentem. Dicitur quod ex his quae dicit Sanctus Thomas. hic, relinquatur illam propositionem assumptam falsam esse, si de ipsis rebus, quae relatio denominantur, quae & dicuntur relatio materialiter intelligatur. Non enim oportet res quae relatio dicuntur, simul esse. Immo potest esse habitudo existentis ad non existentem in seipso, si autem intelligatur de rebus formaliter, sive de ipsis relationibus, sic oportet illa simul esse, non enim potest vna relatio esse, quin opposita etiam sit, neque vnum potest ad aliud referri, quin & illud aliquo modo referatur ad ipsum.

Sed cum relatio omnis exigit fundamentum, remanet dubium quomodo possint simul esse relationes, & tamen res relatio non simul esse. Respondetur, quod relatio realis exigit fundamentum reale & existens

Capitulum

¶ Item

Capitulum

Authenticum scripturae

Super Cap. 79.

¶ Ostendam desiderat nauit S. Thom. de

existens: ideo non possunt simul esse relationes reales, quin etiam sint in actu res relatiuae, & fundamenta relationum...

Voluntatis igitur diuinæ relatio, est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura, secundum aliquod tempus, & non solum secundum quod est in Deo cognoscente...

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, & creatis ad creatum, & facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam...

Quod Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem. Cap. 80.

His autem quæ supra ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse, & suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra, quod Deus vult suum esse, & suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia: in omni igitur volito suum esse, & suam bonitatem vult: si-

Super Cap. 80.

ostquam determinauit san. Tho. de voluntate diuina ex parte obiecti, nunc determinat de ipsa, quantum ad conditionem volendi. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de necessitate volendi: Secundo de voluntate absoluta: secundo de necessitate ex suppositione ca. 82. Circa primum duo facit. primo agit de necessitate volendi respectu Dei voliti: Secundo respectu aliorum, consequenti.

† P. p. q. 19. artic. 3. † Cap. 74.

Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem. Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem, nec potest contrarium velle. Probatur primo. Impossibile est Deum non velle aliquid actu, quia sic esset tñ volens in potentia, & per consequens ens in potentia, cum suum velle sit suum esse. ergo necesse est, quod velit suum esse, & suam bonitatem. probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse, & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen: vult enim suum esse, & suam bonitatem, ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia.

cut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum, quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est, quod velit suum esse, & suam bonitatem.

Item. Quilibet volens, de necessitate vult suum vltimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem: nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut vltimum finem, (vt ex prædictis patet) necessario igitur vult se esse: nec potest velle se non esse.

Amplius. In appetitiuis & in operatiuis, finis hoc modo se habet, sicut principium in demonstrabile in speculatiuis. sicut enim ex principiis concluduntur in speculatiuis conclusiones, ita in actiuis & appetitiuis ratio omnium agendorum, & appetendorum ex fine sumitur: sed in speculatiuis intellectus de necessitate assentit primis principiis in demonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. ergo voluntas necessario inhæret finitimo, vt non possit contrarium velle, & sic, si diuinæ voluntati non est alius finis quæ ipse de necessitate vult se esse.

Adhuc. Omnia in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo & maxime ens. omnia autem in quantum sunt, suo modo non est volens absolute, & aliud, hoc non est volens respectu huius esse. n. aliquid simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo, non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectio nem & potentialitatem in re, quæ nata est velle, dicitur. sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi, & cum sua bonitate fit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est vt suum velit bonitatem. omnino actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. Secundo autem modo, non inconuenit Deum, absolute loquendo, esse non volentem: quia cum hoc nihil aliud importeret, quod actus diuinæ voluntatis non haberet respectum rationis ad h. quem tñ absolute posset habere, nullam imperfectio nem poneret in Deo. Vnde si poneremus, quod Deus non voluisset esse creaturam, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdam respectus rationis. si autem absolute poneremus, Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non velle suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur.

Respondetur, quod aliud est dicere, hoc non est volens absolute, & aliud, hoc non est volens respectu huius esse. n. aliquid simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo, non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectio nem & potentialitatem in re, quæ nata est velle, dicitur. sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi, & cum sua bonitate fit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est vt suum velit bonitatem. omnino actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. Secundo autem modo, non inconuenit Deum, absolute loquendo, esse non volentem: quia cum hoc nihil aliud importeret, quod actus diuinæ voluntatis non haberet respectum rationis ad h. quem tñ absolute posset habere, nullam imperfectio nem poneret in Deo. Vnde si poneremus, quod Deus non voluisset esse creaturam, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdam respectus rationis. si autem absolute poneremus, Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non velle suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur.

Respondetur, quod aliud est dicere, hoc non est volens absolute, & aliud, hoc non est volens respectu huius esse. n. aliquid simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo, non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectio nem & potentialitatem in re, quæ nata est velle, dicitur. sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi, & cum sua bonitate fit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est vt suum velit bonitatem. omnino actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. Secundo autem modo, non inconuenit Deum, absolute loquendo, esse non volentem: quia cum hoc nihil aliud importeret, quod actus diuinæ voluntatis non haberet respectum rationis ad h. quem tñ absolute posset habere, nullam imperfectio nem poneret in Deo. Vnde si poneremus, quod Deus non voluisset esse creaturam, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdam respectus rationis. si autem absolute poneremus, Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non velle suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur.

Secundo, Deus vult se esse sicut vltimum finem, ergo &c. probatur consequentia, quia: quilibet volens, de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem. probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse, & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen: vult enim suum esse, & suam bonitatem, ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. Aduerte, quod ista ratio concludit, Deum velle se, quo ad specificationem actus de necessitate, eo quod in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessario velle, quantum ad exercitium actus, eo quod non sit volens in potentia. Sed tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit, absolute loquendo, quod Deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullam posuisset in Deo imperfectio nem, aut potentialitatem. ergo si etiam seipsum non velle, nulla esset in ipso potentia litas, aut ergo dicere oportet, quod possibile est Deum nihil velle in actu, cuius oppositum hic dicitur: aut oportet dicere, quod actualiter vult esse volibile ab ipso, quod falsum est: sicut falsum est, quod producat omne producibile. Respondetur, quod aliud est dicere, hoc non est volens absolute, & aliud, hoc non est volens respectu huius esse. n. aliquid simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo, non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectio nem & potentialitatem in re, quæ nata est velle, dicitur. sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi, & cum sua bonitate fit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est vt suum velit bonitatem. omnino actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. Secundo autem modo, non inconuenit Deum, absolute loquendo, esse non volentem: quia cum hoc nihil aliud importeret, quod actus diuinæ voluntatis non haberet respectum rationis ad h. quem tñ absolute posset habere, nullam imperfectio nem poneret in Deo. Vnde si poneremus, quod Deus non voluisset esse creaturam, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdam respectus rationis. si autem absolute poneremus, Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non velle suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur.

D. 89. Cap. 75.

P. p. q. 19. artic. 3.

D. 78.

Cap. 75.

suum vltimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Circa hanc propositionem, H. suam beatitudinem vult ex necessitate: sciendum est ex doctrina S. Tho. quod intelligenda est de beatitudine, sicut vltimam rationem beatitudinis accepta, non autem sicut propriam rationem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Circa hanc propositionem, H. suam beatitudinem vult ex necessitate: sciendum est ex doctrina S. Tho. quod intelligenda est de beatitudine, sicut vltimam rationem beatitudinis accepta, non autem sicut propriam rationem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Circa beatitudinem in cõi, ille actus erit velle, & non potest esse nolle. Nullus enim potest velle non esse beatus, sed tam potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem, sicut vnusquisque de facto in seipso experitur.

Tertio. Intellectus de necessitate assentit primis principiis speculatiuis. ergo voluntas necessario adheret vltimo fini. ergo si diuinæ voluntatis non est alius finis quæ ipse, de necessitate vult se esse. probatur consequentia, quia ita se habet finis in appetitiuis, sicut principium in demonstrabile in speculatiuis. ista ratio est confirmatio præcedentis.

Quarto. Omnia in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter: natura autem eius est per se necesse esse, (vt supra probatum est) Deus igitur ex necessitate vult se esse. ¶ Præterea. Omnis perfectio & bonitas quæ in creaturis est, Deo conuenit essentialiter, (vt supra probatum est) diligere autem Deum, est summa perfectio rationalis creaturæ, cum per hoc quodammodo Deo vnatur. ergo in Deo essentialiter est. Ergo ex necessitate diligit se, sic vult se esse.

Quod Deus non de necessitate vult alia a se. Cap. 81.

I autem diuina voluntas est diuinæ bonitatis & diuinæ esse ex necessitate, posset alicui videri, quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem (vt supra probatum est.) Sed tamen recte considerantibus apparet, quod non est aliorum ex necessitate. Est enim aliorum, vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis: voluntas autem non ex necessitate fertur in ea. quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit. n. n. habet necesse medicus ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo, sine quibus potest nihilominus in-

Secundo vero modo, dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum est necessarium ad diuinam bonitatem, neque (inquã) quantum ad esse simpliciter, neque quantum ad bene esse: ideo dixit S. Tho. quod diuina bonitas sine alijs esse potest, & per alia nihil ei accrescit. Sed circa hanc rationem, dubium occurrit. Nam si voluntas diuina est aliorum, vt ordinatorum ad suam bonitatem, vt hic dicitur, sequitur quod velit alia per bonitatem suam, tanquam per finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem, nisi simul volens ad finem, velit quod per finem vult. ergo non potest Deus velle suam bonitatem, nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur, quod Deus alia a se de necessitate velit.

Respondetur, quod finis dupliciter potest considerari. Vno modo quantum ad entitatem suam absolute, ex qua habet, vt per se desideretur aut ametur alio modo, vt comparatur ad id quod est ad finem, in ratione causæ finalis, & sic voluntas potest dupliciter velle finem: vno modo absolute, volendo eius perfectionem per se alio modo volendo ipsum sub ratione causæ finalis aliorum. Cum ergo inquit S. Tho. quod nulla est necessitas, quod Deus alia velit, ex eo quod vult suam bonitatem, intendit de volitione suæ bonitatis absolute, in quantum diuina bonitas est, non autem in quantum causâ finalitatem finis exercet. Cum hoc tñ fiat, quod volendo ipsam bonitatem sub ratione causæ finalis, & vt vult alia, tanquam in ipsam ordinata, de necessitate volendo suam bonitatem, velit alia a se: sed ista est necessitas ex suppositione, hoc;

Super Cap. 81.

Via autem ex his posset alicui videri, quod etiam alia Deus ex necessitate vellet, cum alia velit, volendo suam bonitatem, ideo secundo loco ostendit S. Tho. quod voluntas Dei, non est aliorum a se ex necessitate. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit veritatem conclusionis: Secundo ad quasdam obiectiones respondet.

Quia non est ad primum duo facit. Primo probat conclusionem: Secundo remouet quoddam dubium.

Probatur ergo primo conclusio, sic. Diuina bonitas sine alijs esse potest, imo nec per alia ei aliquid accrescit. ergo nulla est necessitas, quod alia velit, ex eo quod vult suam bonitatem. probatur consequentia, quia voluntas non fertur necessario in ea, quæ ad

finem sunt, si finis sine his esse possit, probatur ex actione medicinali circa infirmum, voluntas autem diuina est aliorum, vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis. ergo &c.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod cum finis sit tota ratio volendi id quod est ad finem, vt ad finem ordinatur, tunc tñ sub eadem necessitate volentis & finis, & id quod est ad finem, cadit, quod inter finem, & id quod est ad finem, necessaria est habitudo: hoc autem est, quod finis est, & haberi non potest sine illo, quod ad ipsum ordinatur, sicut nauis gium est necessarium ad transfratationem: ideo volens transfratari, necessario vult nauis gium. Quod autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest volens velle finem, & tñ non necessario velle id quod est ad finem: sicut volens sanari, non de necessitate vult eam medicinam sine qua esse potest.

Considerandum secundo, quod aliquid esse necessarium ad finem, dupliciter potest esse. Vno modo, quia finis absque illo simpliciter & absolute esse non potest, & tale est absolute necessarium ad finem. Alio modo, quia licet finis absque illo absolute esse possit, non potest tñ absque illo bene & complete esse, & tale dicitur necessarium, non absolute, sed ad bene esse, & ad completam perfectionem finis. Primo modo, dicimus cibum esse necessarium animali ad vitam conseruationem.

Secundo vero modo, dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum est necessarium ad diuinam bonitatem, neque (inquã) quantum ad esse simpliciter, neque quantum ad bene esse: ideo dixit S. Tho. quod diuina bonitas sine alijs esse potest, & per alia nihil ei accrescit. Sed circa hanc rationem, dubium occurrit. Nam si voluntas diuina est aliorum, vt ordinatorum ad suam bonitatem, vt hic dicitur, sequitur quod velit alia per bonitatem suam, tanquam per finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem, nisi simul volens ad finem, velit quod per finem vult. ergo non potest Deus velle suam bonitatem, nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur, quod Deus alia a se de necessitate velit.

Respondetur, quod finis dupliciter potest considerari. Vno modo quantum ad entitatem suam absolute, ex qua habet, vt per se desideretur aut ametur alio modo, vt comparatur ad id quod est ad finem, in ratione causæ finalis, & sic voluntas potest dupliciter velle finem: vno modo absolute, volendo eius perfectionem per se alio modo volendo ipsum sub ratione causæ finalis aliorum. Cum ergo inquit S. Tho. quod nulla est necessitas, quod Deus alia velit, ex eo quod vult suam bonitatem, intendit de volitione suæ bonitatis absolute, in quantum diuina bonitas est, non autem in quantum causâ finalitatem finis exercet. Cum hoc tñ fiat, quod volendo ipsam bonitatem sub ratione causæ finalis, & vt vult alia, tanquam in ipsam ordinata, de necessitate volendo suam bonitatem, velit alia a se: sed ista est necessitas ex suppositione, hoc;

Super Cap. 81.

Via autem ex his posset alicui videri, quod etiam alia Deus ex necessitate vellet, cum alia velit, volendo suam bonitatem, ideo secundo loco ostendit S. Tho. quod voluntas Dei, non est aliorum a se ex necessitate. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit veritatem conclusionis: Secundo ad quasdam obiectiones respondet.

hoc qd supponitur Deum velle alia a se propter bonitatem sua...

Secundo. Potest Deus velle non esse quancumq; creaturam...

rationem no potest velle non esse, quo non existente, tollit...

Deo. ergo & Deus potest quicquid aliam rem prater se velle non esse...

bonum intellectum sic obiectum voluntatis, cuiuslibet concepti per intellectum...

4 Item sapientis voluntas, ex hoc, qd est de causa, est de effectu...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Lib. 2. ca. 23.

Sed circa ipsum rationis processum occurrit dubium. Possent enim aliquis dicere...

Respondetur, qd necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas...

5 Item amplius. Res procedunt a Deo, sicut artificia ab artifice...

Est ergo considerandum, quare Deus alia a se ex necessitate sciat...

Quod n. intelliges intelligat aliquid, ex hoc est, quod intellectus habet quodam modo...

non erit necessario volita, nisi supposita dispositione diuini intellectus...

Quarto. Sapientis voluntas ex hoc, qd est de causa, est de effectu...

Circa illam propositionem, Sapientis voluntas, ex hoc, qd est de causa...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Aduertendum, qd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest...

Cap.

Cap.

Cap.

Cap.

Cap.

Cap.

que est quaedam participata similitudo suae causae, licet non secundum eandem rationem causalitatis.

Quantum ad secundum, remouet S. Tho. dubium quoddam. Videtur n. qd Deus velit alia a se de necessitate...

Respondetur, qd necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas...

Respondetur, qd necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas...

Respondetur, qd necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas...



Videntur tamen sequi inuenientia, si Deus ea quae vult, non ex necessitate...

Circa hanc responsionem, dupliciter dubitatur. Primo, quia non videtur vera esse differentia...

Ad primum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad secundum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad tertium dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad quartum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

dinatum ad finem, in quantum omne bonum aut est propter se appetibile...

Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa...

Adhuc. Si ens in potentia in quantum huiusmodi naturae moueri, quia quod potest esse...

Prater. Si naturale est Deo, aliquid circa causata sua velle, necessarium est...

Idem tamen sequi inuenientia, si Deus ea quae vult, non ex necessitate...

Circa hanc responsionem, dupliciter dubitatur. Primo, quia non videtur vera esse differentia...

Ad primum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad secundum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad tertium dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad quartum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Ad quintum dicitur, qd loquitur S. Tho. de modo rei in seipso...

Cap. 16.

Super Cap. 82.



Ontra dictam conclusionem arguunt quidam. Tum quia sequitur ex ea, quod voluntas Dei sit ad vtrumlibet...

Sed ad primum horum responderi potest. Vno modo ex parte sui alio modo ex parte eius...

Circa istam responsionem aduertendum, qd voluntatem diuinam esse ad vtrumlibet respectu aliorum a Deo...

Circa istam responsionem aduertendum, qd voluntatem diuinam esse ad vtrumlibet respectu aliorum a Deo...

sicut similitudo alicuius rei ad album, est naturalis rei, quæ naturaliter est alba, non autem rei quæ per artem fit alba, licet similitudo ad albedinem naturaliter consequatur: unde potest habitudo dupliciter dici naturalis, aut scilicet secundum quod ad rem quæ refertur comparatur, aut secundum quod comparatur ad fundamentum.

Primo modo, ad hoc ut habitudo sit naturalis, necesse est ut eius fundamentum naturale sit rei quæ refertur, non autem secundum modo: habitudo ergo voluntatis diuinæ ad uoluntatem, si comparatur ad ipsam uoluntatem diuinam, non est naturalis, quia fundamentum eius, ut scilicet, non est naturale, sed uoluntariū, scilicet, ipse actus uolendi, ut terminatus ad uoluntatem, licet enim uelle diuinum, sit in se necessarium, quod tamen ad creaturas terminatur, est uoluntarium & liberum, si autem comparatur ad fundamentum suum, scilicet, ad actum uolendi terminatum ad creaturas, ut ad obiecta secundaria, sic est naturalis, & potest dici naturalis uoluntati diuinæ ex suppositione: supposito enim quod uelle creaturas, necessario habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic Sanctus Thomas de ista habitudine, ut ad uoluntatem absolute comparatur, non autem ut comparatur ad actum uolendi creaturas, aut ad uoluntatem, ut existentem sub tali actu.

Cap. præc.

Quod Deus uult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis. Cap. 83.

X his autem haberi potest, quod licet Deus circa causata nihil necessario uelit absolute, uult tamen aliquid necessario ex conditione, uel suppositione.

Ostensum est enim, diuinam uoluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest post modum non inesse: hoc uero moueri dicimus, quod aliter se habet nunc & prius. si igitur diuina uoluntas est immutabilis, po-

Super Cap. 83.

Quoniam egit S. Tho. de necessitate absoluta diuinæ uoluntatis, nunc agit de necessitate conditionata. Circa hoc autem duo facit. primo ostendit, quomodo respectu aliquorum est necessaria; secundo, deducit duo corollaria.

Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem. Licet Deus circa causata nihil necessario uelit absolute, uult tamen aliquid necessario ex conditione, uel suppositione.

Pro huius notitia, considerandum est ex doctrina S. Tho. prima parte, q. 19, art. 3. Et de Veri. q. 23, art. 4, ad 1. quod necessarium absolute, dicitur propter necessariam habitudinem terminorum adinuicem, sicut hominem esse animal, necessarium uero ex suppositione, quod non est ex se necessarium, sed solum post alio, sicut Sorrem currissse, supposito quod currerit.

Circa quam distinctionem aduertendum, quod sicut aliquid dicitur possibile, aut ratione alicuius potentie existentis in re, aut propter non repugnantiam terminorum, ita necessarium potest dici, aut ratione necessitatis cuiusdam existentis in re (necessitas enim est rei conditio) aut ratione necessitatis habitudinis terminorum: sed sicut possibile ratione alicuius potentie existentis in re, includit logicam possibilitatem (si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat) ita necessarium ratione necessitatis existentis in re, includit necessarium logicum. Si enim res habet ex natura sua ut sit talis necessario, oportet ut illud ad ipsam habeat necessariam habitudinem, ita quod eius remotio sit impossibilis, & si hoc habet non quidem ratione sue nature absolute, sed ex aliqua conditione addita, necesse est, ut illud habeat ad ipsam necessariam habitudinem, posita tali conditione, unde tunc dicitur simpliciter necessarium & absolute, quando prædicatum habet necessariam habitudinem ad subiectum, sicut suam naturam consideratum, quod est terminus habere necessariam habitudinem ad alios formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur, quod prædicatum ad subiectum, secundum sui naturam consideratum necessariam habitudinem non habet, licet illam habeat, ut sub aliqua conditione consideratur.

Probatur itaque conclusio, primo sic. Diuina uoluntas est immutabilis: ergo postquam aliquid uelit, necesse est ex suppositione eam sic uelle, probat consequentia, quia in quolibet immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse, quod moueri dicimus, quod aliter se habet nunc & prius.

Aduerte, quod immutabilis non requiritur ad omne necessarium ex suppositione, quia dum Sorres sederet, necesse est ipsum sedere: & tamen potest Sorres mutari, de sedente in non sedentem, sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione, quia necessitas immutabilitatis tantum, est etiam necessitas ex suppositione, sicut omne interius includit in sua ratione superius, ut aliis diximus.

Circa istam rationem dubium occurrit. Nam, licet in re immutabili, si semel est aliquid reale, illud postmodum non potest non inesse: non tamen si est aliquid rationis, non potest postmodum non inesse. Nam constat, quod aliquid quando in Deo fuit respectus actualiter creatantis uniuersum,

nunc autem non est respectus huiusmodi in Deo, præsertim secundum ponentes creationem a conseruatione distinguunt. Sed quum dico, Deus uult hanc creaturam, dico actum diuinæ uoluntatis cum habitudine rationis ad creaturam, & si desineret uelle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus uoluntatis qui est ipsa diuina essentia: sicut postquam Deus creauit uniuersum, desit habitudo rationis ad uniuersum, non autem ipsa substantia actus creandi, ergo cum immutabilitate Dei stat, quod desinat uelle quod semel uoluit, ergo male arguitur ex diuina immutabilitate, quod si Deus aliquid uelit, illud necessario ex suppositione uelit. Respondetur, & dicitur primo, quod utique ex sola desitione respectus rationis in Deo, non dicitur Deus mutari, quia ens rationis nihil, quantum homo ponit in Deo. Dicitur secundo, quod propositio S. Tho. a dicta, intelligit de ente reali, & ratio procedit, quod si Deus posset non uelle quod uult, non tantum cessaret respectus rationis, sed etiam ipse actus uolendi, & sic sequeretur Deum realiter mutari. Unde negatur minor, quo ad secundam partem. Quod autem probatur a simili, de creatione, dico quod non est eadem ratio de creatione & uolitione. Nam quum creatio habeat modum actionis transeuntis, relatio quæ creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coexistit in creationis termino, ideo per solam mutationem termini ab illa dispositione quæ in termino coexistit, desinit ipsa relatio, etiam nulla mutatione facta ex parte actus. Quum primum enim desinit res accipere esse de nouo, sicut quod formaliter terminabat relationem creationis, ipsa relatio desinit esse. Ad uariationem enim relationis sufficit variatio alterius extremi. Uolitione autem est actio immanens, & relatio quæ ipsam concomitatur, in quantum homo non coexistit in termino uolitionis aliquam realem dispositionem quæ remoueri possit, ideo desinere non potest, nisi propter desitionem actus in quo fundatur. propterea si Deus uolens desinat habere habitudinem uolentis ad id quod uolebat, necesse est, ut & ipse actus uolendi desinat. Quod cum impossibile sit propter Dei immutabilitatem, ut actus diuinæ uolitionis desinat, ideo etiam impossibile est, ut Deus desinat uelle quod semel uoluit. Et sic constat, quod optime ex immutabilitate diuina arguit S. Th. Deum ex necessitate suppositionis uelle quodcumque uult.

Deum uelle aliquid causatum, est æternum, ergo &c. probatur antecedens, quia sicut esse Dei, ita & uelle eius æternitate mensuratur, probatur consequentia, quia omne æternum est necessarium, aut simpliciter, aut ex suppositione, cum scilicet, mutari non possit.

Tertio.

Deus non potest modo non uelle quod ponit uoluisse, quia non potest mutari sua uoluntas. ergo nunquam potuit non uelle quicquid uoluit: quia quicquid Deus potuit, potest, cum uirtus eius non minuat: sicut nec eius essentia, ergo necessarium est ex suppositione eum uoluisse, quicquid uoluit: non autem est necessarium absolute. sed possibile modo prædicto in præcedenti cap. scilicet possibile litate logica.

Aduerte, quod cum dicimus Deum non potuisse non uelle quod uoluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separata, nuncquam enim in Deo fuit potentia: ut nollet quod ab æterno non uoluit, rone perfectæ actualitatis & immutabilitatis sui. Si namque intelligitur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo non uoluisse aliquid in sensu diuino, immo semper est uerum dicere, Deus potest non uelle hoc, ostendit se aliquo quod uelit, quod semper est uerum quod prædicatum non habet repugnantiam ad subiectum, & actus diuinæ uoluntatis nunquam transit in præteritum, unde non est contradictio cum inquit, quod Deus nunc quæ potuit non uelle quicquid uult: & cum inferius inquit, quod est possibile Deum uoluisse & non uelle quicquid uoluit & uult: primo enim loquitur de possibili dicto ab aliqua potentia separata ab actu: secundum autem de possibili logico. Unde & illa propositio, Quicquid Deus potuit, potest, intelligenda est de possibili dicto ab aliqua potentia actu: ad quodcumque enim se potuit extendere uirtus diuina, ad idem etiam numero se potest extendere, cum uirtus eius non minuat. Possit etiam intelligi de potentia logica, quæ uidelicet quod non repugnat Deo absolute, neque etiam nunc repugnat, licet ex suppositione repugnet.

Quod uoluntas Dei non est impossibile secundum se. Cap. 84.

X hoc igitur apparet, quod uoluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

Huiusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum, excludit hominis rationem. Si igitur necessario uult ea quæ requiruntur ad hoc, quod supponitur uelle, impossibile est eum uelle ea quæ

ergo non potest uelle impossibilia simpliciter, probat prima consequentia, quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum, excludit hominis rationem. Secunda patet, quia impossibilia simpliciter sunt, quæ in seipsis repugnantiam habent. Secundum, Deus non potest uelle quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi, ergo non potest uelle quod affirmatio & negatio sint simul uera, ergo &c. Antecedens probatur, quia Deus uolendo suum esse, uult omnia alia in quantum habent similitudinem eius, secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, in quantum talis in eo similitudo diuini esse seruari non potest, ergo &c. prima etiam consequentia probatur, quia rationi entis repugnat, quod aliquid sit simul ens & non ens: sicut rationi hominis in quantum est homo, repugnat quod sit irrationale, uel ita quoque consequentia patet, quia in omni per se impossibili, includitur affirmationem & negationem esse simul uera.

Circa antecedens huius rationis considerandum, quod aliquid potest repugnare rationi entis uno modo, alio uero modo non repugnare: sicut cæcitas in quantum negatio uisus repugnat enti, rone uero substrati non repugnat enti, imo dicit ens, scilicet oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub uoluntate ex ea parte qua enti repugnat, quia tale non participat ratione obiecti uoluntatis, quæ est ratio boni fundata in esse. rone uero esse alicuius adiuncti potest cadere sub uoluntate, ut dictum est supra de ens, quod negatio concomitatur. Addidit itaque S. Tho. in antecedente, in quantum homo, ut præseruaret se a non ente in quantum coniungitur enti, quia sic potest sub uoluntate cadere.

Volens aliquid, necessario uult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, uel propter ignorantiam, uel propter passionem abducentem a recta ratione, quod est ad finem. sed neutrum de Deo dici potest: ergo si Deus uolendo se uult alia, necesse est, ut uelit omne quod ad uolendum de necessitate requiritur: sicut supposito quod uelit hominem esse, necesse est ut uelit animam rationalem esse.

Super. cap. 84.



Prædictis rationibus deductis S. Tho. duo corollaria, quorum primum est, Voluntas Dei non potest esse eorum quæ sunt impossibilia. Pro qua aduertendum, quod sicut necessarium est duplex, scilicet ex se & absolute, & ratione alterius, sive ex suppositione, ita duplex est impossibile. Impossibile ex se sive simpliciter, & absolute dicitur, quum prædicatum repugnat subiecto secundum suam naturam considerato, sicut hominem esse irrationalem est impossibile, & asinum esse rationale impossibile. Ratione alterius, est, quod secundum se quidem possibile est, sed ratione alicuius adiuncti est impossibile, quia uide licet prædicatum repugnat alicui conditioni adiunctæ subiecto, sicut Sorrem non sedere, est quidem absolute possibile, sed quod uolens absolute possibile, sed postquam sedeat, impossibile pro tunc est, ut non sedeat. Loquitur ergo hic S. Tho. de illis impossibilitatibus, in quibus prædicatum absolute repugnat subiecto, ideo dicitur, quod uoluntas diuina non est impossibile secundum se, id est, non est eorum quæ ex sua ratione sunt impossibilia.

Cap. 75.

Item, sicut supra ostensum est, Deus uolendo suum esse, quod est sua bonitas, uult omnia alia in quantum habent similitudinem: secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum huiusmodi non potest in eo seruari similitudo primi esse, scilicet diuini, quod est fons essendi. non potest igitur Deus uelle aliquid quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi, sicut autem rationi hominis in quantum est homo, repugnat esse irrationale: ita rationi entis, in quantum huiusmodi repugnat, quod aliquid sit simul ens & non ens.

non potest igitur Deus uelle, quod affirmatio & negatio sint simul uera. hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. uoluntas igitur Dei non potest per se esse impossibile.

Amplius, Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in uoluntate: sed ea quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnant, nisi forte per er-

ergo non potest uelle impossibilia simpliciter, probat prima consequentia, quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum, excludit hominis rationem. Secunda patet, quia impossibilia simpliciter sunt, quæ in seipsis repugnantiam habent. Secundum, Deus non potest uelle quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi, ergo non potest uelle quod affirmatio & negatio sint simul uera, ergo &c. Antecedens probatur, quia Deus uolendo suum esse, uult omnia alia in quantum habent similitudinem eius, secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, in quantum talis in eo similitudo diuini esse seruari non potest, ergo &c. prima etiam consequentia probatur, quia rationi entis repugnat, quod aliquid sit simul ens & non ens: sicut rationi hominis in quantum est homo, repugnat quod sit irrationale, uel ita quoque consequentia patet, quia in omni per se impossibili, includitur affirmationem & negationem esse simul uera.

Circa antecedens huius rationis considerandum, quod aliquid potest repugnare rationi entis uno modo, alio uero modo non repugnare: sicut cæcitas in quantum negatio uisus repugnat enti, rone uero substrati non repugnat enti, imo dicit ens, scilicet oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub uoluntate ex ea parte qua enti repugnat, quia tale non participat ratione obiecti uoluntatis, quæ est ratio boni fundata in esse. rone uero esse alicuius adiuncti potest cadere sub uoluntate, ut dictum est supra de ens, quod negatio concomitatur. Addidit itaque S. Tho. in antecedente, in quantum homo, ut præseruaret se a non ente in quantum coniungitur enti, quia sic potest sub uoluntate cadere.

Volens aliquid, necessario uult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, uel propter ignorantiam, uel propter passionem abducentem a recta ratione, quod est ad finem. sed neutrum de Deo dici potest: ergo si Deus uolendo se uult alia, necesse est, ut uelit omne quod ad uolendum de necessitate requiritur: sicut supposito quod uelit hominem esse, necesse est ut uelit animam rationalem esse.

Volens aliquid, necessario uult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte eius, uel propter ignorantiam, uel propter passionem abducentem a recta ratione, quod est ad finem. sed neutrum de Deo dici potest: ergo si Deus uolendo se uult alia, necesse est, ut uelit omne quod ad uolendum de necessitate requiritur: sicut supposito quod uelit hominem esse, necesse est ut uelit animam rationalem esse.

Tho. cont. Gent. M. Tertio.

TERTIO, Quae sunt in se impossibilia, no cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis reru proprietate: quod de Deo dicitur non potest, ergo &c. patet consequentia, quia bonu intellectu est uoluntatis obiectu.

¶ Aduertendum hic, quod sicut bonum est obiectum per se uoluntatis, & no potest malum sub uoluntate cadere nisi sub ratione boni, in quantum uidelicet, apparet bonum, ita uerum est per se obiectu intellectus, saluum uero intellectu cadere non potest, nisi uerum appareat, quod a intellectu concipitur de re, ipsi rei attribuitur, in quantum apprehendit illud tamquam aliquid rei, & illi conformem se esse iudicat, illud de re intelligendo: unde accidit ipsi ut saluum apprehendat, in quantum iudicat rei conuenire, & conforme esse, quod rei, aut non repugnat, aut conuenit. propter hoc bene inquit Sanctus Thome, impossibilia secundum se intellectu capi non posse, nisi per errorem ignorantis reru proprietates: quia uidelicet, ex tali ignorantia prouenire potest, ut iudicet uerum esse, quod est falsum: quae ignorantia si remoueatur, no potest intellectus rei attribuire quod sibi repugnat, & sic non potest apprehendere impossibile.

¶ Adhuc, Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem: sed impossibilia sunt, quae non possunt esse, ergo non possunt esse bona: ergo nec uolita a Deo, qui no uult nisi ea quae sunt, uel possunt esse bona.

Quod diuina uoluntas non tollit contingentiam a rebus.

Cap. 85.

X predictis autem haberi potest, quod diuina uoluntas contingetiam non tollit.

Super Cap. 85.

Secundum corollarium est, Diuina uoluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

PROBATVR primo, Deus uult aliquas res esse contingentes, ergo eius uoluntas non tollit contingentiam a rebus, probatur antecedens, quia Deus uult omnia pertinentia ad rem, aliquibus autem rebus secundum modum suae naturae conuenit, quod sunt contingentes, non autem necessariae, probatur quoque consequentia, quia efficacia diuina uoluntatis exigit, ut res hoc modo sit, quo Deo uult eam esse: sicut & in naturalibus, quum uirtus agentis est fortis, assimilatur sibi suum effectum, & quantum ad speciem, & quantum ad accidentia.

¶ Aduertendum ex doctrina S. Thome 6. Metaphys. Lect. 3. quod aliter se habet Deus ad contingentia & necessaria, & aliter ad causas. Nam Deus, quia est causa entis, in quantum est ens, ideo etiam causa est omnium accidentium entis, in quantum est ens, inter quae est necessarium & contingens: unde quae uoluit necessaria esse, iis dedit causas necessarias: quae autem uoluit esse contingentia, illis dedit causas contingentes. Aliae autem cause sunt cause quidem quod effectus earum sint, non autem quod necessarius sit, aut contingens: sed illos secundum legem necessitatis, aut contingentia a superiori causa instituit, producantur, unde sequitur in aliquibus aliis causis, quod posita causa, ponitur necessario eius effectus absolute. in causa autem diuina, siue eius uoluntate, sequitur, quod posita diuina uoluntate, necessario est effectus de necessitate, uel contingenter secundum eius dispositionem. propter hoc dixit S. Thomas hic, quod ex efficacia diuina uoluntatis prouenit, quod effectus sit necessario aut contingenter sicut uult: quia uidelicet, illi subditus in quantum ens, & per consequens, omnis dispositio entis.

SCILICET, Completo uniuersi exigit, ut sint quaedam contingentia, ergo &c. patet antecedens, quia alius non omnes gradus entium in uniuerso continerentur, consequentia uero probatur, quia principalis Deus uult bonu uniuersitatis suorum effectum, quam aliquod bonum particulare, cum in eo completior inueniatur suae bonitatis similitudo.

Sed uidetur hae ratio non concludere: secundum enim doctrinam S. Thome, Deus potest plures species aducere quam sint productae & perfectiores, sed quaelibet species dicit unum gradum entis: ergo uniuerso deficiunt multi gradus entium, ergo non est inconueniens aliquem gradum entis in uniuerso non contineri: cuius oppositu hic tenet.

Respondetur, quod duplex est gradus entis, aliquis scilicet, transcendens & communis: aliquis uero particularis. Necessarium & contingens sunt gradus communes & transcendentes, tamquam consequentes ens in quantum ens, ut inquit S. Thome 6. Metaphys. quia omne ens, aut est necessarium, aut contingens: quaelibet autem natura & species dicit gradum particularem. Ad perfectionem ergo uniuersi exigitur, ut in ipso contineantur oes gradus communes & transcendentes: & de istis loquitur S. Thome non autem ut contineantur in ipso oes gradus particulares possibiles esse.

¶ Et est confirmatio praecedentis rationis. Ordo uniuersi exigit esse aliquas causas variabiles: ergo & aliquos effectus contingentes, ergo &c. probatur antecedens, quia corpora sunt de perfectione uniuersi, quae non mouent nisi mota prima quoque consequentia probatur, quia causa variabilis effectus contingentes sequuntur, cum effectus non possit esse firmiter esse quam sua causa: uel ita patet, quia Deus uult bonum uniuersi, quod consistit in quodam ordine. ¶ Circa illam propositionem, A causa variabili effectus contingentes sequuntur, & eius probationem, dubitatur tripliciter. Primo, quia uariatio effectus contingentes attenditur secundum esse: uariatio autem corporum hic assignata, est uariatio secundum situm, modo, non oportet ut a causa variabili secundum situm proueniat effectus variabilis secundum esse, quia non sequitur, si effectus sit inuariabilis secundum esse, quod sit firmiter esse quam sua causa, quia potest uariari secundum situm, sicut & sua causa, & potest causa variabilis secundum situm, esse inuariabilis secundum esse, sicut corpora caelestia. Ergo non oportet ut effectus cause uariabilis illo modo, sit contingens. Secundo, quia a corporibus caelestibus motis, causatur defectus solis, qui tamen non est contingens, sed necessarius. Tertio, quia Aristoteles 3. Physicorum, & 1. de Generatione, ponit unum motum regularem ad saluandam perpetuitatem generationis, perpetuum autem non est contingens, sed necessarium, maxime apud Aristotelem, ergo &c.

¶ Ad euidenciam primi dubii considerandum, quod ut habetur a S. Thome 6. Metaphys. loco praallegato, causa quae per motum agit, requirit determinatam materiam & dispositam: & quia contingit aliquando materiam indispotitam esse, ideo uirtus talis agentis non consequitur suum effectum, & propterea, a causa variabili, sequitur effectus contingens, ille inquam, qui ab ea ut uariationi substat, procedit. in tali autem progressu quae est conditio cause & effectus, quia sicut causa potest per indispotionem materiam impediri, ne producat, ita effectus impeditur potest, ne producat, quia esse causa, ut causat, est producere (ab hoc enim habet formaliter, ut sit actu causans) & produci est esse effectus, ut actu producitur, (quam producit formaliter productione) ideo effectus in hoc ordine, non est inferioris esse quam sua causa.

¶ Ad dubium ergo dicitur, quod uariatio cause assignata hic, intelligitur non solum secundum locum aut situm, sed etiam secundum esse ipsius ut actualiter causat, modo praeposito, a causa enim hoc modo uariabilis, quae scilicet, potest producere, & potest impediri ne producat, prouenit effectus uariabilis secundum esse, qui si produci potest & non produci: & per consequens contingens est. Potest secundo, propositio hae exponi, quod a causa

a causa uariabili secundum esse accidentale, quae est uariatio secundum situm tantum, oportet ut proueniat uariatio secundum esse substantiale effectus, quando uariatio cause est necessaria conditio agentis, aut ratio agendi esse substantiale effectus, non debet enim effectus, secundum quod a causa procedit, esse firmiter esse, quam causa secundum suam rationem agendi: & ideo si effectus secundum esse substantiale producat a causa agente secundum quod substantiale uariationi, oportet ut esse uariabile a tali causa recipiat. Unde minor assumptio est falsa, & cum probatur, quia non sequitur, si sit effectus inuariabilis secundum esse, quod sit firmiter esse quam sua causa, negatur hoc, immo sequitur, quia effectus a tali causa procedit, non tantum secundum motum localem, sed etiam secundum esse substantiale: quod si esset inuariabile, effectus ut effectus, esset firmiter esse quam sua causa, ut causa est.

¶ Ad secundum dubium respondetur, quod motus caeli non est absolute causa defectus solis, sed interiacentia lunae inter solem & aspectum nostrum, quae quidem prouenit planetis in certo situ existentibus: & quae per motum caeli, planetarum ad eum situm perueniunt, ideo potest dici motus caeli esse aliquo modo causa talis defectus, supposito (inquam) quod sint planetarum in sitibus non aptis ad illum effectum, absolute autem non est causa, quia etiam si corpora caelestia starent, posset esse talis defectus solis, planetis in dispositione conuenienti existentibus. & sic causa variabilis ut uariabilis, non est causa illius effectus. Possit secundo dici, quod defectus solis, est effectus in sui natura contingens, cum possit non esse, immo de facto quandoque sit, quandoque non sit, licet sit necessarius in ordine ad causam, quia uidelicet posita sua causa, non potest non esse. Sed quia non uidetur loci hoc loco Sanctus Thomas de contingentia effectus in se ut res est, sed ut effectus est, & in ordine ad causam, ideo potest tertio dici conformiter ad responsonem primi dubii, quod causa defectus solis est causa inuariabilis in ratione cause, quia nunquam impeditur potest ab eius productione: ideo effectus in ratione effectus, est etiam in uariabilis, quia non potest non produci posita causa. Et si dicitur, quod omne agens per motum, est uariabile hoc modo in ratione cause, dicitur quod hoc est uerum de agente per transmutationem materiam, non autem de agente per delationem necessariam corporum ad determinatum situm, quo modo caelum dicitur esse suo motu posse dici causam defectus solis.

¶ Ad tertium dicitur, quod in motu primi mobilis sunt duo, scilicet ipsa situs uariatio secundum partes, & uniformitas motus ac perpetuitas generationis ergo perpetuitas prouenit a motu caeli, non ratione uariationis absolute, sed ratione uniformitatis & perpetuitatis talis uariationis. sicut enim alternatio generationis & corruptionis reducit tamquam in causam in alternationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas eius reducit sicut in causam, in perpetuitate illius alternationis. Unde ratio in oppositu non concludit. effectus enim qui a causa uariabili in quantum uariabilis est, prouenit, est contingens: non autem ille qui prouenit ab ipsa in quantum uniformitatem habet & perpetuitatem in tali uariatione, potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicet in perpetuitate uariationis, sicut patet in motu quo corpora caelestia inferiora a primo mobili mouentur, & hoc modo accepti Aristoteli, necessitatem generationis & corruptionis perpetuae, esse a motu uniformi primi mobilis.

¶ QUAERITUR, Deus uult aliquid in creatura non necessitate absolute, sed suppositionis, ergo ex uoluntate diuina non potest concludi in rebus necessitas absolute, ergo ex ea non tollitur contingentia, probatur prima consequentia, quia necessitas

ex suppositione in causa, non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Secunda etiam patet, quia sola necessitas absolute excludit contingentiam a rebus. Non sequitur itaque, si Deus aliquid uult, quod illud de necessitate eueniat, sed quod haec conditionalis sit uera & necessaria, si Deus aliquid uult, illud erit, conueniens tamen non erit necessarium.

¶ Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod contingentia & necessitas absolute, inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus, ideo eadem rei conuenire non possunt. est enim contingentia se & absolute potest non esse: necessarium autem, quod non potest non esse, unde ubique ponitur necessitas absolute, oportet omnino contingentiam remoueri. necessitas autem ex suppositione non repugnat contingentiae, dicitur enim ex suppositione necessarium, quod non potest non esse, facta aliqua suppositione: modo, non opponuntur posse absolute & secundum se non esse, & non posse non esse facta aliqua suppositione: sicut absolute Sortes potest non moueri: posito autem quod currat, non potest non moueri, unde ex hoc quod ponitur aliquid necessarium ex suppositione, non oportet ab eo remoueri contingentiam, & ita cum ex eo quod Deus aliquid uelit, necesse sit ex suppositione tantum quod illud sit, quia non sunt simul, quod Deus uelit illud euenire, & non eueniat, non autem absolute: non oportet ex uoluntate Dei a rebus contingentiam tollere.

¶ Circa illam propositionem, Non sequitur si Deus aliquid uelit, quod illud de necessitate eueniat: aduerte, quod licet ex necessitate, potest se tenere ex parte conditionalis & consequentiae, & potest teneri ex parte consequentis: primo modo sensus est, quod illa condicionalis non est necessaria, si Deus aliquid uelit euenire, illud eueniet: & tunc falsa est propositio: immo dicit S. Thomas ipsam conditionalem esse necessariam. Nam oppositum consequentis non stat cum antecedente, propter efficaciam diuina uoluntatis. Secundo modo sensus est, quod consequens, illud, hoc eueniet, non est in se necessarium absolute: & sic sensus est uerus, & hic intentus a S. Thome. Non enim ex eo, quod Deus uult Antichristu fore, sequitur quod hoc absolute sit necessarium, Antichristus erit.

¶ Aduertendum etiam, quod hoc est intelligendum de actu uoluntatis, ut terminari ponitur ad rem uoluntate absolute: non autem si modus necessitatis ponatur uoluntatis. Licet enim non sequatur, Deus uult eclypsim solis euenire, ergo necessario eueniet: quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione, omne quod uult Deus euenire, necessario eueniet: bene tamen sequitur, Deus uult eclypsim necessario euenire: ergo necessario eueniet.

¶ Sed dubium difficillimum occurrit. Admissio enim quod ex uoluntate Dei non sequatur necessitas absolute in rebus, immo cum hoc quod res est uolita a Deo, ipsa res maneat in se contingens, sit tamen necessaria ex suppositione: uidetur quod saltem consequens sit inuitabile & immutabile, & consequenter, quod uoluntas diuina talem necessitatem rebus uolitis imponat, quae & liberum arbitrium, & omne consilium tollat. Quando enim aliquid necessario dependet ex aliquo antecedente, si antecedens sit inuitabile, & consequens immutabile & inuitabile erit: & idcirco fatu est conari ut non eueniat: sicut si Sortes non posset mutari a cursu, nec etiam mutari posset a motu: & fatuum esset uelle conari, ut Sortes non moueatur, si non potest a cursu cessare, quum ergo diuina uoluntas sit immutabilis, sequitur quod uoluntate a Deo immutabile sit, & inuitabile: & per consequens fatuum est sollicitum esse ad prosequendum quod Deus uult non esse, aut conari ad oppositum eius quod uult futurum esse: & sic tollitur omnis humana sollicitudo.

Thom. cont. Gent. M 3 Ad

Idem. p. p. q. 19. ar. 8.

Veri. ar. 4. & p. 1. d. 1. p. 2. ar. 2.

Cap.

Text. 15.

D. 803.

6. Metaph. Lect. 3.

11. Metaph. text. 51.

D. 324.

Cap. 83.

¶ Ad euidenciam huius dubii, considerandum ex doctrina S. Thomae, prima parte quæst. 19. arti. 8. Et quæst. 22. arti. 4. ad primum, Et 6. Metaphy. quod cum Deus suprema causa sit, cui omnes alie causæ & necessariæ & contingentes subiectuntur, secundum quod disponit, ut aliquid eueniat, ita disponit quomodo debeat euenire, & quibus ex causis illa. n. quæ uult necessario & infallibiliter euenire, uult per causas necessarias euenire & infallibiles. ea autem quæ uult fallibiliter & contingenter euenire, uult euenire mediatis aliis causis contingentibus & fallibilibus, sicut segetum copiam mediante aratione terræ, & feminum iactu. Unde quia effectus ab omnibus suis causis dependet: si causa secunda non ponatur, effectus non sequitur: propterea si debeat sequi effectus a Deo uolitus, mediantibus aliquibus causis, oportet ut illæ causæ ponantur, quia statutum est, ut illis tantum median- tibus eueniat. Factum enim esset qui uellet segetes, & agrum noller arare, noller- que terræ mandare semina: aut qui fructus uellet, arbores autem plantari noller- aut qui uellet abfque sollicitudine locupletari ex mercatione. Dicitur ergo primo, quod diuina uoluntas nostram sollicitudinem non tollit, quia sic aliqua uult nobis prouenire, ut nostro studio, nostraque sollicitudine acquirantur, & contingenter eueniant: quod si non fiat, effectus non sequitur. Dicitur secundo, quod factum esset conari ad hoc, ut aliquid simul sit uoluntati a Deo, & tamen eius oppositum fiat: sicut quod Deus uelit mortem alicuius, & quod mors non eueniat, cum nullus efficaciam diuinæ uoluntatis possit impedire, non tamen est factum conari ad oppositum eius, quod Deus uult, puta ad uitam eius, cuius Deus uult mortem, quia Deus uult huius mortem prouenire a causa contingenti & impedi- bili. non est autem factum conari ad impedimentum illius cau- sæ, quæ absolute impediri potest, & per consequens ad opposi- tum effectum. Si autem instetur, quia licet causa mortis sit cau- sa, secundum se impediibilis, si tamen uult Deus illum effectum euenire per illam causam, ipsa de facto non impeditur propter efficaciam diuinæ uoluntatis. Dicitur, quod utique non impeditur, sed tamen quia uult Deus ut fallibiliter & impedi- biliter ab illa proueniat effectus, secundum se potest impediri: & ideo quod hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile, licet intentum non consequatur, illa enim propositio, Factum est conari ad oppositum eius, quod deus uult futurum esse, est quidem uera in sensu composito (sensus enim est, quod factum est conari ad hoc totum simul, quod aliquid sit uoluntati a deo, & illud non eueniat) est autem falsa in sensu diuiso, est enim sensus, quod accepto aliquo uolito a deo, puta morte Sor- tis, factum est conari ad eius oppositum. Hoc autem falsum est, quia ipsam mortem uult deus esse impediibiliter euenire, & per con- sequens, si conatur quis ad hoc ut non eueniat, non fatue ope- ratur, ut potest, ad impossibile laborans, imo conatur ad id quod potest non euenire, secundum se. Unde, si per infallibile & in- euitabile intelligatur id quod secundum se consideratum non po- test non euenire, negatur: quod si antecedens alicuius conditio-

¶ Idem. p. p. q. 19. ar. 5.

concludi in rebus creatis ne- cessitas absoluta. hæc autem excludit contingentiam. nam etiam contingentia ad utrum- libet redduntur ex suppositio- ne necessaria: sicut Sortem mo- ueri, si currit, est necessarium. diuina ergo uoluntas non ex- cludit a rebus uolitis contin- gentiam. non igitur sequitur, si Deus uult aliquid, quod sil- lud de necessitate eueniat, sed quod hæc condicionalis sit ue- ra & necessaria: si Deus ali- quid uult, illud erit. conse- quens tamen non oportet esse necessarium.

Quod diuina uoluntatis potest ratio assignari. Cap. 86.

Olligere autem ex præ- dictis possumus, quod diuinæ uoluntatis ra- tio assignari potest. 1. Finis enim est ratio uolen- di ea quæ sunt ad finem: Deus autem uult bonitatem suam, tamquam finem: oia autem alia uult, tamquam ea quæ sunt ad finem. sua igitur bonitas est ratio, quare uult alia, quæ sunt diuersa ab ipso. 2. Rursus, Bonum particula- re ordinatur ad bonum totius,

etiam necessaria sit inuitabile, & similiter quod uoluntas diuina omnibus rebus inuitabili- tatem imponat. Si autem intelligatur id quod non potest non euenire ex suppositione alicuius, cõceduntur omnia prædicta, sed negatur quod talis inuitabilitas tollat contingentiam & li- bertatem, ac consi- lium. Stant enim simul (ut superius est ostē- sum) necessitas ex suppositione, & con- tingentia ac libertas. Propterea inquit san- ctus Thom. de Veri. quæst. 23. ar. 5. ad ter- tium, quod quamuis ista sint incompossi- bilia, Deus uult ista saluari, & iste damna- tur: ista tamen sunt composibilia, Deus uult istum saluari, & iste potest damnari, cum diuina enim uoluntate fiat potentia efficiendi effectus, li- cet non possit cum ipsa, non esse effectus di- uinæ uoluntatis stare. Sic igitur procedere possumus in assignando diuinæ uolunta- tis rationem. Deus uult homi- nem habere rationem ad hoc, ut homo sit. uult autem homi- nem esse ad hoc, quod comple- tio uniuersi sit: uult autem bo- num uniuersi esse ad hoc, quod habeat bonitatem ipsius. Non tamen prædicta triplex ratio, secundum eandem habi- tudinem procedit. nam boni- tatis diuina, neque dependet a perfectione uniuersi, neque ex ea aliquid sibi accrescit, perfe- ctio autem uniuersi, licet ex ali- ratio uoluntatis hoc loco accipitur pro eo, quod habet rationem causæ, quare aliquid ad diuinam uoluntatem respectum uoliti habeat, ut patet cap. sequ. ubi enim uult esse uoluntatem per alterum, id propter quod alterum est uoliti, est sibi ratio & causa, propter quam est uoliti: sicut color dicitur ratio formalis, quia lapis habet ut sit uisibilis, & sub qua actualiter uidetur, quia ut dicitur, non habet terminare actum uisionis, nisi in quantum est coloratus, unde dicere, diuinæ uoluntatis esse aliquam ratio- nem, est dicere unum uoluntati a Deo esse alteri uolito ratio- nem formalem, quare sit uoluntati, & actum diuinæ uoluntatis terminat: quod est, Deum uelle unum propter alterum esse. P R O B A T U R itaque primo sic. Deus uult bonitatem suam, tamquam finem, omnia autem alia, tamquam ea quæ sunt ad finem, ergo &c. probatur consequentia, quia finis est ratio uolendi ea quæ sunt ad finem. ¶ Aduerte, quod eo modo aliquid est uoluntati, quo est bo- num, cum obiectum uoluntatis sit bonum. id autem quod ordi- natur ad finem, ut sic, non habet rationem bonitatis nisi ex fine. non enim medicina est aliquid bonum, ut ordinatur ad sanitatem, nisi ex ipsa sanitate ad quam ordinatur. Si enim ab ipsa remoueatur ordo ad sanitatem, iam non habet ratio- nem boni in genere sani. propter hoc non habet rationem uoliti & appetibilis, id quod ad finem ordinatur, in quantum hu- jusmodi, nisi ex fine principaliter uolito: & ideo dicitur, quod finis est ratio uolendi ea quæ sunt ad finem. Sicut enim uisus, aliquid est obiectum materiale, aliquid uero formale: ita & uoluntatis uolentis aliqua propter finem, materialiter uolita, sunt ipsa ordinata ad finem: ratio autem formalis ex qua habent, & sint uolita, est finis. ¶ Secundo, Bonum uniuersi est ratio, quare Deus uult unum- quodque bonum particulare, ergo &c. probatur antecedens, quia

Super Cap. 86.

Quoniam dicitur, quod diuinæ uoluntatis ratio assignari potest, et primo ex parte uoliti, secun- do, ex parte uoluntatis. Quantum ad primum duo facit. primo conclusionem probat: secundo eandem declarat. Conclusio est hæc, Diuinæ uoluntatis ratio potest assignari. ¶ Ad cuius euiden- tiam sciendum, quod

¶ Idem p. p. q. 19. ar. 5. de Veri. q. 6. ar. 2.

si aliqua cadunt sub diuina uoluntate, secundum quod se ha- bent in ordine boni, bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius sicut imperfectum ad perfectum. ¶ Tertio. Ratio quare uult Deus ea quæ requiruntur ad unum quodque, est ut sit illud ad quod requiritur, ergo &c. probatur antecedens, quia si Deus uult aliquid, necessario uult ea quæ ad ipsum requiruntur: quod autem aliis necessitatem impo- nit, est ratio quod illud sit, & per conse- quens, quod sit uolun- tum. Ex his conclusit S. Thom. quod in assignanda diuinæ uoluntatis ratione sic procedere possumus. Deus uult hominem habere rationem ad hoc ut homo sit, uult hominem esse ad hoc, ut completio uniuersi sit: uult bonum uniuersi esse ad hoc, quod habeat bonita- tem ipsius. S E C U N D O loco conclusionem de- clarat, declarando si- mul quomodo hæc ra- tiones uolendi in his tribus rationibus as- sumptis, diuersimode ratio uolendi sunt. Nam bonitas diui- na, quæ in prima ra- tione posita est pro- ratione uolendi uni- uersum, neque a per- fectione uniuersi de- pender, neque sibi ex ea aliquid accrescit. Perfectio autem uni- uersi quæ posita est in secunda ratione pro ratione uolendi bonum particulare, licet ex particulari- bus quibusdam bonis, quæ sunt essentialia partes uniuersi, de- pendere dependeat, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas pro decor accrescit, par- ticulare uero bonum, quod tertio loco pro ratione uolendi po- situm est, ex necessitate dependet, ex his quæ absolute ad ipsum requiruntur, licet & quædam propter melius habeat. Ex quibus concludit S. Tho. quod aliquando ratio diuinæ uoluntatis con- tinet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando neces- sitatem ex suppositione, necessitatem uero absolutam solum cum uult seipsum. Sensus istorum est, quod aliquando ratio uolendi est ratio uolendi aliquid, tamquam decens ipsi rationi: si- cut cum Deus uult uniuersum propter bonitatem diuinam, ali- quando autem est ratio uolendi aliquid, tamquam utile ad talem rationem, sicut cum Deus uult partes non essentialia uniuersi pro- pter ipsum uniuersum. aliquando uero est ratio uolendi aliquid, tamquam necessarium ad illam rationem, sicut quum Deus uult ea quæ absolute requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare. Si enim Deus aliquid uult, necesse est ut ea, quæ ad eius essentiam exiguntur, uelit.

Super Cap. 87.

Stensio, quod diuinæ uoluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc, non oportet eius aliquam causam ponere. Vbi ad- uertendum, quod aliud est dicere aliquid esse rationem diuinæ uoluntatis, & aliud ipsum esse aliquam causam. Cum enim dicimus, eius esse aliquam rationem, intelligitur ex parte uoliti esse aliquam causam, quæ respondetur ad interrogationem quæ queritur, quare hoc est uoluntati, & quare est ipsius uoliti cau- sa, ex qua habet, quod ad diuinam uoluntatem ordinem ha- beat: ratio enim uolendi ex parte uoliti se tenet, cum autem di-

mus, ipsius esse aliquam causam, ponitur ipsam actum uolun- tatis ab aliqua causa dependere: sicut quum dicimus cognitio- nis conclusionis in nobis causam esse cognitionem principio- rum, intelligimus ipsum actum, quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia, hoc autem impossibile est in Deo, ideo concedit quidam S. Thomae esse diuinæ uoluntatis aliquam rationem, aliquam autem esse eius cau- sam negat: probatur hæc ratione, Volun- tati causa uolendi est finis, sed finis diuinæ uoluntatis est sua bo- nitas, non autem ali- quid aliud, sed ipsa bonitas est etiam ip- sum suum uelle, sup- ple: ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus uolendi, quum nihil sit sui ipsius causa. Sub- iungit autem duo. Primum est, quod unum aliorum a Deo est alteri causa, ut or- dinem habeat ad di- uinam uoluntatem: & sic intelligitur, Deus propter unum coram aliud uelle. Secundum est, quod ex his par- tet, non oportere in diuina uoluntate di- scursum aliquem po- nere, id est, successio- nem aliquam cum causalitate uolenti- bus super aliud, quia Deus uno actu uult suam bonitatem, & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia. ubi autem est unus actus, non consideratur di- scursus. ¶ Aduertendum, quod diuinæ bonitas est quidem secundum nostrum modum intelli- gendi causa diuinæ uoluntatis, eo quod sit finis. finis autem apud nos mouet uoluntatem ad ea quæ sunt ad finem, secundum tam- rem non est eius causa, cum non sit realiter distincta ab actu uolendi: ideo quum dixisset, quod bonitas est causa uolen- di, subiicit statim, quare est etiam ipsum suum uelle. quasi dice- ret, quum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum rea- lem causalitatem, quum sit idem cum ipso uelle, sed tantum se- cundum nostrum modum intelligendi. ¶ Notandum etiam, quod mens S. Tho. est probare, nihil aliud a Deo esse causam diuinæ uoluntatis, etiam secundum modum nostrum intelligendi, quum nihil aliud a Deo sit diuinæ uoluntatis finis, licet unum creatum alterius rei creatæ finis sit, non autem absolute non esse ipsius aliquam causam, saltem se- cundum modum considerandi: ideo admissio, quod bonitas di- uina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere, quod alia uolita non sint eius causa. ¶ Considerandum ulterius, quod etiam in nobis uoluntati finis tunc tantum est causa uolitionis eorum quæ sunt ad finem, quando alio actu uolumus finem absolute, & alio actu ea quæ sunt ad finem, quando enim utrumque eodem actu uolumus, tunc uoliti finis non est causa uolitionis eorum quæ sunt ad finem, quia idem non est causa sui ipsius: finis tamen uolitus est ratio uolen- di id quod est ad finem, propter hoc, quia Deus unico actu & se & alia uult, uoluntati sui non potest esse causa uolitionis aliorum. ¶ Ex his excluditur error dicentium, quod nullius eorum quæ Deus uult, oportet reddere rationem, nisi quia Deus uult, qui etiam error in scriptura sacra remouetur, perhibete omnia Deum secundum ordinem suæ sapientiæ fecisse, ut in Psal. 103. & Ecclesiast. 1. ¶ Aduertendum, quod primi effectus Dei ex sola diuina uoluntate dependunt, ut dicitur pri. par. q. 19. ar. 5. ad 3. alii autem effectus aliorum non potest primorum effectus assignari. Tho. cont. Gent. M 4 aliqua

¶ Cap. 87.

aliqua ratio creata: sicut productionis vniuersi nulla est ratio, nisi quia Deus voluit bonitatem suam manifestare & communicare, quod totum ad diuinam voluntatem pertinet. Aliorum autem potest ratio creata assignari. voluit enim Deus hominibus habere manus, ut deseruirent intellectui operando diuersa opera. ideo falsum est quod omnia dependeat ex simplici voluntate Dei, nulliusque sit ratio nisi quia Deus voluit: immo potius dicendum est, quod diuina sapientia est regula diuinae voluntatis, & quod ideo Deus sic voluit, quia per sapientiam suam est hoc ordinatum ad illud, & ordinatum ut hoc sit, iuxta ea quae dicuntur Verit. quae. 23. art. 6.

Quod in Deo est liberum arbitrium. Cap. 88.

X praedictis autem Iohannes dicit, quod in Deo liberum arbitrium inuenitur.

1 Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum, quae non necessitate quis vult, sed propria sponte. unde in nobis liberum arbitrium est respectu eius quod uolumus currere uel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate uult, ut supra ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2 Adhuc, Voluntas diuina in his ad quae non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum est, sed ex hoc homo dicitur praeter animalibus liberum arbitrium habere, quia ad uolendum iudicio rationis inclinatur, non imperu naturae sicut bruta: et

Spuer Cap. 88.

Quam determinauit Sanctus Thomas de uoluntate diuina, ut uoluntas est, nunc de ipsa determinat ut habet rationem liberi arbitrii, & ponit conclusio haec, In Deo liberum arbitrium inuenitur.

PROBATVR primo sic. Deus alia a se non de necessitate uult. ergo & c. probat consequentia, quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non de necessitate quis uult, sed propria sponte.

Considerandum ad huius rationis euidenciam ex doctrina S. Tho. quae de malo q. 16. artic. 5. quod aliquid se habet ad liberum arbitrium tamquam existens de ratione eius, aliquid uero conuenit sibi secundum quod est in aliqua natura. De ratione enim eius est, ut in diuersa possit obiecta ordinata ad finem: posse autem in bonum & malum, non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi conuenit in quantum inuenitur in natura potenter deficere. Similiter quod vnum uelit, & postea eius oppositum per mutationem voluntatis, conuenit sibi secundum quod est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo S. Tho. ostendere in Deo esse liberum arbitrium, assumit dumtaxat quod est de ratione liberi arbitrii, scilicet non necessitari ad hoc uel illud, sed posse uelle hoc aut illud in ordine ad finem. hoc enim Deo maxime conuenit, quoniam nullum creatum ad eius bonitatem quae est finis, necessarium habitudinem habet.

Sic uero, Voluntas diuina in iis ad quae secundum naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per intellectum, ut dictum est supra, cap. 81. ergo & c. probatur consequentia, quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium, quia ad uolendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae, ut bruta.

Aduertendum, quod quum ratio liberi arbitrii consistat in hoc, quod in diuersa potest, sequatur autem appetitus animalis cognitionem: ad hoc ut appetitus in diuersa possit, oportet ut cognitio & iudicium de appetibili ad multa se habeat. est autem hoc proprium intellectus & rationis, nam in brutis est determinatum iudicium a natura. ideo bene dicitur hoc loco, quod homo est liberi arbitrii, eo quod iudicio rationis ad uolendum inclinatur. unde (ut dictum est supra de mente S. Thom. Verit. q. 24.) praedicta libertas est in ratione, licet formaliter sit in uoluntate. Vbi ergo inclinatio uoluntatis sequitur non naturam, sed iudicium intellectus, quod est per intellectum inclinari, ut in Deo respectu creaturarum inuenitur, illa inclinatio libera est, & ad liberum pertinet arbitrium.

Terio, Deus respectu sui habet uoluntatem tantum, respectu autem aliorum habet electionem. ergo & c. probatur antecedens, quia uoluntas est finis, ut dicitur 3. Ethic. c. 7. electio autem eorum quae sunt ad finem, consequentia etiam probatur, quia electio semper per liberum fit arbitrium.

Circa illam propositionem Arist. Voluntas est finis, aduertet

Idem p. p. q. 19. art. 10. Et 1. Sner. di. 25. Et de Verit. q. 24. ar. 3.

Cap. 81.

Cap. 82.

quod non accipitur uoluntas pro potentia, sed pro actu uoluntatis, ut dicitur prima secunda, quae. 8. actus enim ille uoluntatis qui simpliciter & absolute dicitur uelle, est proprie respectu finis: quum uis & quoadque indifferenter omnem actum uoluntatis dicamus uelle, sed est impropria acceptio, quia actus denominatus a potentia, est eius ad simplex. actus autem simplex est qui terminatur ad per se obiectum potentiae. finis autem est primo & per se obiectum uoluntatis, ideo ille proprie actus uoluntatis dicitur uelle suae uoluntatis, qui ad finem terminatur.

Circa illam propositionem, Electio semper per liberum arbitrium fit, dubitatur, quia ut hic dicitur, electio est eorum quae sunt ad finem, sed multa sunt ad finem quae non libere uolumus, sed eadem necessitate qua uolumus finem, sicut ea sine quibus finis haberi non potest, ergo electio non semper conuenit ad liberum arbitrium nisi si dicamus, liberum arbitrium in aliquo necessitate inclinari, quod electioni repugnat.

Ad huius euidenciam considerandum, quod cum electio segregationem quandam ab aliis importet, segregatio autem non fiat nisi eorum quae commixta sunt, electio proprie est respectu eorum quae sunt commixta & conuenientia, dum unum eorum aliis praecipitur, ideo ubi sit unum tantum medium ordinatum ad finem, respectu eius non est electio, sed eadem erit ratio uolendi finem, & id quod est ad finem, & eadem necessitate conuenit ad finem multis modis potest perueniri, respectu uoluntatis; illorum potest esse electio. Similiter ubi oia necessaria ad finem sunt quibus. si finis haberi non potest, habent rationem unius medii, & eadem necessitate sub uoluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse, & eorum non est electio, cum necessarium aliis praecipitur non possit, eo quod cum aliis uoluntatis tantum, non conuenit, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem. ipsum enim necessarium est, alia uero utilia. Illa ergo propositio est ueritas, electio semper ad liberum arbitrium pertinet, quia electio est eorum quae ad finem non necessario ordinantur: & ideo quod unum praecipitur, est ex libertate uolentis finem. Ex quo etiam patet illam propositionem, Electio est eorum quae sunt ad finem, oportere intelligi de iis quae contingencia sunt, non autem de iis quae necessaria sunt ad finem, quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub uolitione finis, unde omnis quidem electio est eorum quae sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic cum creatura ad diuinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quod omnia creata sub diuina electione cadunt, & per consequens sub libero dei arbitrio.

Quarto, Deus est maxime dominus suorum actuum, cum actus eius ab alio non dependeat. ergo & c. patet consequentia, quia homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum. Confirmatur ex nominis ratione, quia liberum dicitur quod sui causa est, ut dicitur 1. Metaph. hoc autem nulli magis competit quam primae causa, quae Deus est.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est, quod sui causa est, ut patet per Philosophum in principio Metaph. hoc autem nulli magis competit quam primae causa, quae Deus est.

Ab aliis importet, segregatio autem non fiat nisi eorum quae commixta sunt, electio proprie est respectu eorum quae sunt commixta & conuenientia, dum unum eorum aliis praecipitur, ideo ubi sit unum tantum medium ordinatum ad finem, respectu eius non est electio, sed eadem erit ratio uolendi finem, & id quod est ad finem, & eadem necessitate conuenit ad finem multis modis potest perueniri, respectu uoluntatis; illorum potest esse electio. Similiter ubi oia necessaria ad finem sunt quibus. si finis haberi non potest, habent rationem unius medii, & eadem necessitate sub uoluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse, & eorum non est electio, cum necessarium aliis praecipitur non possit, eo quod cum aliis uoluntatis tantum, non conuenit, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem. ipsum enim necessarium est, alia uero utilia. Illa ergo propositio est ueritas, electio semper ad liberum arbitrium pertinet, quia electio est eorum quae ad finem non necessario ordinantur: & ideo quod unum praecipitur, est ex libertate uolentis finem. Ex quo etiam patet illam propositionem, Electio est eorum quae sunt ad finem, oportere intelligi de iis quae contingencia sunt, non autem de iis quae necessaria sunt ad finem, quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub uolitione finis, unde omnis quidem electio est eorum quae sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic cum creatura ad diuinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quod omnia creata sub diuina electione cadunt, & per consequens sub libero dei arbitrio.

Quarto, Deus est maxime dominus suorum actuum, cum actus eius ab alio non dependeat. ergo & c. patet consequentia, quia homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum. Confirmatur ex nominis ratione, quia liberum dicitur quod sui causa est, ut dicitur 1. Metaph. hoc autem nulli magis competit quam primae causa, quae Deus est.

Aduertendum quum dicitur Deum esse maxime dominum suorum actuum, quod hoc intelligitur non quod ad substantiam actus, cum actus ita sit sibi naturalis sicut essentia, sed intelligitur quo ad determinationem ad obiecta. quod enim haec & illam creaturam producat, est in libertate Dei, ipsa tam ad substantiam productionis actus, est sibi a natura, & non subest libertati, nisi diceretur negatiue actum substantiam sibi libere, & ex se conuenire, quia a nullo alio sibi conuenit, sicut naturalia creaturis ab alio illis sunt tributa.

Super

Super Cap. 89.

Quam determinauit S. Tho. de intellectu & uoluntate diuina, nunc de passionibus, & uirtutibus determinat. Circa hoc autem duo facit. primo determinat de passionibus: secundo de uirtutibus cap. 92.

Circa primum duo facit. primo agit de iis quae a Deo remouentur: secundo de iis quae sibi conueniunt cap. 92. Primum autem determinat de passionibus quam de uirtutibus, quia aliquarum uirtutum, obiecta sunt passionibus, prius autem determinandum de obiectis. Circa primum duo facit, primo, ostendit nullam passionem conuenire, Deo ratione generis, scilicet secundum rationem passionis: secundo, ostendit aliquas etiam ratione proprii speciei ab ipso remoueri.

Quanto ad primum, aduertendum quod affectionis nomine ipsas passiones ut patet ex 1. 2. q. 22. ar. 2. S. Th. intelligitur: unde quum inquit in Deo non sunt passiones affectuum, est constructio intransiuitua, & est sensus, quod in ipso non sunt passiones appetitus, quae sunt affectiones quaedam dicuntur autem passiones appetitus affectiones quaedam ad diuinam passionis intellectus & sensus quae sunt receptiones tantum, non autem motus, & inclinationes ad res, quod nomine affectionis importatur.

Probatvr ergo primo nullam passionem, ut passio est, Deo conuenire posse, sic. Secundum intellectum affectionem non est aliqua passio, sed secundum sensum tantum, ut dicitur 7. Phy. text. 1. ergo in Deo non est aliqua passio, in eo enim non est sensitiua affectio, sicut nec sensitiua cognitio.

Aduertendum ex prima secunda loco superius allegato, Et de Verit. q. 26. ar. 8. quod passio proprie dicta inuenitur tantum, ubi est transmutatio corporalis, quia passio proprie nominat receptionem alicuius cum alterius abiectione per motum, & quia moueri est corpus, ideo in actu appetitus intellectus, quia non est actus organi corporalis, non est passio, sed tantum in actu appetitus sensitiui, unde & ipsius appetitus sensitiui motus, cum aliqua transmutatione corporali definiuntur, dicitur enim ira accessio sanguinis circa cor.

Secundo, Deus non est corpus, neque uirtus in corpore, ergo & c. probatur consequentia, quia omnis affectiua passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem. Tertio, Non est possibile Deum extra suam naturalem dispositionem aliquid trahi, cum sit omnino immutabilis, ergo & c. probatur consequentia, quia in omni affectiua passione patiens aliquid trahitur extra suam conditionem essentiali, uel connaturalem dispositionem, unde per earum intentionem animalia moriuntur.

Sed occurrit hoc loco dubium non dissimulandum. Nam compositio essentialis dicitur, quae consequitur rei essentiam, & dispositio dicitur connaturalis, quae naturae principia consequitur,

Quod in Deo non sunt passiones affectuum. Cap. 89.

X praemissis autem sciri potest, quod passiones affectuum in Deo non sunt.

Secundum enim intellectiua affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitiuam, ut probatur in septimo Physicorum, nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiua cognitio, ut per supradicta est manifestum. Relinquitur igitur, quod in Deo non sit affectiua passio.

Præterea, Omnis affectiua passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem, uel dilatationem cordis, aut secundu aliquid huiusmodi: quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, neque uirtus in corpore, ut supra ostensum est, non est igitur in ipso affectiua passio.

Item, In omni affectiua passione patiens aliquid trahitur extra suam conditionem essentiali, uel connaturalem dispositionem, cuius signum est, quod huiusmodi passiones si intenduntur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliquid trahi, cum sit omnino immutabilis.

Remanente autem essentia, & principijs naturalibus, non potest remoueri quod essentiam consequitur, alioquin non consequeretur necessario essentiam, ergo passio non potest trahere aliquid extra suam dispositionem essentiali, nisi illud corrumpendo, ergo falsum est quod hic dicitur. Quod patiens trahitur extra suam conditionem essentiali.

Respondetur, quod compositio aliqua potest dici essentia si dupliciter, & similiter dispositio connaturalis. Vno modo, quia ad principia essentialia & naturalia de necessitate consequitur, sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis, & essentialis compositio. Alio modo, quia compositio essentialis semper, si suae naturae res relinquatur, & nisi interueniat impedimentum, sicut habere duas manus, est homini connaturalis. Prima compositio essentialis non potest remoueri a remanente subiecto, non enim per quodcumque agens potest remoueri risibile esse ab homine. Quae autem essentialis uel connaturalis secundum modo dicitur, potest ex aliquo impediente, aut extrinsecus agente remoueri: potest enim aliquid esse homo, & tamen duas manus non habere, hoc ergo secundum modo intendit S. Tho. de conditione essentiali loqui: unde cum dixisset, quod patiens trahitur aliquid extra suam conditionem essentiali, ne aliquis existimaret ipsum loqui aut de principijs

bilis, ut supra ostensum est, patet igitur quod huiusmodi passiones in Deo esse non possunt.

Amplius, Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur secundum modum, & mensuram passionis, passio enim imperu habet ad aliquid unum, sicut & natura, & propter hoc ratione oportet eam reprimi, & regulari: diuina autem uoluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra ostensum est, non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

Adhuc, Omnis passio est aliquid cuius in potentia existentis, Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit actus purus, est igitur agens tantum, & nullo modo aliqua passio in ipso locum habet, sic igitur omnis passio, & nomine & re a Deo remouetur.

Quaedam autem passiones remouentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suae speciei, omnis enim passio ex obiecto speciem recipit, cuius igitur obiectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo remouetur et secundum rationem propriam speciei. Talis autem est tristitia & dolor, nam eius obiectum est malum iam inharens, sicut gau-

essentia, aut de eo quod talia principia de necessitate consequuntur, quasi exponendo quod dixerat addidit, uel connaturalem dispositionem: ac si diceret, uoco conditionem essentiali omnem connaturalem dispositionem, id scilicet, quod consequitur naturam rei sibi derelictam, omni deducto impediente, hoc autem in omni passione aliquid sit, quia aut conalescit corpus ex motu appetitus, aut frigidescit, aut contrahitur cor, aut dilatur praeter cursum conseruum naturae suae. Dicit autem patiens aliquid, non autem simpliciter trahi extra conditionem naturalem & essentiali, quia non omnino quidem sua naturali dispositione priuarur, sed aliqua tantum ex parte, dum uerbi gratia aut magis solito intenditur, aut remittitur.

Quarto, Diuina uoluntas non determinatur secundum se ad unum respectu creaturarum, sed ex ordine diuinae sapientiae, ergo & c. probatur consequentia, quia omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum & mensuram passionis, cum passio imperu habeat ad aliquid unum, sicut & natura, & propter hoc ratione oportet eam reprimi & regulari.

Circa istam propositionem, Passio imperu habet ad aliquid unum, sicut & natura, dubitatur. Nam reprimi & regulari ratione conuenit ei tantum, quod diuersimode potest ferri & dirigi: propter hoc operatio uirtutis nutritiuae non regulatur ratione, quia est ad unum determinata, sed ut hic dicitur, oportet regulari ratione & reprimi passionem, ergo non est ad unum determinata, & sic uidetur S. Tho. sibi ipse hoc loco contradicere.

Ad huius

Cap. 13.

Cap. 81.

¶ Ad huius euidentiam considerandum, ex quaestionibus de Ve-
ri. q. 25. art. 1. & 4. q. aliter appetitus naturalis determinatur ad
vnu, & aliter appetitus animalis. Nam appetitus naturalis non
consequitur aliquam apprehensionem appetentis, sed formam
naturalem, & quia res naturalis in suo esse est determinata, ideo
talis appetitus est ad
vnu appetibile de-
terminatum, proprie
reposita forma, &
deductis impedimen-
tis sequitur actus, si-
cut posita grauitate
in corpore graui, se-
quitur motus deorsum,
si graue sit extra
locum ipsum, &
non sit impedimentum,
appetitus autem ani-
malis sequitur apprehen-
sionem sensus, &
quia sensus potest ap-
prehendere aliquid
vt conueniens, & vt
nocium, & aliquan-
do nihil apprehen-
dere, vt conueniens
aut vt nocium, ideo
talis appetitus non
determinatur ad v-
num appetibile secun-
dum se, neque semper
exit in actum de
ductis impedimentis,
sed si apprehendatur
aliquid vt delectabile
& conueniens, de
necessitate fertur in
illud, & e contrario,
si apprehendatur vt
nocium, illud neces-
sario refugit, in quo
differt ab appetitu
rationali qui non de-
terminatur ad vnu,
nisi respectu finis, q-
tumcuque sibi ali-
quid proponatur vt
bonum, & vitale, ex
quo patet, qd appeti-
tus naturalis ex se de-
terminatur ad vnum, appetitus autem animalis non determi-
natur ad vnum, nisi supposita apprehensione, qua proponitur
sibi aliquid sub ratione proprii obiecti. Et qua (vt dicitur 1. 2.
q. 17. art. 7.) apprehensio sensitiua in homine nata est regulari
ratione, cum ipsa sit particularis, & ratio sit vniuersalis, sicut &
virtus actiua particularis a virtute vniuersali regulatur: ideo &
ipse motus appetitus sensitiui, natus est ratione regulari, vt scili-
cet ipsi modus & terminus quidam a ratione imponatur iudicet
sic esse appetendum, puta vindictam, sic debere appeti, & no
aliter. Passio igitur determinatur ad vnum ex apprehensione
qua iudicatur aliquid delectabile & conueniens, aut malum, &
nocium, ad illud etiam secundum se toto impetu fertur, cum
naturaliter feratur in omne delectabile, naturaliterq; refugiat
omne triste, sicut ira secundum se, & absolute toto impetu fer-
tur ad vindictam, & ideo ad hoc vt viciofa non sit, necesse est
vt a ratione aliquis sibi limes imponatur, & similiter est de alijs
passionibus. Ad dubium ergo dicitur primo, qd similitudo inter
naturam & passionem accipienda est tantum, quantum ad
determinationem ad vnum, non autem quantum ad modum
determinationis, quia & natura & passio ad vnum quidem de-
terminantur, sed tamen diuersimode: nam natura a forma natu-
rali determinatur ad vnum, passio autem ex apprehensione sen-
sus, aut etiam rationis. Dicitur secundo, qd tale determinatum
ad vnum ex apprehensione potest reprimi & regulari ratione,
& potest ad illud vnum diuersimode se habere, & secundum, s-
totum impetum, si apprehensio sensus non sit secundum ratio-
nem imperatam, & secundum aliquam limitationem, si ipsa ap-
prehensio ratione regulari, determinatum autem ad vnu ex
forma, non est necesse ad hoc vt bonum sit, qd ratione regu-
latur, quia ex se non subditur rationi.
Q V A N T V M ad secundum ostenditur, quod aliqua pas-

siones a Deo etiam ratione propriae speciei remouentur. f. ex
propria differentia, qua vnaqueq; ponitur in sua specie, & ab
alio distinguitur passione. Et sex ponuntur conclusiones.
P R I M A est, Tristitia & dolor non sunt in Deo.
¶ Probat. Obiectum eius est malum iam inhaerens, sicut gau-
dij bonum praesens, & habitum, sed Deo
hoc non conuenit, ergo
& c. patet conseq,
quia cum omnis pas-
sio ex obiecto speciei
recipiat, talis passio
cuius obiectum est
Deo incompetes, ab
eo secundum ratio-
nem propriae speciei
remouetur.
S E C U N D A est,
Spes aut desiderium
non est in Deo.
¶ Probat. supponit
do rationem obiecti
alicuius passionis no
solum sumi ex bono
& malo, sed etia ex
hoc qd aliquis ad alte-
rum horum aliquali-
ter se habet, ex quo
sequitur qd si modus
se habendi ad obiectum
passionis, Deo
non competit, & ip-
sa quoque passio ab
ipso remouetur, tunc
sic, Spei & desiderij
obiectum est bonum,
non quidem obtentu-
rum aut habitum, sed
obtinendum, aut no
habitu, sed hoc Deo
non potest compete-
re, quum eius perfe-
ctio tanta sit, vt ei ali-
quid addi no possit,
ergo & c.
Sed occurrit dubij. ¶
Nam non solum sibi
quis sperat bonum,
sed etiam amicum, ergo
quaes bonitati & perfectioni diu-
inae aliquid addi non possit, quia tamen creatura aliquid addi
potest, poterit in Deo esse spes, qua speret creatura aliquid ob-
tinenturam. Responderetur quod spes, quae est passio appetitus sen-
sitiui, extenditur tantum ad bonum sperantis, quum bonum ap-
petitus sensitiui sit delectabile & conueniens secundum sensum,
sed spes quae nominat actum voluntatis, potest etiam secundum
ratio ad bonum alterius extendi, in quantum per amorem aliquis
vultur alteri, vt dicitur 2. 2. q. 17. art. 3. Verumtamen spes etiam
isto modo sumpta in Deo esse non potest, quia spes proprie re-
spicit bonum, quod etiam respectu sperantis est futurum, Deo
autem nihil est futurum. Si autem aliquis nomen spei velleret
largius accipere, pro actu, scilicet voluntatis, quo quis vult
alicui bonum illi futurum cum certitudine, sic non esset incon-
ueniens dicere Deum sperare nobis beatitudinem, sed hoc
esset vocabulis abuti.
¶ Aduertendum autem qd spes eo modo quo potest esse, de ijs
quae ad alios pertinent, scilicet de alicuius rei euentu, non est
de ipso euentu boni alterius, nisi in quantum existimat vt bo-
num speranti, vt dicitur tertio sententiarum, dist. 26. in exposi-
tione litera, ideo quum nihil bonitatis Deo possit addi, nullo
modo potest dici esse spes in Deo, propter hoc S. Tho. ad ostende-
dum in Deo spe non esse, hoc solum pro ratione adduxit, quod
perfectio diuinae aliquid addi non potest.
T E R T I A est, Timor non est in Deo.
¶ Probat. tum quia eius obiectum est malum quod potest in-
esse in Deo autem non est potentia ad malum, tum quia no est,
nisi existens in potentia.
Q U A R T A est, Poenitentia non est in Deo.
¶ Probat. tum quia est species tristitia, tum quia mutatione
affectus importat, quorum neutrum est in Deo.
Q U I N T A est, Inuidia non est in Deo.

Cap. 90

¶ Probat. tum quia est species tristitia, tum quia tristatur de
bono alterius, quorum neutrum est in Deo. Secundum probat-
ur, quia aliquis tristatur de bono alterius, in quantum accipit
bonum alterius, vt sibi malum, hoc autem in Deo esse non po-
test, tum quia nullus bonum potest sibi esse malum, quum sit
vniuersale bonum, vni-
uersali autem bono
nihil deperat ex
particulari bono, tu
quia non potest id,
quod est simpliciter
bonum, & non est si-
bi malum, apprehen-
dere vt malum, cum
scientia sua sit absq;
errore.
¶ Aduertendum, qd
bonum vniuersale du-
pliciter accipi potest,
vniuersalitate, f. pra-
dicationis, & vniuer-
saliitate perfectionis,
& de vtroque verum
est, quod nihil ab eo
per quodcuq; particu-
larem bonum remo-
uetur, vniuersalis. n.
pudicibilis ratio, no
tollitur, aut imperfi-
citur p rationes par-
ticulares, non enim
ex hoc, qd homo sit
substantia animata se
sibilis rationalis: re-
mouetur ab anima-
li qd sit substantia ani-
mata sensibilis, ista
enim participatio co-
munis a particulari,
no est per separatio-
nem aut remotione
alicuius partis ab ip-
so vniuersali, sed per
communicationem
eius suae rationis
ipsis particularibus, & quia vniuersale secundum perfectionem
modo quodam perfectiori, continet quicquid continet vniuer-
sale secundum praedicationem, ideo per particulare, quod vniuer-
sale naturam participat, nihil tollitur ab vniuersali, sed
tantum eius similitudo parti ularibus, secundum eorum mo-
dum communicatur, sicut si esset homo vniuersalis separatus,
ad modum ideae Platonicae, particulares homines illum homi-
nem vniuersalem participarent, non aliquam partem ab eo de-
trahendo, sed eius similitudinem pro eorum conditione capi-
do, sic etiam ignis alius suam speciem communicat absque sui
diminutione. Bono ergo vniuersali, quod est Deus, alia particu-
laria bona participant, dum aliqualem eius similitudinem ge-
runt, nihil tamen ab eo vniuersali bono, per particularia bona
subtrahitur.
S E X T A est, Ira non est in Deo.
¶ Probat. tum quia est effectus tristitia, tum quia est appeti-
tus mali alterius ad vindictam: est enim ira appetitus vindictae
propter tristitiam ex iniuria illata conceptam, vtriusque autem
horum a Deo remouetur. Primum quidem patet ex superioribus,
secundum vero probatur, quia appetere malum contingit
ex hoc, qd malum existimat bonum, hoc autem Deo conue-
nire non potest. Concluditur ex omnibus his, quod eadem ra-
tione quaecumque aliae passiones ab istis sunt, vel causantur, a
Deo sunt excludendae.
Super. cap. 90.
Stenso, quae sint passiones quas a Deo remoueri ne-
cesse est, ostendit vltimus S. Tho. quae sint illae, quae
sibi aliquo modo sunt attribuenda. Circa hoc autem
duo facit. Primo ostendit, quod Deo gaudium & de-
lectatio conueniant. Secundo, idem de amore manifestat,
capite sequenti.
Q U A N T V M ad primum, duo facit. Primo, probat pro-
positum: secundo, ostendit differentiam inter gaudium, &
delectationem.
Q U A N T V M igitur primo conclusio sic, Gaudium & dele-



lectatio Deo non repugnant, secundum suam speciem, & in volu-
tate, secundum suam speciem sunt, ergo etiam diuinae volunta-
ti non defunt, patet consequentia, quia quae sunt in voluntate
nostra, etiam in voluntate diuina esse oportet, nisi diuina re-
pugnet perfectioni. Antecedens quo ad primam partem pro-
bat. tum quia neque ra-
tione obiecti, neque
ratione modi se ha-
bendi ad obiectum,
secundum suam spe-
ciem diuinae perfe-
ctioni repugnat, na
obiectum eius est bo-
num actu habitum,
quorum neutrum re-
pugnat Deo. Quo
ad secundam vero par-
tem, probatur, quia
idem est obiectum ap-
petitus sensitiui, &
voluntatis, scilicet,
malum & bonum ap-
prehensum, licet obiectum
voluntatis sit
appetitus sensitiui,
quia illius obiectum
est bonum simplici-
ter, huius vero, bonum
vel malum secundum
sensum, sed operatio-
nes appetitus speciei
fortiuntur ex obiectis,
ergo in voluntate
sunt similes opera-
tiones secundum spe-
ciem, operationibus
appetitus sensitiui,
differentes in hoc,
quod tales operatio-
nes in appetitu sen-
sitiuo sunt passiones,
in voluntate autem
sunt simplices opera-
tiones, ergo & c.
¶ Circa primam partem antecedentis, attendendum est, quod
(vt dictum est in praecedenti cap.) per propriam rationem spe-
ciei passionis, intelligimus non totum quod cadit in definitione
passionis, sed quod in definitione eius ponitur, tamen pro-
pria differentia per quam ab alijs passionibus distinguitur, sic
enim gaudium & delectatio, secundum qd sunt in appetitu sen-
sitiuo (licet in sua ratione includant passionem tanquam genus,
sunt enim passionis appetitus sensitiui, & ratione huius repu-
gnent diuinae perfectioni) ratione tamen propria differentiae,
qua formaliter a genere distinguuntur, in quantum scilicet, im-
portant quietationem appetitus in bono conueniente, diuinae per-
fectioni non repugnant, & in voluntate etiam reperiuntur, &
propter hoc, dicuntur ex ratione suae speciei, diuinae perfe-
ctioni non repugnare.
¶ Circa differentiam obiecti voluntatis, & appetitus sensitiui,
aduertendum, qd non ideo dicitur obiectum voluntatis bonum
simpliciter, appetitus autem sensitiui bonum sensibile, quasi ad
bonum vniuersale tantum terminetur voluntas, ad bonum au-
tem sensibile terminetur appetitus sensitiuus, hoc enim falsum
est, quia sicut intellectus non tantum intelligit vniuersalem ra-
tione boni, sed etiam boni sensibile, & particularis ratione,
ita & voluntas non solum fertur in vniuersalem rationem bo-
ni, sed etiam ad particulare bonum sensibile, sed attenditur hu-
iusmodi differentia quantum ad rationem formalem, sub qua
aliquid terminatur actum appetitus, sic enim bonum simpliciter,
ide est, non limitatum ad aliquam particularem boni rationem,
sed absolute sumptum, est obiectum voluntatis, quicquid enim
rationem boni participat, sub voluntate cadere potest, bonum au-
tem non simpliciter, sed contractum ad bonum sensibile, est ob-
iectum appetitus sensitiui, quia quicquid habet rationem boni
sensibile, potest cadere sub appetitu sensitiuo, non autem quic-
quid absolute boni rationem participat: unde, licet eadem res
voluntate & appetitu sensitiuo appetatur, tamen actum volun-
tatis terminat, in quantum bona est absolute, actum autem appe-
titus sensitiui, in quantum est bonum quoddam sensibile.
¶ Circa illam propositionem, Appetitus respicit bonum, vel ma-
lum, aduertendum ex doctr. S. Th. 1. q. 20. art. 1. qd bonum & ma-
lum

¶ Probat.

lum sunt propria obiecta appetitus, sed diuersimode, bonum n. principalius & per se est obiectum appetitus, malum autem se...

Tex. c. 30.

Etis fortiuntur. Inueniuntur igitur appetitu intellectiuo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei...

2 Item, Gaudium, & delectatio est quaedam quietatio volu- tatis in suo voluto, Deus autem

obiectum per se, qui actus ad inuisibile terminari non potest, cum visus ab inuisibili non constitutur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebrae, quia ex hoc...

Circa probationem ipsius secundae partis antecedentis, dubi- tatur. Videtur enim falsum supponere, scilicet, quod gaudium, & delectatio operationes quaedam sint, hoc enim negat S. Thom. prima secunda, quae 1. 3. ar. 1. ad primum, ubi ait, quod cum dicitur...

petitus, talem operationem connaturalem comitans. Primum sensum habuit in prima secunda, secundum vero hoc loco.

Deus in seipso maxime quietatur, & potest, omnem sufficientiam in se habens, ergo in se maxime gaudet, & delectatur, probatur consequentia, quia gaudium & delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo voluto.

Præterea, Delectatio est quaedam operatio perfecta, ut patet per Philosophum. 10. Ethic. perficit enim operationem, sicut pulchritudo iuuentutem, sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex praedictis, si igitur nostrum intelligere, propter suam operationem est delectabile, diuini intelligere erit sibi delectabilissimum.

4 Amplius, Vnumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in conuenienti, nisi per accidens, in quantum est impedimentum propriae utilitatis, sicut figuli adinuicem corrixantur, pro eo quod vnus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est diuinae bonitatis simi-

sed in seipso perfectissime quiescit. Aduertendum secundo quod delectatio potest dici quies & motus diuersimode. Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationem quietis, sicut enim quod mouetur, cum ad terminum peruenit, quiescit, ita appetitus habito bono quod desiderabat, quiescit, & huiusmodi quiescere, delectari est. Si autem consideretur ordo appetibilis ad appetitum, sic motus qui dicitur, mouetur enim appetitus a bono praesenti, & coniuncto, propterea inquit S. Thom. prima secunda, ubi supra ad secundum, quod est quies, considerata praesentia obiecti delectantis, est vero motus, in quantum remanet immutatio appetitus ab appetibili. Ex quo patet, quod delectatio aliter dicitur quies appetitus, quam in corporibus dicitur quies, in illis enim, quies dicitur solum negationem motus, & nihil positum formaliter dicitur, quies autem appetitus in bono coniuncto dicitur actum appetitus cum negatione vltioris inquisitionis, postquam enim appetens habet bonum quod quaerebat, non amplius mouetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur, & hic actus quo delectatur, ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus executionis quod appetens debebat ad finem acquisitionem. In Deo autem ponitur huiusmodi quies, non in quantum est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cum talis motus appetitus non sit in deo, sed ratione suae perfectionis, in quantum est quietatio quaedam appetitus in bono coniuncto.

Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ergo sicut non strum intelligere propter operationis perfectionem est delectabile, & diuini intelligere, erit Deo delectabilissimum, probatur consequentia, quia delectatio est quaedam operationis perfectio, ut dicitur 10. Ethic. cap. 4. Quo modo delectatio perficit operationem per modum boni completiue superuenientis, & per modum agentis indirecte, ex eo, quod ille qui delectatur in opere, diligentius & attentius operatur, vide S. Thom. 1. 2. q. 33. ar. 4.

Omne bonum est diuinae bonitatis similitudo, nec ex aliquo bono aliquid sibi deperit, ergo & c. probatur consequentia, quia naturaliter vnumquodque in suo simili gaudet, quasi sibi conuenienti, nisi per accidens, in quantum est impedimentum propriae utilitatis, oppositum eueniat.

Vel dicendum, quod delectatio non est illa operatio quae conaturalis est, & delectabilis appetenti, est tamen operatio ap-

quod distinguuntur ratione, si vnumquodque proprie sumatur, Ad nam delectatio est bono realiter coniuncto, prouenit, & est de bono coniuncto tantum, gaudium autem est de exteriori, & ad eius rationem sufficit sola quietatio voluntatis.

Videtur autem S. Tho. hoc loco contradicere ijs quae 1. 2. q. 31. ar. 3. dicitur: ibi enim vult delectationem esse genus gaudij, esseque omne gaudium delectationem, sed non contra, hic autem oppositum videtur tenere. Nam autem intelligitur quod gaudium sit de exteriori solum, aut quod sit & de coniuncto, & de exteriori. Si primo modo, sic non se habent sicut in se, sed superius, sed sicut ex opposito conuulsa, si autem secundo modo, gaudium erit superius ad delectationem, omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est ratio de bono coniuncto, gaudium autem de hoc, & de exteriori, non autem omne gaudium erit delectatio, quia gaudium de exteriori non est delectatio, sed dicitur ea quae hic dicitur. Ad huius evidentiam, considerandum est, quod hoc loco comparat S. Tho. de delectationem, & gaudium secundum quod vtrumque inuenitur tantum in voluntate, scilicet secundum quod nominant simplicem operationem voluntatis absque passione, & cum inquit, quod gaudium est de exteriori, non est intelligendum quod sit solum de exteriori, sed quod est & de coniuncto bono, & de exteriori, per quod distinguitur a delectatione, quae est de bono coniuncto tantum, patet autem hunc esse intellectum verborum S. Tho. ex ijs quae subiungit. S. Deus in seipso proprie delectatur, gaudet autem in se, & in alijs. Si enim gaudium esset de bono exteriori tantum, non gauderet in se & in alijs: dupliciter ergo possumus loqui de delectatione, sicut secundum quod est commune quid delectationis, quae est simplex operatio voluntatis, & delectationis quae est passio appetitus sensitui, aut secundum quod in voluntate tantum reperitur, ut solum quietationem voluntatis in bono. Si primo modo accipiamur, sic est quid superius ad gaudium, & gaudium est eius species secundum Auic. in libro suo de anima: quia gaudium inuenitur solum in habentibus rationem: est enim delectatio consequens rationem, delectatio autem inuenitur etiam in brutis, in quibus non est gaudium, & hoc modo locutus est S. Thom. in 1. 2. Si autem accipiamur secundo modo, sic gaudium est superius ad delectationem, quia est, & de bono coniuncto, & de bono extraneo, delectatio autem est de coniuncto tantum, & hoc modo intellexit hoc loco, unde nulla est contradictio. Quod autem dicitur 1. 2. q. 32. ar. 5. actiones aliorum esse nobis delectationis causam, intelligendum est de delectatione communitate sumpta, secundum quod continet sub se gaudium, non autem de delectatione quae sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonem haberi.

Super Cap. 91.

Secundo, ostendit quod in Deo etiam amor sit secundum propriam rationem suae speciei. Circa hoc autem quatuor facit. Primo ostendit propositum rationibus secundo, tam hanc conclusionem quam praecedentem auctoritatibus confirmat: tertio, remouet quoddam dubium: quarto, ostendit quomodo aliae passionis quae secundum

dum rationem suae speciei repugnant diuinae perfectioni, Deo in sacra scriptura attribuantur.

Quoniam ad primum arguitur primo scilicet: Deus vult bonum suum & aliorum: ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis eius: probatur consequentia, quia de ratione amoris est quod amans bonum amat velle.

Adhuc, Ad veritatem amoris requiritur quod bonum aliquis prout est eius velit. Cuius enim bonum aliquis vult solum, prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur, sicut qui vult vinum conseruari, ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem: per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum vniuersumque secundum quod est eius, vult enim vnumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam vniuersum ordinat in bonum alterius, Deus igitur amat vere, & se, & alia.

Amplius, Quum vnumquodque naturaliter velit, & appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est, quod amans & amatum se habeant sicut ad id, quod est cum eo aliquo modo vnum, ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus vnus tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso, aliquo modo, propter quod Dionysio dicitur, quod amor

bonum vult, ut eius est, & non tantum propter alterum, ut n. dicitur 1. 2. q. 26. ar. 4. sicut ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio, ita bonum simpliciter est quod ipsam habet bonitatem, bonum autem secundum quid, est id quod est bonum alterius, & ideo amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. Attendendum quoque, quod non inconuenit vnum & idem in se bonum esse tanquam habens bonitatem, & tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum aliquo modo, sicut medicina dulcis, & in se habet appetibilitatem, & ad sanitatem ordinatur, ideo etiam non inconuenit quod aliquid simpliciter ametur, dum ei optatur bonum suum, ut est suum, & vltimus ordinatur ad alterius bonum: illud autem secundum quod amatur, quod non amatur nisi ut bonum alterius, propter hoc inquit S. Thom. quod bonum vniuersumque Deus vult, ut est eius, ac per hoc vnumquodque vere amat, licet vnum in bonum alterius ordinat. Vult enim Deus, ut vnumquodque sit perfectum secundum conditionem suae naturae, et vult cum hoc, ut vnum per alterum inuenitur.

Sed occurrit dubium circa praedicta. Nam prima p. q. 20. ar. 2. ad 3. dicitur, quod Deus proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, & idem videtur dicere de amore beniuolentiae, sed amore tantum concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad creaturas racionales, & ad seipsum: quod autem proprie amatur amore concupiscentiae, amatur secundum quid, & ut bonum alterius, non autem simpliciter, ut ipsum habeat bonitatem, ut habetur prima secunda, ubi supra, ergo Deus non vult bonum creaturae irrationalis secundum quod est eius, sed tantum ut est alterius, & ipsam non vere amat, sed secundum quid, cuius oppositum hic dicitur.

Ad huius evidentiam considerandum est, primo, quod non est idem dicere, amor diuiditur in amorem amicitiae, & amorem concupiscentiae, & amor diuiditur in amicitiam, & concupiscentiam. Nam prima diuisio est conueniens, & est diuisio non iam diuersos actus appetitus, sed est diuisio eiusdem actus amoris in diuersas

Cap. 40.

Cap. 4.

Cap. 7.

Idem p. q. 20. ar. 1.

Cap. 75.

4. de diu. nomi.

Cap. 3.

diuersas rationes. Cum enim amare sit velle bonum alicui, id est ad us secundum quod fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiae, in quantum assimilatur amicitiae, amicus enim amico vult bonum, secundum vero quod fertur in bonum quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentiae propter quandam similitudinem ad concupiscentiam. Nam & concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus, licet ferat in illud, in quantum est absens. Secunda autem diuisio esset incongrua, tum, quia cum amicitia sit habitus, ut dicitur 8. Ethic. non potest diuidere amorem, qui est actus, tum, quia amor est actus a concupiscentia distinctus, & sic non potest in concupiscentiam, & amicitiam diuidi. Considerandum secundo, quod licet non sint idem amor amicitiae, & amicitia, & amor concupiscentiae, & concupiscentia, aliquando tamen amor amicitiae accipitur pro ipso actu amicitiae, siue pro ipsa amicitia, & amor concupiscentiae pro ipsa concupiscentia, prout amor est de bono absente, sed illa non est propria acceptio illius diuisionis. Considerandum tertio, quod beniuolentia dupliciter accipi potest. Communiter & proprie. Communiter sumpta significat actum voluntatis, quo alicui volumus bonum quomodocunque, ut est eius, proprie autem sumpta significat actum voluntatis, quo volumus absolute bonum alicui esse, ut est eius bonum. Dicitur ergo primo, quod ad irrationalem Deum non habet amicitiam, proprie acceptam amicitiam, quia neque possunt Deum reamare, neque illi in vita intelligibili & beata communicare possunt, quae sunt de ratione amicitiae diuinae. Dicitur secundo, quod Deus ea amat amore amicitiae, proprie sumpto. Nam illis vult bona naturalia, & esse, dicitur tertio, quod ea amat amore beniuolentiae communiter dicto, vult enim eis eorum bonum, in quantum est eorum bonum, cum sit eorum causa. Et hoc voluit S. Tho. 3. Sen. d. 32. ar. 2. ad 2. Dicitur quarto, quod ea non amat beniuolentia proprie dicta, quia non vult eis bonum suum, ut est tantum eorum bonum, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat. Dicitur quinto, quod Deus ea amat amore concupiscentiae proprie sumpto, quia vult bonum ipsorum in ordine ad creaturam rationalem. Dicitur sexto, quod non amat ea, concupiscentia proprie dicta, quia talis actus in Deo non inuenitur, cum imperfectionem includat. Ex his sequitur, quod Deus ista & amore amicitiae, & amore concupiscentiae amat, in quantum & vult eis bonum, ut est eorum bonum, & ea ad rationalium creaturarum vilitatem ordinat. Et hoc significauit S. Tho. hoc loco, dum inquit, quod Deus vult bonum vniuersi, ut est eius, licet vnum etiam ordinet in bonum alterius. Ad dubium itaque dicitur, quod S. Tho. in p. q. 20. ar. 2. ad 3. accipit amorem amicitiae pro ipsa amicitia, ut patet ex his quae ibi dicit, non autem pro amore amicitiae proprie dicto. Similiter beniuolentiam accipit proprie, non autem communiter dictam, quorum neutrum est ad irrationalia, non autem negat, eum amare irrationalia amore amicitiae proprie sumpto, & beniuolentia communiter sumpta, ut hoc loco voluit, ideo non sequitur, quod ea amet tantum secundum quid, & quod nullo modo velit bonum creaturae irration-

alis, ut est eius. Quod autem videtur ibi dicere, quoniam ea amore tantum concupiscentiae amat, intelligendum est de amore concupiscentiae, ut vera amicitia distinguitur, quod quidem amor amicitiae non excludit. Nam quia irrationales non vult bonum, ut est tantum ipsorum bonum, sed & ut est ipsorum, & etiam ut in vilitate aliorum cedit, ideo dicitur illa amare concupiscentiae amore, & non tantum amore amicitiae, licet ad illa amicitiam non habeat, quod est ea amare amore concupiscentiae tantum, ut contra amicitiam distinguitur, non autem ut contra amorem distinguitur amicitiae, iuxta ea quae praedicta sunt. Primo ergo modo, loquitur sic S. Thomas, secundo autem modo, in prima parte. **TERTIO**, id est, unde omnia vniuntur Deo, scilicet, eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum Deo, quum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus, & firmissimus. **4** Item, Amor ex parte obiecti, non importat aliquid repugnans Deo, quum sit boni, nec ex modo se habendi ad obiectum. Nam amor est alicuius rei non minus quam habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius, quum habetur, unde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur, quandoque autem con-

trarium per accidens accidit, ut pote, quando in amato experitur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur, non ergo amor repugnat diuinae perfectioni, secundum rationem suae speciei: est igitur in Deo amor. **5** Praeterea, Amoris est adiuuicem mouere, ut Dionysius dicit, quum enim propter similitudinem, vel convenientiam amanti, & amati, affectus amanti sit quodammodo vnitus amato, tendit appetitus in perfectionem vniouis, scilicet, ut vniou, quam inchoata est in affectu, compleatur in actu, unde & amicorum proprium est mutua praesentia, & conuictus, & alloquutionibus gaudere. Deus autem mouet omnia alia ad vniouem, in quantum enim dat esse, & alias perfectiones vnit ea sibi per modum quo possibile est. De igitur & se, & alia amat. **6** Adhuc, Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim, & desiderium non est nisi amati boni: timor etiam, & tristitia non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato, ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium, & delectatio, ut supra ostendit, ad id quod est aliquo modo vnum cum eo: cum quia, ut Dionysius inquit, amor est vis vnitiva, quanto autem id, unde amans est vnum cum amato est maius, tanto est amor intensior, quantoque est magis intimum & vnitum amanti, tanto amor est firmitior. **7** Circa illam propositionem, Vnum quodque naturaliter vult suo modo proprium bonum, attendendum, quod ideo dixit S. Tho. suo modo, propter diuersitatem appetituum: cum enim sit appetitus quidam mere naturalis, non consequens apprehensionem appetentis, sed formam naturalem, sicut appetitus grauis ad locum deorsum, sit etiam appetitus animalis consequens apprehensionem sensus: & sit appetitus rationalis consequens apprehensionem rationis, secundum diuersitatem naturarum, unaquaque res naturaliter appetit proprium bonum, quae enim cognitione carent, proprium bonum appetunt appetitu mere naturali: quae autem habent cognitionem sensitiuam tantum, ut bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitiuo: quae autem rationem habent, ut homines, appetitu rationali naturaliter, proprium bonum appetunt. **8** Circa illam propositionem, Amans ad amatum se habet, sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, aduertit, quod amans aliquando cum amato est vnum per essentiam, sicut cum quis amat seipsum, aliquando est vnum vel secundum similitudinem, vel quacumque alia unitate, sicut cum unus artifex amat alium artificem eiusdem artis: ad amorem ergo non requiritur semper vniou secundum substantiam, sed sufficit vniou secundum similitudinem, vel alio quouis modo: & ideo dictum est, quod amans se habet, ut aliquo modo vnum cum amato, non autem semper, ut vnum simpliciter. **9** Circa id quod dictum est, Quanto id, unde amans est vnum cum amato, est maius, tanto esse intensiorem amorem, attendendum,

Cap. 3.

dum ex Doct. S. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 7. & 3. Sen. d. 26. quod hoc velle est in ordine ad illud bonum, quod perinet ad illam coniunctionem, sicut intensiori affectu quis vult consanguineo bonum naturale, quam velit comilitoni, quia coniunctio naturalis originis, est maior coniunctione militiae, & intelligendum est simpliciter loquendo, quia in quod ex aliquo modo accidenti potest accideret, ut maior & intensior affectus habeatur ad minus coniunctos. Unde subiungit S. Tho. quod inter dum amor qui est ex aliqua passione, sit intensior amore, qui est ex naturali origine, licet facilius traheatur, contingit, in ut aliis ex similitudine sit, in rebus appetat dulcedinem sibi propositum, & oblatum, quam consanguineum aut amicum. Occurrit autem ad huiusmodi quatum ad rationem, qua probatur, amantem se habere ad amatum, sicut ad id quod est vnum cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus, amans velle bonum amati, & vniuersi; naturaliter vult proprium bonum, nihil aliud sequitur, quam quod vniuersi; naturaliter amat se, non autem sequitur, quod amans se habeat ad amatum, sicut ad id quod est vnum cum ipso. Item non videtur, quod propositio Dionysii, sum praesentia ad propositum, intentio enim S. Tho. est loqui de vnioue amantis & amati, quae praecedat amorem, unde ex magnitudine eius, unde amans vniou amato, accipit intentionem amoris: propositio autem Dionysii, scilicet, Amor est vis vnitiva, non intelligitur de vnioue praecedente amorem, quia effectus non est ante suam causam, ergo non est ad propositum. **10** Ad euidentiam primi dubii, attendendum primo, quod dupliciter potest intelligi aliquid naturaliter velle proprium bonum, vno modo, quia proprium bonum vult & appetit actu naturalem, non autem actu libero, eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinem, quia ad id quod est proprium bonum habet habitudinem naturalem, tamquam ad obiectum suum, eo modo quo dicimus visum tendere naturaliter in visibile, habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam, quia est apprehensibile visibilis, non autem audibile. Attendendum secundo, quod proprium bonum dupliciter possumus accipere, vno modo ut opponitur bono accidentali, quomodo dicimus, rationale & visibile esse proprium hominis bonum, albedinem vero non esse proprium hominis bonum: alio modo ut opponitur bono alieno & extraneo, eo modo quo dicimus id quod ab aliquo possidet, esse proprium eius, & omne quod alicuius quomodoque est, esse ipsum, ut isto modo idem sit dicere proprium bonum alicuius, quod bonum suum. In ista ergo propositione, Vnum quodque naturaliter vult proprium bonum, accipitur naturaliter, secundo modo, & similiter secundo modo, proprium bonum, & est sensus, quod vnum quodque per suum appetitum habet naturalem ordinem ad bonum, quod est aliquo modo suum, tamquam ad principale appetitum, non autem ad bonum alterius, in quantum omnino alienum est, cum enim appetitus sit inclinatio consequens formam rei, aut naturalem, aut apprehensam, datur autem naturae inclinatio ad bonum ipsius naturae, sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum, quia locus ille est graui conueniens, & bruta datur inclinatio sensitiua ad prosequendum quod sibi conueniens est secundum sensum, & similiter homini datur inclinatio ad hoc, ut per rationem sibi esse necessarium provideat, sequitur, quod natura cuiuslibet appetitus ordinatur & in-

clinatur in bonum appetentis aliquo modo tanquam in suum principale obiectum, unde, & quando quis vult alicui bonum, hoc est quia illum cui vult bonum, existimat tanquam alterum se, & sic bonum quod illi vult, est aliquo modo suum propter vniouem ipsius cum illo secundum affectum. Bene ergo ad hunc sensum procedit ratio S. Tho. sic, Amans vult bonum amati, sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliqua modo uolentis, ergo amans vult bonum amati, in quantum est aliquo modo amantis: sed hoc non est, nisi quia aliquo modo amans, & amatum fuerit vniou, ergo amans ad amatum se habet sicut ad id, quod est aliquo modo vnum cum ipso. Quantum ad alterum dubium, considerandum est ex Doct. S. Tho. 2. 2. q. 28. ar. 1. quod ad amorem, triplex concurrat vniou amantis cum amato. Vna scilicet, praecedens amorem tanquam eius causa, quae est vniou, aut secundum substantiam, sicut cum aliquis amat se, aut secundum similitudinem sicut cum aliquis amat alterum. Alia est secundum affectum, quae est amor: nominatur amor concupiscentiam quamdam, & concupiscentiam appetibilem: tertiam scilicet consequens ad amorem, & est vniou realis, quaerit enim amans rem amatum sibi vniou realiter quantum potest, unde quod dicitur 2 Dionysii, quod amor est vis vnitiva, intelligitur formaliter, & causatiue: est enim vniou quaedam amantis & amati, & causatiue vniouem, quamuis etiam antecedentis possit dici vis vnitiva, tanquam uidelicet, praesupponens unionem quandam amantis, & amati, propter hoc ergo, bene adduxit S. Tho. quod quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, consequens est, quod ratio amoris consistat in hoc quod affectus vniou tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo. Item, sic quaedam vniou secundum affectum amantis, & amati, & hinc auctoritas Dionysii, affirmpulatur, dicitur, quod amor est vis vnitiva formaliter, solum ergo assumitur in obiectione. **11** Intentio S. Tho. sit loqui de vnioue quae amorem praecedat, imo loquitur de vnioue quae est essentialiter amor. Ad probationem dicitur, quod ex magnitudine eius, unde amans vniou amato, arguit intentionem amoris, tanquam ex magnitudine eius causat, arguens magnitudinem effectus: si enim amor vniou quaedam secundum affectum est, sequitur quod quatuor id quod huiusmodi unionem causat, fuerit maius, tanto erit maior vniou, & sic maior & intensior amor, unde non ualet, x magnitudine eius, unde sumitur vniou, arguit intentionem amoris, ergo loquitur de vnioue praecedente amorem: dicitur tamque, si etiam loqueretur de vnioue amorem praecedente, adhuc propositio Dionysii, esset ad propositum, quia intelligeretur quod amor est vis vnitiva antecedentis. **12** unionem quandam amantis, & amati praesupponens. **13** Quarto, Amor non repugnat Deo secundum rationem suae speciei, ergo est in ipso, probatur antecedens, non repugnat ratione obiecti, quia obiectum eius est bonum, nec ratione modi se habendi ad illud, quia amor est rei non minus quam habetur, sed magis, quia sit nobis affinius quam habetur, licet per accidens oppositum aliquando accidat, quando scilicet experitur aliquid in amato, quod repugnat amori: declaratur ex motu in rebus naturalibus qui ex propinquitate ad finem intenditur, ergo &c. **14** Aduertendum, quod ut statim dictum est, ad amorem aliquis praecedat vniou tanquam amoris causa, quae est, aut secundum substantiam, aut secundum similitudinem, aut alio aliquo modo. Et quia, quando aliquid iam est actu vniou amanti, iam est magis

magis unum cum ipso, ideo magis amatur res quæ est vnica, ma-
nent. si eadem apprehensione, qua iudicatur aliquid bonum,
& conueniens: quia vero contigit vt id quod dum absens erat,
reputabatur omni ex parte bonum & conueniens, & ob hoc valde
amabatur, dum vero habetur, cognoscitur aliquid habere
malitiæ, & non conueniens amanti, at
que idcirco, habere
aliquid repugnans
amori, ideo minus
amatur præfens, &
absens, & hoc in sin-
gulos dies ex primis,
& ideo inquit S. Th.
quæ quia bonum quæ
habetur, fit nobis af-
finius. i. incitius. &
conuictius, ideo ma-
gis amatur, ceteris. i.
aliis paribus, quæ do-
que autem per acci-
dens euenit opposi-
tum, quia videlicet
congrit aliquid in
re amata cognosci,
quod prius non co-
gnoscatur.

Quod autem in Deo sit gau-
dium, vel delectatio, authorita-
te sacræ scripturæ cõfirmatur.
Dicitur enim in Psal. 15. {De
lectationibus in dextera tua usq;
in finem.} Et Prouerb. 8. {Dele-
ctabar per singulos dies, ludens
coram eo.} dicit diuina sapien-
tia, quæ Deus est, & vt ostensum
est.} Luc. 15. {Gaudium erit in
caelo super vno peccatore peni-
tentiam agente.} Philosophus
etiam dicit in septimo Ethic.
cap. vi. q. Deus semper gaudet
vna, & simplici delectatione.
Amorem etiam Dei scriptura
commemorat Deutero. 33. {Di-

tanquam rationes omnis actus appetendi, scilicet gaudium, &
tristitia: alia. i. spes & timor sunt principales in potentia irasci-
bilis, & in ordine earum quæ tendit in bonum ut est futurum.
¶ Sed occurrit dubium. Ex hac enim ratione potest argui, quod
desiderium proprie acceptum, est principium omnis affectio-
nis, desiderium enim
secundum viam con-
secutionis, præcedit
omnes illas quatuor
passiones, ex quibus
alia oriuntur: prius
enim mouetur appe-
tus per desiderium
in bonum, quam in
illo quietetur p gau-
dium, ergo si propter
hoc amor est princi-
pium omnis affectio-
nis, eadẽ ratione, &
desiderium. Respon-
detur & dicitur p̄
mo. quod licet desi-
derium, quandoque
gaudium præcedat,
non tamen necessa-
rio ipsum præcedit,
quia de bono natura
liter coniuncto est
gaudium, ut est in
Deo, de quo tamen
non est desiderium,
amor autem de ne-
cessitate præcedit, q̄
non gaudet aliquis
nisi ex præsentia rei
amata. Dicitur secū-
do, q̄ ex se cõstat de-
siderium præsupponere
amorem, non. n.
desiderat, nisi quod
amatur: unde nõ po-
test desiderium esse
primum principium
omnis affectionis. est
ergo sic intelligenda
ratio S. Thom. amor
est prima origo & necessaria illarum passionum, ex quibus om-
nes alia oriuntur: ergo est principium omnis affectionis, cõstat
autem sic non posse argui de desiderio, quia antecedens esset
illarum passionum.

¶ Aristot. 1.
Metap. c. 3.
& 3. Metap.
tex. 15.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Cap. 45.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

¶ Idem Quæ-
libet 4. q. 2.
artic. 1.
D. 468.

SECVND0, Tales virtutes mores hominum, secundum politicam conuersationem perficiunt, unde illi qui politica conuersatione non videntur, euenire non multum videntur: ergo Deo conuenire non possunt, cum conuersatio eius, & vita longe differat a modo humane vite.

Sed circa antecedens dubitatur, nam temperantia non perficit hominem secundum politicam conuersationem, sed secundum seipsum, ut scilicet secundum rationem se habeat circa delectabilia tacta: ergo non est illud antecedens vniuersaliter verum.

Respondetur ex doctrina S. Tho. 3. Sent. dist. 33. quod virtutes morales faciunt rectitudinem actus, in ordine ad bonum ciuile, & per consequens, secundum quod requirit ciuilibus hęc conuersatio, unde si remoueat hęc ciuilibus conuersatio, aut non ordinatur, & non proportionatur bono ciuili, non erunt perfectę virtutes omnino. P. opterea inquit hoc loco S. Thom. q. illis qui politica conuersatione non videntur, non multum conueniant, non tamen conueniunt perfecte & complete, quia non ordinantur ad ciuilem conuersationem, & huic non adaptantur. Dicitur ergo ad argumentum, quod propositio S. Tho. intelligenda est de huiusmodi virtutibus perfecte & complete sumptis, unde & in conclusione dictum est, quod hęc virtutes vt humanam vitam perficunt, Deo competere non possunt, temperantia igitur, non solum perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum ciuile: & tanto laudabilis est, quanto ciuili bono proportionatur, loquendo de virtute acquisita.

Cap. 23. D. 475.

Quantum ad secundum, agit de speciebus virtutis actiue, quia autem quedam nos circa passiones dirigunt, quedam vero circa actiones, ostendit primo, quomodo virtutes que sunt circa passiones se habeant ad Deum: secundo quomodo illa, que sunt circa operationes, in cap. sequenti. Quantum ad primum duo facit. Primum ostendit illas in Deo non esse proprie: quando ostendit aliquas ipsi attribui metaphorice. Ponitur ergo hęc contra. Virtutes que nos circa passiones dirigunt, non sunt in Deo, probatur, tum quia non sunt in Deo passiones, ex quibus virtutes huiusmodi speciem sortiuntur: tum quia pars sensitiva, in qua sunt virtutes huiusmodi, & in qua sola passiones esse possunt (vt dicitur 7. Physicor. r. 18.) non est in Deo.

Aduertendum, q. Scorius 3. S. n. dist. 33. tenet, q. ex imperijs rectis voluntatis imperantis, potest quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitivo, sed ille habitus licet possit concedi, aliquo modo esse virtus, quia inclinatur ad ea que sunt consona rationi recte, non est tamen proprie virtus, tum quia non est habitus electiuus, nec inclinans ad electiones: tum quia Aristot. 1. Ethic. cap. 9. partem sensitivam a virtute excludit: tamen quia passiones sunt etiam in voluntate secundum Aug. 14. de ciuitate Dei cap. 5. & sic oportebit eas etiam in voluntate ponere, tum quia moderatio passionum ma. is attribuenda est voluntati, q. appetitui sensitivo, & sic non sunt ponendę in ipso virtutes, propter moderacionem talium passionum, sequitur ergo saluum esse quod hic dicit. (Virtutes huiusmodi esse in parte sensitiva.

Sed hęc argumenta non cogunt. Ad primum. n. dicitur (vt haberi potest ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 56. art. 4. ad 4.) q. aliquem

habitu bonum esse electiuum, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia est proxime recta electionis directiuus: alio modo, quia prębet principium rectę electionis ad virtutem, ergo sufficit, q. altero istorum modorum sit habitus electiuus. non autem requiritur, q. vtroq. modo electiuus sit. Nam prudentia est habitus electiuus primo modo, virtutes autem alie morales, que sunt in appetitu sensitivo, sunt habitus electiuus secundum modo: faciunt. n. rectam intentionem de fine, que in recto est principium recti consilij, rectiq. iudicij, & consequenter electionis rectę, vnde negatur, q. habitus qui est in parte sensitiva, non sit electiuus, neque ad rectam electionem inclinaret remote, licet proxime non inclinaret ad ipsam: Ad secundum dicitur, q. Philosophus ibidem partem sensitivam apprehensiuam excludit a virtute, non autem partem appetitiuam, imo ipse concedit in parte, que nata est obedire rationi, virtutem esse: talis autem est appetitus intellectiuus & sensitiuus: Ad tertium dicitur, q. nulla passio est in voluntate, in quantum passio est, sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices conuenientes cu passionibus, quantum ad vltimam differenciam. Ad quartum dicitur, q. vtiq. potest in voluntate aliquid generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur secundum secundę quæstio. 115. artic. 1. sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non complete perficit appetitum, circa motum passionis, virtus autem proprie est in illa potentia, in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur prima secundę quæst. 56. art. 5. vnde quia opus appetitiue virtutis circa passiones in appetitu sensitivo consummatur, vt ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes, que circa passiones sunt.

Quantum ad secundum, notat S. Tho. q. virtutes moderatiue passionum, que sunt in inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile in sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec proprie nec metaphorice de Deo dicuntur, cum & circa passiones sunt, & non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum, q. m. aliquem effectum: virtutes vero moderatiue passionum, q. m. inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, vt est honor, dñum, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & huiusmodi, quibus in Deo proprie non sunt, eo q. sunt circa passiones, dicuntur tamen metaphorice in scriptura de Deo, pp. similitudinem effectus. Primi. n. Reg. cap. 2. dicitur. Nō est fortis sicut Deus noster. & Sophoniz. 2. Quærite iustum, quærite mansuetum. ex. iis patet cum dicitur prima parte q. 21. art. 1. ad primum, q. virtutes, que sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non potest, nisi q. m. metaphoram: non sic est intelligendum, quasi vellet S. Th. omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphorice posse dici, sed q. aliquę ipsarum, sicut fortitudo, & huiusmodi, metaphorice dici possunt, ac si diceretur, hoc genus virtutum potest metaphorice dici de Deo, licet non quantum ad omnes eius species.

Sed videtur Sanctus Thom. sibi ipsi contradicere ex dupli capite, primo, quia hic dicit esse aliquas virtutes moderatiue passionum, que sunt circa bonum spirituale: sequitur ergo, quod non omnes virtutes, que vitam actiuam hominis dirigunt, sunt quibus bonis corporalibus recte vtitur, cuius oppositum dicitur

ferentiam. Ad quartum dicitur, q. vtiq. potest in voluntate aliquid generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur secundum secundę quæstio. 115. artic. 1. sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non complete perficit appetitum, circa motum passionis, virtus autem proprie est in illa potentia, in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur prima secundę quæst. 56. art. 5. vnde quia opus appetitiue virtutis circa passiones in appetitu sensitivo consummatur, vt ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes, que circa passiones sunt.

Quantum ad secundum, notat S. Tho. q. virtutes moderatiue passionum, que sunt in inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile in sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec proprie nec metaphorice de Deo dicuntur, cum & circa passiones sunt, & non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum, q. m. aliquem effectum: virtutes vero moderatiue passionum, q. m. inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, vt est honor, dñum, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & huiusmodi, quibus in Deo proprie non sunt, eo q. sunt circa passiones, dicuntur tamen metaphorice in scriptura de Deo, pp. similitudinem effectus. Primi. n. Reg. cap. 2. dicitur. Nō est fortis sicut Deus noster. & Sophoniz. 2. Quærite iustum, quærite mansuetum. ex. iis patet cum dicitur prima parte q. 21. art. 1. ad primum, q. virtutes, que sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non potest, nisi q. m. metaphoram: non sic est intelligendum, quasi vellet S. Th. omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphorice posse dici, sed q. aliquę ipsarum, sicut fortitudo, & huiusmodi, metaphorice dici possunt, ac si diceretur, hoc genus virtutum potest metaphorice dici de Deo, licet non quantum ad omnes eius species.

Sed videtur Sanctus Thom. sibi ipsi contradicere ex dupli capite, primo, quia hic dicit esse aliquas virtutes moderatiue passionum, que sunt circa bonum spirituale: sequitur ergo, quod non omnes virtutes, que vitam actiuam hominis dirigunt, sunt quibus bonis corporalibus recte vtitur, cuius oppositum dicitur

ferentiam. Ad quartum dicitur, q. vtiq. potest in voluntate aliquid generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur secundum secundę quæstio. 115. artic. 1. sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non complete perficit appetitum, circa motum passionis, virtus autem proprie est in illa potentia, in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur prima secundę quæst. 56. art. 5. vnde quia opus appetitiue virtutis circa passiones in appetitu sensitivo consummatur, vt ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes, que circa passiones sunt.

Quantum ad secundum, notat S. Tho. q. virtutes moderatiue passionum, que sunt in inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile in sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec proprie nec metaphorice de Deo dicuntur, cum & circa passiones sunt, & non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum, q. m. aliquem effectum: virtutes vero moderatiue passionum, q. m. inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, vt est honor, dñum, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & huiusmodi, quibus in Deo proprie non sunt, eo q. sunt circa passiones, dicuntur tamen metaphorice in scriptura de Deo, pp. similitudinem effectus. Primi. n. Reg. cap. 2. dicitur. Nō est fortis sicut Deus noster. & Sophoniz. 2. Quærite iustum, quærite mansuetum. ex. iis patet cum dicitur prima parte q. 21. art. 1. ad primum, q. virtutes, que sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non potest, nisi q. m. metaphoram: non sic est intelligendum, quasi vellet S. Th. omnes huiusmodi virtutes de Deo metaphorice posse dici, sed q. aliquę ipsarum, sicut fortitudo, & huiusmodi, metaphorice dici possunt, ac si diceretur, hoc genus virtutum potest metaphorice dici de Deo, licet non quantum ad omnes eius species.

Sed videtur Sanctus Thom. sibi ipsi contradicere ex dupli capite, primo, quia hic dicit esse aliquas virtutes moderatiue passionum, que sunt circa bonum spirituale: sequitur ergo, quod non omnes virtutes, que vitam actiuam hominis dirigunt, sunt quibus bonis corporalibus recte vtitur, cuius oppositum dicitur

dicitur est superius in hoc capite. Secundo, quia hic locat honorem inter bona spiritualia, secunda secunda autem q. 103. art. 1. dicitur, quod honor aliquid corporale importat, cum consistat in corporalibus signis.

Respondetur, quod corporale bonum, dupliciter accipi potest. Vno modo proprie dicitur de corpore, & de omni eo q. corpori adiungitur quomodo documque. alio modo vt dicitur de eo tantum, quod sensu aliquo extrinseco, secundum se p. cipi potest. Et per op. politum, spirituale bonum dupliciter accipi potest, scilicet pro eo, quod nec est corpus, nec corpori adiungitur, & pro eo, quod sub extrinseco sensu cadere, secundum se non potest. Cum ergo dicitur, virtutes vite actiue, esse quibus vtitur recte bonis corporalibus: primo modo accipitur bonum corporale. Cum autem dicitur, quod aliquę moderatiue passionis, circa spiritualia bona, accipiuntur spirituale bonum, vt distinguitur contra corporale, secundum modo sumptum, non autem primo modo. distinguitur enim passio, quia q. dam versatur circa bonum delectabile, secundum sensum: quedam vero circa spirituale bonum, scilicet circa bonum quod extrinseco sensu, secundum se non percipitur, vt habetur ex doctrina Sancti Thomę, prima secundę quæst. 60. artic. 5. vnde non est contradictio inter ea, que in hoc capite dicuntur. & sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicitur, quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendum honorem pro ipsa reuerentia. est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur. est autem corporale bonum primo modo, quia corporeis signis est adiunctus, ex quibus & reuerentia fit vnum quoddam. In Secunda secunda autem, accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus, quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

Sed occurrit aliud dubium. honor enim maxime conuenit Deo. si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori, & ob hoc connumeratur inter bona corporalia, in quorum vfu consistit vita actiua: sequitur quod bonum corporale, cuius vfus pertinet ad vitam actiuam, conuenit Deo, similiter conuenit sibi dominium & vindicta, que nec esse est dicere corporalia bona esse primo modo, cum circa ea sint virtutes morales, sed huius oppositum dictum est supra. ergo, aut est contradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona, ad virtutes vite actiue pertinentia.

Respondetur, quod licet huiusmodi bona, que corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur: non tamen ipsi conueniunt, tanquam bonum ipsum deficientia, sicut sunt hominis bona, & ad hunc sensum dictum est, huiusmodi bona corporalia Deo non conuenire.

Ad secundum dicitur, quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendum honorem pro ipsa reuerentia. est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur. est autem corporale bonum primo modo, quia corporeis signis est adiunctus, ex quibus & reuerentia fit vnum quoddam. In Secunda secunda autem, accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus, quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

Sed occurrit aliud dubium. honor enim maxime conuenit Deo. si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori, & ob hoc connumeratur inter bona corporalia, in quorum vfu consistit vita actiua: sequitur quod bonum corporale, cuius vfus pertinet ad vitam actiuam, conuenit Deo, similiter conuenit sibi dominium & vindicta, que nec esse est dicere corporalia bona esse primo modo, cum circa ea sint virtutes morales, sed huius oppositum dictum est supra. ergo, aut est contradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona, ad virtutes vite actiue pertinentia.

Respondetur, quod licet huiusmodi bona, que corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur: non tamen ipsi conueniunt, tanquam bonum ipsum deficientia, sicut sunt hominis bona, & ad hunc sensum dictum est, huiusmodi bona corporalia Deo non conuenire.

Ad secundum dicitur, quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendum honorem pro ipsa reuerentia. est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur. est autem corporale bonum primo modo, quia corporeis signis est adiunctus, ex quibus & reuerentia fit vnum quoddam. In Secunda secunda autem, accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus, quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

Sed occurrit aliud dubium. honor enim maxime conuenit Deo. si ergo honor sit corporale bonum primo modo, quia est aliquid annexum corpori, & ob hoc connumeratur inter bona corporalia, in quorum vfu consistit vita actiua: sequitur quod bonum corporale, cuius vfus pertinet ad vitam actiuam, conuenit Deo, similiter conuenit sibi dominium & vindicta, que nec esse est dicere corporalia bona esse primo modo, cum circa ea sint virtutes morales, sed huius oppositum dictum est supra. ergo, aut est contradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona, ad virtutes vite actiue pertinentia.

Respondetur, quod licet huiusmodi bona, que corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur: non tamen ipsi conueniunt, tanquam bonum ipsum deficientia, sicut sunt hominis bona, & ad hunc sensum dictum est, huiusmodi bona corporalia Deo non conuenire.

Super Cap. 94.



Iterius agit Sanctus Thomas de virtutibus, que circa actiones sunt. Circa quod duo facit. primo enim ostendit, quomodo Deo attribui possint: secundo remouet quoddam dubium. Quantum ad primum tria facit. primo in communi probat aliquas earum Deo conuenire. secundo de vnaquaque illarum particulariter probat. tertio ostendit, quomodo, & quædam alie ipsi non conueniant, & illa quas probat Deo conuenire, secundum aliquos earum actus, sibi conuenire non possunt.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo. Probatur, primo, actiones que sunt harum virtutum materia vel obiecta, diuina perfectioni non repugnant: ergo non habent aliquid, secundum propriam speciem, propter quod a diuina perfectione excludantur.

Secundo, sunt perfectiones intellectus & voluntatis, que sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas, & intellectus nulla carens perfectione: igitur hęc Deo esse non possunt.

Circa assumptum dubitatur, cum dicitur, huiusmodi virtutes que sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus & voluntatis: nam oppositum huius videtur dicere Sanctus Tho. prima secundę q. 60. art. 5. & secunda secundę q. 134. art. 4. ad primum. Ibi. n. ponit liberalitatem & magnificentiam esse in appetitu sensitivo, & per consequens, non esse perfectiones intellectus & voluntatis. respondetur, quod sicut pecunia dupliciter considerari potest vno modo, vt est obiectum passionis, puta concupiscentie, delectationis, amoris, aut specialio modo vt materia sumptuum, & expensarum ita duplex est virtus liberalitatis, & magnificentie circa ipsas. vna que est circa passiones ad pecunias terminatas, que est moderatrix concupiscentie & amoris pecuniarum, vt (inquam) homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas a dationibus & sumptibus conuenientibus prohibeatur, & hęc est quam ponit S. Tho. in locis adductis in appetitu sensitivo esse, sed de hac non loquitur hoc loco. Alia est, que est circa ipsos sumptus, & circa vsum pecuniarum consistit, & hęc ponitur in voluntate. vfus. n. ad voluntatem pertinet. vt dicit S. Thom. prima secundę q. 16. art. 1. & de hac loquitur S. Tho. in hoc capite, & in 1. parte q. 21. art. 1. ad primum. & de Virtutibus quæst. 1. art. 5. vbi liberalitatem in voluntate ponit.

Quantum ad secundum, singulariter probat de vnaquaque earum, & primo de arte sic. Omnium eorum que a Deo in esse procedunt, ratio propria est in diuino intellectu, ergo in Deo est ars. est enim ars recta ratio factibilium. Confirmatur Sapientia. 1. o. vbi dicitur, Omnium artifex &c.

Aduerte, quod ars connumeratur hic inter virtutes, non Thom. cont. Gent. N. 2. quia

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo. Probatur, primo, actiones que sunt harum virtutum materia vel obiecta, diuina perfectioni non repugnant: ergo non habent aliquid, secundum propriam speciem, propter quod a diuina perfectione excludantur.

Secundo, sunt perfectiones intellectus & voluntatis, que sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas, & intellectus nulla carens perfectione: igitur hęc Deo esse non possunt.

Circa assumptum dubitatur, cum dicitur, huiusmodi virtutes que sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus & voluntatis: nam oppositum huius videtur dicere Sanctus Tho. prima secundę q. 60. art. 5. & secunda secundę q. 134. art. 4. ad primum. Ibi. n. ponit liberalitatem & magnificentiam esse in appetitu sensitivo, & per consequens, non esse perfectiones intellectus & voluntatis. respondetur, quod sicut pecunia dupliciter considerari potest vno modo, vt est obiectum passionis, puta concupiscentie, delectationis, amoris, aut specialio modo vt materia sumptuum, & expensarum ita duplex est virtus liberalitatis, & magnificentie circa ipsas. vna que est circa passiones ad pecunias terminatas, que est moderatrix concupiscentie & amoris pecuniarum, vt (inquam) homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas a dationibus & sumptibus conuenientibus prohibeatur, & hęc est quam ponit S. Tho. in locis adductis in appetitu sensitivo esse, sed de hac non loquitur hoc loco. Alia est, que est circa ipsos sumptus, & circa vsum pecuniarum consistit, & hęc ponitur in voluntate. vfus. n. ad voluntatem pertinet. vt dicit S. Thom. prima secundę q. 16. art. 1. & de hac loquitur S. Tho. in hoc capite, & in 1. parte q. 21. art. 1. ad primum. & de Virtutibus quæst. 1. art. 5. vbi liberalitatem in voluntate ponit.

Quantum ad secundum, singulariter probat de vnaquaque earum, & primo de arte sic. Omnium eorum que a Deo in esse procedunt, ratio propria est in diuino intellectu, ergo in Deo est ars. est enim ars recta ratio factibilium. Confirmatur Sapientia. 1. o. vbi dicitur, Omnium artifex &c.

Aduerte, quod ars connumeratur hic inter virtutes, non Thom. cont. Gent. N. 2. quia

Idem prima parte q. 21. art. 1. ad primum. Et prima scđe q. 61. art. 5.

D. 185. & 833.

Cap. 66.

quia perfecte habeat rationem virtutis, de ratione n. perfecta virtutis est, vt faciat facultatem bene operandi, & bonum vsum talis facultatis. iustitia, n. facit, vt homo sit prompte facultatis ad iuste operandum, & vt iuste operetur: ars autem facit quidem facultatem recte operandi, ex quo habet aliquo modo rationem

† Cap. 5.

in mente facientis, ars est. Vnde philosophus dicit in 6. Ethicor. quod ars est recta ratio factibilium, est igitur proprie ars in Deo. Et ideo dicitur Sapient. 7. Omnium enim artificum docuit me sapientiam. 4. Item. Diuina voluntas in his, quae sunt alia ab ipso, determinatur ad vnum per cognitionem suam, (vt supra ostensum est.) cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est: quia secundum philosophum in 6. Ethicor. Prudentia est recta ratio agibilium. est igitur in Deo prudentia, & hoc est quod dicitur Iob 12. Apud ipsum est prudentia & fortitudo.

† Cap. 82.

† Cap. 6. Sicut in Deo. Probatur de prudentia. Voluntas diuina in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad vnum per cognitionem. ergo in ipso est prudentia. est in prudentia recta ratio agibilium, vt dicitur 6. Ethicor. confirmatur auctor. Iob 26. vbi dicitur: Apud ipsum est prudentia.

† Cap. 83.

† Cap. 7. De iustitia. Deus volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debeat. ergo in eo est iustitia. est n. eius vniciueque quod suum est distribuere. ideo in Psal. 109. dicitur. Iustus dominus, & iustitias dilexit. quomodo fit debitum in operibus Dei, inferius ostenditur.

† Cap. 74 & 75.

† Cap. 7. De iustitia. Deus volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debeat. ergo in eo est iustitia. est n. eius vniciueque quod suum est distribuere. ideo in Psal. 109. dicitur. Iustus dominus, & iustitias dilexit. quomodo fit debitum in operibus Dei, inferius ostenditur.

Quarto. Arguitur de liberalitate. Deus non vult bonitatem suam alicui communicare, vt exinde sibi aliquid accretat, sed quia est sibi conueniens. ergo est liberalis. dicitur n. propter aliquod commodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis. Confirmitur auctoritate Auicennae dicentis, quod ipse solus est liberalis proprie, quia omne aliud agens intendit aliquid bonum ex sua actione consequi. Item auctor. Psal. 103. Aperiente te manum &c. Iacob. quoque primo: Qui dat omnibus affluentem, & non improperat.

Quinto de veritate quae est virtus. Omnia quae a Deo esse accipiunt, eius similitudinem gerunt in quantum bona sunt, & proprias rationes in intellectu diuino habent. ergo in ipso est veritas. pertinet enim ad virtutem veritatis, vt dicitur 4. Ethicor. vt in suis factis & dictis, aliquis se talem exhibeat, qualis est. Confirmatur auctor. Apost. ad Rom. 3. Est autem Deus verax &c. Et Psal. 118. Omnes vię tue veritas.

Quinto ad tertium dicit primo, quod virtutes quae ordinantur ad actiones, quae sunt inferiorum ad superiores, vt obedientia, lagria, & huiusmodi, Deo non conueniunt. Dicit secundum quod quod si virtutum quae Deo attribuntur, sunt aliqui actus imperfecti, secundum illos ipsas virtutes Deo non conueniunt. vnde prudentia quantum ad actum bene consiliandi sibi non conuenit. cum consilium inquisitio quaedam sit, vt dicitur 6. Ethicor. quae in Deo locum non habet. vnde Iob 26. dicitur. Cui dedisti consilium &c. & Isa. 40. Cum quo inuit consilium &c. Secundum autem illum actum, qui est de consiliis bene iudi-

care, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Addit autem Sanctus Thomas. quod interdum tamen consilium de Deo metaphoricè dicitur, vel propter similitudinem occultationis, vt patet Isa. 25. secundum antiquam translationem, vbi dicitur, Consilium tuum antiquum verum fiat, vel in quantum

aliquid accretat, sed quia ipsum communicare est sibi conueniens, sicut fontis bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis, vt patet per Philosophum in 4. Ethicor. Deus igitur est maxime liberalis, & vt Auicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest. Nam omne aliud agens praeter ipsum, ex sua actione, aliquid bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem scriptura ostendit, dicens in Psal. 103. Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate, & Iacob. 1. Qui dat omnibus affluentem, & non improperat.

7. Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est vt eius similitudinem gerant, in quantum sunt, & bona sunt, & proprias rationes in diuino intellectu habent, vt supra ostensum est. hoc autem ad virtutem veritatis pertinet. vt per Philosophum in 4. Ethicor. patet: vt in suis factis & dictis, aliquis se talem exhibeat, qualis est: est igitur in Deo veritatis virtus. vnde Roman. 3. Est autem Deus verax, &c. Et in Psal. 118. Omnes vię tue veritas. Si quae autem virtutes sunt, quae ad aliquas actiones ordinantur, quae sunt

dunt, sic inter Deum & hominem, dum Deo pro meritis tribuit, non est proprie iustitia commutativa, & sic intelligitur, quod in multis locis, inquit Sanctus Thomas, inter Deum & hominem non esse iustitiam commutativam. Si autem loquamur de actibus meritorijs, prout ex gratia & motione spiritali procedunt, sic inter Deum premiantem, & hominem bene meritum, est proprie commutativa iustitia, quia redditur aequale pro aequali. Sed hoc non videtur mihi ad mentem Sancti Thomae esse: nam ratio quam hic adducit, & in prima Parte quaestio. 21. artic. 1. quia videlicet, Deus a nullo accipit, militat tam in actibus meritorijs, vt procedunt a gratia, nam sicut a nullo accipit actum naturalem, & tanquam ille actus solius hominis sit, & non Dei, cum ipse omnem virtutem naturalem dederit creaturae, & ipsam ad operationem applicet ita, & multo magis, actum informatum gratia, non accipit a nobis, tanquam aliquid omnino nostrum, cum ipsa gratia, quae est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo, quia a nullo accipit, non est iustitia in ipso quantum ad actum commutativum, oportet dicere vniuersaliter verum esse, quod in nullo diuino iudicio sit simpliciter, & proprie commutativa iustitia, propter quod, aliter mihi dicendum videtur, saluo semper meliori iudicio.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum iustitia commutativa ponat aequalitatem inter datum & acceptum, sicut inter

Cap. 4.

Lib. 1. & 2.

Cap. 4.

4. Sen. dist. 9. 1. artic. 1. quae sit iustitia.

inter datum & acceptum, duo sunt de ratione ipsius, scilicet: quod sit aequalitas simpliciter dati & accepti, vt inquam si accipiuntur quinque, datur quinque: & quod sit sibi vere datum, quod vtique est, quando id quod dicitur dari, est dantis, & nullum modo eius cui datur, in quantum huiusmodi. Si ergo in actu iustitiae, vtraque ha-

sublektorum ad superiora, talia Deo conuenire non possunt, sicut obedientia, lagria, vel aliquid huiusmodi, quod superiori debetur. Si etiam aliorum ex praedictis virtutibus, sint aliqui imperfecti actus, secundum illos, Deo attribui praedictae virtutes non possunt: sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi. Deo non competit. cum enim consilium sit quaedam inquisitio, vt dicitur in 6. Ethicor. diuina autem cognitio non fit inquisitiua, vt supra ostensum est. & non potest sibi consiliari esse conueniens. vnde Iob 26. Cui dedisti consilium? forsitan ei, qui non habet sapientiam? Et Isa. 40. Cum quo inuit consilium, & instruxit eum? Secundum autem actum illum, qui est de consiliis iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis. nam consilia occulte aguntur: vnde quod est in diuina sapientia occultum, per similitudinem confi-

litem dicitur, vt patet Isa. 25. secundum aliam translationem, Consilium tuum antiquum verum fiat, vel in quantum consultentibus satisfacit, est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes. Similiter etiam iustitia, quantum ad commutationis actum, Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat: vnde Roman. 11. Quis prior dedit illi, &c. retribuatur ei? & Iob 41. Quis ante dedit mihi, vt reddam ei? Per similitudinem tamen, aliqua Deo dare dicimur, in quantum Deus nostra data acceptat. non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiua. Vnde Dionysius dicit 8. capitulu. de diu. nomi. quod iustitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, secundum illud Math. 25. Dedit vniciueque, secundum propriam virtutem. Scire autem oportet, quod actiones, circa quas praedictae virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependen-

† Cap. 10. & 11.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

bet, iustitia autem Dei ad totum vniuersum. Ex his sequitur, quod diuinae virtutes nostrarum sunt exemplares, quia quae contracta & limitata sunt, similitudines sunt absolutorum, ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelae ad lumen solis: alia vero quae proprie Deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solum in diuina sapientia, sicut & res corporales.

Circa responsionem hanc considerandum, quod aliud est dicere iustitiam distributiua absolute, & aliud est dicere iustitiam distributiua humanam, aut diuinam, & sic de alijs virtutibus, quae Deo attribuntur. iustitia enim absolute sumpta, non determinat sibi modum, circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum quaeque sunt, secundum proportionem: iustitia autem humana, dicit ordinem ad distributionem rerum, quae in vsum hominum veniunt, & ab ipsis specificatur. & quia ad huiusmodi res, non limitatur diuina distributio, sed omnium perfectionum Deus est distributor, ideo humana iustitia Deo non conuenit, sed huiusmodi iustitia, secundum rationem suam limitatam, quae tamen in Deo habet modum diuinae naturae conuenientem, & similiter dicitur de alijs virtutibus. Propter hoc dicitur superius S. Thom. quod in Deo non sunt virtutes, prout humanam vitam perficiunt, non sunt secundum limitationem illam, quae sunt humanae virtutes, licet quaedam secundum communem earum rationem in ipso reperiantur, & secundum quendam modum altiore. & est simile de omnibus alijs perfectionibus, quae Deo & creaturis formaliter conueniunt sunt. n. in Deo illimitatae, in creaturis autem sunt limitatae, vnde concedimus quidem in Deo sapientiam esse, non autem sapientiam humanam. licet n. ratio communis analogae accipiat modum diuinum, secundum quod est in Deo, sicut & modum humanum habet, secundum quod est in homine, aliter tamen & aliter se habet ad hunc & ad illum modum: quia secundum quod ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam, & specificationem, sicut particularis: secundum vero quod in Deo locatur, non accipit limitationem & specificationem, non sicut particularis, sed quod confuse & potentialiter absolute considerata dicebat, id totum vt est in Deo actualiter, secundum quodam eminentiam dicitur: ideo remanet perfectio illimitata & infinita, ipsa tamen perfectio, secundum quod est in Deo & in homine, est eiusdem rationis, non simpliciter, sed analogice, vt superius est ostensum, dum de diuinis nominibus agebatur.

Circa corollarium attendendum, secundum doctrinam S. Tho. primo sen. dist. 10. q. 5. art. 2. ad quartum, quod res dupliciter in Deo esse possunt exemplariter, scilicet in natura ipsius, & in intellectu in natura diuina dicitur illa exemplariter esse, quae formaliter sunt in Deo & in creatura. cum enim sit vniuersalis vna ratio proportionaliter, secundum quod aliqua perfectio est in creatura, exemplatur a perfectione existente in natura diuina, sicut imperfectum a perfecto: sicut quia sapientia formaliter est in Deo & in homine, sapientia humana est quaedam imitatio sapientiae diuinae. In intellectu autem dicuntur exemplariter esse ea, quorum propriae rationes cognoscuntur, & quia omnium etiam quae formaliter in Deo non sunt, proprias rationes Deus cognoscit: ideo omnia exemplariter sunt in intellectu di-

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

† Cap. 17.

99

N 3

vino, sive in diuina sapientia, vt hic dicitur. Sic ergo virtutes nostras, quas in Deo formaliter ponimus, a virtutibus existentibus in natura diuina exemplantur, non autem virtutes, quas in Deo proprie non ponimus, sed tantum metaphoricè.

Dupliciter autem circa ipsum corollarium dubitatur. Primo, quia videtur nihil posse esse in diuina sapientia exemplariter, quod non sit exemplariter in diuina natura. Nam ideo diuina sapientia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehendit, vt propriam rationem vnus cuiusque, eo quod vnusquodque sit quaedam participata similitudo diuini esse, ergo oportet, vt quod in diuina sapientia est exemplariter, sit etiam in diuina natura, alioquin diuina essentia non posset apprehendi, vt propria ratio vnus cuiusque. Secundo, quia S. Thomas prima secundum q. 61. artic. 5. tenet, temperantiam esse virtutes exemplares in Deo, quas tamen constat Deo non conuenire proprie, sed tantum metaphoricè.

Ad primum horum respondetur, quod exemplar alicuius esse in alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, secundum conuenientiam in natura, quia videlicet, in ipso est similitudo sui, secundum esse naturale, sicut vnus albus est simile alteri albo. Alio modo, secundum representationem tantum, quo modo conceptio lapidis in intellectu est lapidis exemplar. Aliqua ergo in Deo habent exemplar primo modo, vt sapientia: aliqua vero secundo modo tantum, vt materia prima.

Considerandum secundo, quod illa proprie dicuntur habere inter se similitudinem, secundum conuenientiam in natura, quæ in aliquo formaliter conueniunt, quod scilicet secundum suam formalem rationem in vtroque inuenitur. Si autem quod in vno formaliter est, in altero formaliter non sit, sed tantum virtualiter & eminenter, illa non dicuntur similia, secundum conuenientiam in natura, sed quamuis quod sit alterum virtualiter & eminenter continet, non habeat conuenientiam in natura cum ipso, potest tamen concipi, vt alteri proportionatum, & vt eius propria ratio: sicut virtus solis, licet non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi vt ratio caloris, eo quod calore virtualiter & eminenter contineat, & sic virtus solis concepta vt proportionata calori, erit exemplar eius proprium in intellectu: quæ tamen secundum se non est exemplar formaliter secundum esse naturæ, nisi improprie velimus accipere nomen exemplaris, pro omni similitudine quomodocumque accepta, sive (inquæ) sit æquata, sive excedens. Ad propositum ergo negatur, nihil posse esse exemplariter in diuina sapientia, quod non sit exemplariter in diuina natura: accipiendo esse exemplariter in natura, pro eo quod est habere in ipsa similitudinem secundum conuenientiam formalem in natura. Itaque enim simul, quod aliquid in intellectu diuino, sive in esse cognito, habeat proprium exemplar, eo quod eius propria ratio concipitur ab intellectu diuino, & tamen in diuina natura formaliter esse non habeat, sed tantum virtualiter, & sic in ipsa natura exemplar non habeat. Cum autem probatur, quia ideo aliquid exemplariter est in sapientia diuina, quia diuina essentia accipitur, vt propria ratio eius: conceditur hoc quidem, sed negatur consequentia. Supponitur enim, quod secundum modum intelligendi, prius

dent, non enim de agendis iudicare, aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis: secundum tamen, quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curuum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ, secundum quod ordinant humanam vitam ad iustitiam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo conuenire non possunt. Secundum vero, quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam diuinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, vt pecuniæ vel honoris, distributor est, ita & Deus omnium bonitatum vniuersi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo vniuersalioris extensionis, quæ in homine, nam sicut iustitia hominis se habet ad ciuitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum vniuersum. Vnde & diuinæ virtutes, nostrarum exempla dicuntur: nam quæ

diuina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicet in se habens formaliter perfectiones, & deinde apprehendatur vt propria ratio alicuius, hoc autem falsum est. Non enim ideo concipitur essentia diuina, vt propria ratio alicuius, quia sit eius formalis similitudo, habens cum ipso conuenientiam in natura, sed quia aut est eius formalis similitudo, aut emittens, & virtualis. Voco autem formalem similitudinem eam, quæ est eiusdem rationis aut simpliciter, aut proportionaliter. Vnde cum diuina essentia concipitur, vt propria ratio alicuius, in ipso non existens, formaliter, sed eminenter tantum, ipsa res est in Deo exemplariter, secundum representationem intelligibilem tantum: dum autem concipitur vt ratio eius quod in ipsa formaliter est, res representata habet in Deo similitudinem ac exemplar, & secundum representationem intelligibilem, & secundum conuenientiam foralem in natura. Sapientia enim humana & representatur secundum propriam rationem, per formam intellectam, sive conceptam ab intellectu diuino, & conuenientiam formalem habet, cum natura diuina, in homine, sit secundum vnã rationem analogam, vt superius est ostensum: & similiter dicitur de virtutibus, quæ proprie Deo conueniunt.

sunt contracta & particulata, similitudines quædam ablatorum entium sunt: sicut lumē candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ vero virtutes, quæ proprie Deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solum in diuina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes: sicut est de alijs corporalibus rebus.

Quod in Deo sunt virtutes contemplatiuæ. Cap. 94.

DE contemplatiuis autem virtutibus dubium esse non potest, quin Deo maxime conueniant.

¶ Si in sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum in principio Metaphysicæ, ipse autem Deus precipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, & vt probatum est: qui est omnium causarum prima: manifestum est, quod sibi potissime sapientia debet ascribi. Vnde Iob 9. Sapientis corde est. & Ecclesiast. 1. Omnis sapientia a dño Deo est: &

quantum sapientia est, eo quod sapientia, & in Deo, & in homine, sit secundum vnã rationem analogam, vt superius est ostensum: & similiter dicitur de virtutibus, quæ proprie Deo conueniunt.

Ad secundum dicitur primo, quod Sanctus Thomas in prima secundæ volens saluare sententiam Macrobij & Morini, ponit fortitudinem & temperantiam in Deo, non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat ipsam immutabilitatem Dei, temperantiam vero conuersionem diuinam intentionis ad seipsum: cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana & temperantia, vnde metaphoricè dicuntur de Deo. Dicitur secundo, quod improprie accipit ibi exemplar Sanctus Thomas, scilicet pro omni similitudine perfectiori & eminentiori, a qua alterum dependet: hic autem loquitur de exemplari proprie, pro similitudine scilicet formali, a qua alterum exemplatur, secundum eandem rationem analogam, quæ ratio est forma concepta.

Super Cap. 94.

Item loco, de virtutibus contemplatiuis Sanctus Thomas determinat, quæ (inquæ) dicitur contemplatiua: quia ad veritatis contemplationem ordinatur, non autem ad opus extrinsecum, vt moralis ad iustitiam, & probatur quod maxime sint in Deo.

¶ Primo quidem de sapientia, quia maxime seipsum cognoscit, qui est omnium prima causa, Sapientia autem, vt dicitur in principio Metaphysicæ, consistit in cognitione primarum causarum. Item author. Iob nono, & Eccl. primo. Et philosophi primo Metaphysicæ dicentes, quod est diuina non humana possessio.

¶ Secundo vero de scientia, quia cognoscit omnium causarum & effectuum ordinem, & per hoc singulorum proprias causas. Scientia autem est rei cognitio per propriam causam. Verum, est tamē,

est tamen, quod hæc non cognoscit per ratiocinationem. Item auctor. primi Regum secundum.

¶ Tertio autem de intellectu: quia de omnibus in materialem cognitionem absque discursu habet. Item author. Iob. 12. Concludit postremo, quod hæc virtutes in Deo, sunt exemplares nostrarum, sicut per se ipsum imperfecti, sed quia aut est eius formalis similitudo, aut emittens, & virtualis. Voco autem formalem similitudinem eam, quæ est eiusdem rationis aut simpliciter, aut proportionaliter. Vnde cum diuina essentia concipitur, vt propria ratio alicuius, in ipso non existens, formaliter, sed eminenter tantum, ipsa res est in Deo exemplariter, secundum representationem intelligibilem tantum: dum autem concipitur vt ratio eius quod in ipsa formaliter est, res representata habet in Deo similitudinem ac exemplar, & secundum representationem intelligibilem, & secundum conuenientiam formalem in natura. Sapientia enim humana & representatur secundum propriam rationem, per formam intellectam, sive conceptam ab intellectu diuino, & conuenientiam formalem habet, cum natura diuina, in homine, sit secundum vnã rationem analogam, vt superius est ostensum: & similiter dicitur de virtutibus, quæ proprie Deo conueniunt.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

¶ Circa virtutem, quæ dicitur intellectus, attendendum, quod quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio, qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simpliciter intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent.

& Abacuch hoc, & Iudæorum, & Luciferianorum error elidit. Circa illam propositionem, Bonum habet rationem finis, aduertendum est, quod veritatem habet de eo quod est primo & per se bonum, vt dicitur Veri. quest. 2. 1. articulo primo. Potest etiam intelligi de bono, a quo primo habet operatio voluntatis vt sit bona &c.

quo modo proponatur sibi vt bonum, & hoc sine errore esse non potest: in diuina autem cognitione non potest esse error, vt supra ostensum est. non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

¶ Amplius. Deus est summum bonum, vt supra probatum est, summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidum. Diuina igitur voluntas non potest flexi ad malum.

¶ Præterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem, nisi per auersionem a fine: voluntas autem diuina a fine auertere non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, vt supra ostensum est: non potest igitur velle malum. Er sic patet, quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. Hoc autem est quod dicitur Deut. 32. Deus fidelis, & absque vlla iniquitate. & Abacuch. 1. Mundi sunt oculi tui ne videas malum: & respicere ad iniquitatem non poteris. Per hoc autem confutatur error Iudæorum, qui dicunt, Deum in Luciferi deiectione peccasse.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Ad huius evidentiam considerandum ex doctrina Sancti Thomæ capit. immediate sequenti, & in prima parte quest. 19. articulo 9. quod malum nunquam appetitur a Deo, nisi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quam bonum, quod per tale malum remouetur. Vnde Deus nunquam vult malum perse, sed aliquando vult ipsum secundario, in quantum vult suam bonitatem, per aliquam perfectionem manifestari: cui malum aliquod coniungitur, sicut quia vult iustitiam, vult penam: & quia vult ordinem naturæ seruari, vult quædam corrumpi. Ideo ad primum dicitur primo, quod vultque Deus vult malum alicuius, dum vult illi mori Thom. cont. Gent. N 4 tem,

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Ad huius evidentiam considerandum ex doctrina Sancti Thomæ capit. immediate sequenti, & in prima parte quest. 19. articulo 9. quod malum nunquam appetitur a Deo, nisi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quam bonum, quod per tale malum remouetur. Vnde Deus nunquam vult malum perse, sed aliquando vult ipsum secundario, in quantum vult suam bonitatem, per aliquam perfectionem manifestari: cui malum aliquod coniungitur, sicut quia vult iustitiam, vult penam: & quia vult ordinem naturæ seruari, vult quædam corrumpi. Ideo ad primum dicitur primo, quod vultque Deus vult malum alicuius, dum vult illi mori Thom. cont. Gent. N 4 tem,

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Ad huius evidentiam considerandum ex doctrina Sancti Thomæ capit. immediate sequenti, & in prima parte quest. 19. articulo 9. quod malum nunquam appetitur a Deo, nisi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quam bonum, quod per tale malum remouetur. Vnde Deus nunquam vult malum perse, sed aliquando vult ipsum secundario, in quantum vult suam bonitatem, per aliquam perfectionem manifestari: cui malum aliquod coniungitur, sicut quia vult iustitiam, vult penam: & quia vult ordinem naturæ seruari, vult quædam corrumpi. Ideo ad primum dicitur primo, quod vultque Deus vult malum alicuius, dum vult illi mori Thom. cont. Gent. N 4 tem,

Super Cap. 96.

Et idem corollarium & Odium + Cap. 6 r.

Et idem corollarium & Odium + Cap. 6 r. D. 287. + Cap. 41.

Quantum ad primum, arguit primo sic. Voluntas Dei inclinari non potest ad malum, vt est ostensum supra. ergo &c. pater consequentia, quia iis quos odimus, malum volumus, scilicet sub ratione mali.

Secundo. Deus vnicuique vult bonum, ergo &c. probatur antecedens, quia vult in alijs rebus a se, vt sit bonitatis similitudo. Sed videtur illa ratio non concludere propter duo, primo, quia dici potest, quod Deus vult aliquid esse in creatura, vult utique bonum creaturæ, sed cum vult priuationem ipsius esse, vult malum: ideo falsum est, quod semper vult alia a se, in quantum vult bonum creaturæ suam, vult eam in alijs diffundit. Secundo, quia licet Deus omni entis velit aliquod bonum, in quantum illi vult esse: potest tamen alia ratione ipsi velle malum & priuationem, sicut damnatis vult esse, & sic eos amat: vult etiam damnationem, & sic eos odit: vnde videtur illa consequentia falsa.

Cap. 75.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

¶ Quod Deus nihil odit. Cap. 96. X hoc autem apparet, quod odium alicui rei Deo conuenire non potest: sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam iis quos amamus, bonum volumus: iis vero, quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei, ad malum inclinari non potest, vt ostensum est, Deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit, nisi antecedens in se, sicut vult tantum bonum, sed tunc falsum erit, vt est ostensum.

tem, aut priuationem alicuius boni. Dicitur secundo, quod illud malum non vult ut malum alicuius, quod constituit odij rationem, sed ut coniuictum alicui bono, puta ordini vniuersi, ideo illa propositio, Deus vult alia a se inquantum volendo se & bonitatem suam, vult eam in alia diffundi, est vniuersaliter vera, numquam enim feratur voluntas diuina in alia a se, siue bonum sit, siue malum, quin velit aliquam participationem suae bonitatis.

† Cap. 75.

impossibile est, quod ipse rem aliquam odio habeat. 2. Item, Voluntas Dei in alia a se fertur (vt supra ostensum est,) inquantum volendo & amando suum esse & suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus alijs a se vult, vt in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum vniuersumque rei, vt similitudinem diuinam participet. Nam quilibet bonitas alia, non est nisi similitudo quadam primae bonitatis. igitur Deus vniuersi cuique rei vult bonum: nihil igitur odit.

Ad secundum similitudinem dicitur, quod si Deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam vt eius malum per se, sed inquantum vult bonum iustitiae.

Ad secundum sequitur, quod Deus vult actionem suam non esse, qua producitur mediate vel immediate id quod odit, hoc autem est impossibile, ergo &c. probatur consequentia, quia si aliquid odit, vult illud non esse, volendo autem hoc, vult illud quod ad ipsam requiritur, requiritur autem vt non sit actio Dei qua producitur, cum non possit aliquid definire esse manente actione Dei formaliter, qua producit in esse.

† Cap. 83.

Ad hunc. A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt, odio habet: vult illud non esse, quia hoc est vniuersi bonum. vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate. ostensum est enim supra, quod si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requirunt: hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedat: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam

Deus non potest eam habere odio. Quarta. Deus est rerum omnium causa ergo omnia amat, ergo nihil odit: patet prima consequentia, quia omnia agentia suo modo suos effectus amant. Confirmatur auctoritate Sapientiae, 1. 1. Quia vult ad secundum, quia possit aliquid obicere, dicitur Deus in scriptura aliqua habere odio, vt Malach. 1. Esau odio habui, & in Psal. 5. Odisti omnes qui operantur iniquitatem, ergo Deus aliqua odit. Respondetur, quod hoc similitudinaria dicitur, non autem proprie, & hoc dupliciter dicitur: vno modo inquantum malum contrarium bono quod vult creaturae, vult non esse, quia quae non esse volumus, dicimus habere odio, secundum illud Zacha. 8. Vnusquisque malum contra amicum, &c. Alio modo secundum quod vult maius bonum, quod non potest esse sine priuatione minoris boni.

Circa primum modum aduertendum, quod vt hic dicitur, amor & odium proprie est substantiarum, vt, n. dicitur est supra, amare proprie est velle bonum alicui, & sic est eius cui conuenit habere bonitatem in se, non autem eius cui conuenit esse bonitatem alicuius: sicut habere odio proprie est velle malum alicui, & sic est eius cui conuenit habere priuationem bonitatis, vt dicitur, autem est substantiarum, quod dicitur aliterius bonitas, non substantiarum, quod est alterius malum formaliter, sed bene cui conuenit bonitas, & cui conuenit priuationem bonitatis, tanquam subiecto: ideo cum dicitur Deus odisse malum, quod repugnat bono alicuius, sicut cum odit mendacium aut adulterium, hoc non proprie dicitur

ad rationem sanitatis, vt est volitio sanitatis, licet sanitas non moueat voluntatem, nisi sub ratione boni. Dicitur ergo primo, quod si loquamur de formalis ratione per modum mouentis, voluntas nihil vult actu per modum, sed per rationem boni, inquantum sub ratione boni apprehendit, si autem loquamur de particula

ram Deus odit. 4. Praeterea, Illud quod inuenitur in omnibus creaturis actiuis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inueniri: omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi, sicut patentes filios, poeta poemata, artifices sua opera: multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur Sapientiae, 1. 1. Diligis enim omnia quae sunt, & nihil odisti eorum, quae fecisti. Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinariae, & hoc dupliciter. Vno quidem modo ex hoc, quod Deus amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium bono scilicet malum, non esse: vnde malorum odium habere dicitur: nam quae non esse volumus, dicimus odio habere, secundum illud Zacha. 8. Vnusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, & iuramentum mendax ne diligatis. omnia enim haec sunt quae odi, dicit dominus. Haec autem non sunt effectus, vt res substantiales, quorum proprium est odium vel amor. Alius autem modus est ex hoc, quod Deus vult aliquod maius bonum, quod esse non potest sine priuatione minoris boni: & sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare, sic, n. inquantum vult bonum iustitiae, non autem in malum, vt habet rationem boni ex aliquo adiuncto. ideo cum Deus vult priuationem alicuius propter bonum vult, non dicitur proprie odire, quia non vult malum eius, vt est malum eius didicitur in similitudinariae odisse, quia vult eius malum, nam & proprie habet odio aliquid, vult ei malum. Cum ergo dicitur, Deum non posse habere odio aliquid, intelligendum est proprie, secundum quod odium est substantiale, & de malis eius, vt eius est quod habetur odio.

Sed dubitatur circa hoc, quia si ideo Deus dicitur nihil habere odio, quia nulli rei substantiae vult non esse, & alij non vult malum nisi ratione boni adiuncti: eadem ratione nihil homo poterit habere odio, quia voluntas hominis, nihil vult nisi sub ratione boni, vt in plerisque locis dicit S. Tho. & est de merito Dion. 4. cap. de diu. nomi. & Augustini.

Ad huius evidentiam considerandum, quod in obiecto operationis potentiae duplex potest inueniri ratio formalis, vna communis sub qua omne obiectum refertur ad potentiam, alia particularis secundum quam vna operatio potentiae, ab alia specificiter distinguitur. prima potest dici ratio formalis per modum mouentis, quia nihil potest mouere potentiam, nisi sub illa ratione, alia vero potest dici ratio formalis, per modum terminantis, quia ad ipsam primo terminatur operatio vt specificata, & vt talis operatio, sicut cum videtur album, ratio communis per modum mouentis est color, quia album non mouet visum, nisi inquantum est coloratum, a quo ipsa potentia visiva specificatur: sicut omnis potentia passiva specificatur, per suum actuum formale & adaequatum: ratio autem particularis a qua specificatur visio albi, vt est visio albi distincta a visione nigri, est ratio albi, specificatur enim operatio a formalitate obiecti, ad quam primo terminatur vt est talis operatio visio albi vt talis, primo & per se terminatur ad rationem albi, sicut inquantum visio, absolute terminatur ad rationem colorati. Similiter in omni obiecto voluntatis, quantum ad actum prosecutionis, est quaedam communis ratio formalis, per modum mouentis, & ista est ratio boni, nihil enim potest mouere voluntatem, & vniuersaliter appetitum, nisi sub ratione boni. quaedam vero, est ratio particularis per modum terminantis, a qua ista operatio voluntatis, vt talis est, ab alia operatione distincta specificatur: & ista est ratio formalis obiecti, ad quam talis operatio terminatur, vt talis est, sicut volitio sanitatis, primo & per se terminatur ad

vel ordinis vniuersi (quod esse non potest sine punitione, vel corruptione aliquorum) dicitur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem in illud Malach. 1. Esau odio habui, & illud Psal. 5. Odisti oes qui operantur iniquitatem: perdes oes qui loquuntur mendacium: vtrum sanguinum & dolosum, abominabitur dominus.

Quod Deus est viuens. Cap. 97.

Hic autem quae supra ostensa sunt, de necessitate habetur, quod Deus est viuens.

Ostensum est enim Deum esse intelligentem & volentem: in

Super Cap. 97.

Ostendam determinavit S. Tho. de perfectione intellectus, & voluntatis ex quibus vita cognosci potest, consequenter determinat de vita diuina. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de vita ipsa. Secundo, de eius vite specie, cap. 100. Circa primum, tria facit. Primo, determinat de ipsa quantum ad an esse. Secundo, quantum ad quid esse. Tertio, quantum ad eius durationem.

Primo ergo ponitur conclusio haec. Deus est viuens. Probatur intelligere & velle, non est nisi viuens. Si cetero, Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur, ergo maxime ei coepit viuere. probatur antecedens, quia Deus est prima causa agens, consequentia vero probatur, quia viuere est hoc aliquibus attributum est, quod vult sunt per se, non ab alio moueri, & quia operationes sensibiles cum motu sunt, vt certum, quod agit se ad proprias operationes, quamuis non sint cum motu, de viuere, assumptum hoc declarat, & ex ijs, quod per similitudinem dicimus viuere, vt aqua viuam dicimus, & argentum viuum, quod per se moueri videntur, eo quod eorum motores vult. non percipiatur: & ex ijs, quod sola proprie dicimus viuere, quae sola per se mouentur proprie, vt pote composita ex motore & moto, vt sunt animata.

Circa istam rationem duplex occurrit dubium. Videtur enim, vel de S. Tho. quod oia quae se proprie mouent, sint animata: & quod oia viuencia & aiata, moueant se. Contra primum, n. arguitur: nam grauis & leuis, mouent seipsa, & tamen non sunt aiata, ergo &c. Probatur antecedens, quia si ponantur ab alio moueri per se, hoc non erit, nisi quia mouentur a generante: sed hoc non potest esse, contingit enim, aliquid generans non esse, & tamen ipsa mouentur, effectus autem in actu requirit causam in actu. Si dicatur, quod hoc generans est caelum, & hoc semper est actu, contra. Effectus particulari oportet assignare causam particularem, vt dicitur 2. Phy. tex. co. 3. 8. Caelum autem non est causa particularis, sed vltis, ergo &c. Secundo, quia Com. 4. ca. co. 2. 5. ait, quod motus ad superius est causalium, & leuitate, constat autem leuitatem esse intrinsecam corpori locui, Contra secundum arguitur, quia S. T. in questionibus de aia, ar. 9. ad 1. 1. in eodem ordine ponit motum cordis, motum ignis, motum augmenti & decrementi, & motum alimentum diffusi per totum corpus, subiungit autem, quod cor non mouet se, sed naturaliter mouetur, sicut ignis, ergo & quae augentur & decrescunt, vt plantae, non mouentur, ergo & quae augentur & decrescunt, vt plantae, non mouentur, ergo & quae augentur & decrescunt, vt plantae, non mouentur.

uent se, & sic falsum est, quod omnia viuencia moueant se. Ad euidenciam primi dubii considerandum est, quod motus naturales corporum simplicium, vt habetur secundo huius ca. 2. 3. consequuntur ad formas naturales, sicut & oes aliae naturales proprietates: ideo de motu grauium, & leuium loquendum est, sicut de alijs proprietatibus rerum, habet autem hoc rei proprietates, quod primo quidem, & principaliter causat a dante formam: secundario autem & proxime ab ipsa forma rei, sed differenter nam a dante formam producitur per actionem mediam, quae primo quidem terminatur ad formam: secundario vero ad proprietatem, a forma autem producitur per naturalem quandam resultantiam absque media actione, vt videtur S. Th. p. q. 77. artic. 6. ad 3. & q. 7. ad primum: ideo ipsius dante formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actio, ne illas producat: forma autem est quodammodo & secundum quid causa, inquantum videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa, vt a principali agente primo, produca naturalem resultantiam, sicut resistibilis Sortis, primo quidem & principaliter producit a generante Sortis: secundario autem & per naturalem resultantiam a natura Sortis, producit.

telligere autem & velle non nisi viuentis est: est ergo Deus viuens. Adhuc, Viuere in hoc aliquibus attributum est, quod vult sunt per se non ab alio moueri, & propter hoc, illa quae videntur per se moueri, quorum motores vult, non percipiunt, per similitudinem dicimus viuere, sicut aquam viuam fontis fluentis: non autem cisternae, vel stagni stantis, & argentum viuum, quod motum quandam habere videtur, proprie non illa sola per se mouetur, quae mouent seipsa, composita ex motore, & moto, sicut aiata. vnde haec sola propria viuere dicimus, alia vero oia ab aliquo exteriori mouentur, vel generante, vel remouente prohibes, vel

ma autem est quodammodo & secundum quid causa, inquantum videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa, vt a principali agente primo, produca naturalem resultantiam, sicut resistibilis Sortis, primo quidem & principaliter producit a generante Sortis: secundario autem & per naturalem resultantiam a natura Sortis, producit. Considerandum secundo, quod illa proprietates quae impediunt non potest quin reposita eueniant, quia sunt perfectiones primae, statim habentes rationem formae completae, vt resistibilitas, ponunt in actu completo per actionem qua res ipsa producitur, cum vna actio agentis ad vtrumque terminetur, ad vnum, videlicet primo, ad aliud vero secundario: proprietates autem quae impediunt non potest reposita, sint in actu formali & completo, eo quod sunt actus secundi, & via ad aliquid extrinsecum acquirendum, vt motus ad locum, potest in actu formali completo ponitur, etiam postquam cellum producentis naturam: remota enim impedimento naturaliter resultantia dicitur tamen quantum ad eorum complementum esse a generante & producente naturam, quia ab ipso est fundamentum & causa, a qua naturaliter, & in suum complementum resultant. forma substantialis: non autem quia per nouam actionem illam producat. Ignorantia autem huius multos errare facit. arbitrantur enim S. Th. velle grauiam & leuiam sic moueri a generante, etiam ipso corrupto, quasi per nouam quandam actionem, nouamque impulsu ipsa moueat: quod nunquam formatur. Sed mens eius est, quod mouentur a generante sicut ab eo qui dedit formam, a qua naturaliter resultat motus, & per consequens tanquam ab eo, qui motum fundamentaliter produxit, nec oportet ponere aliud a quo per impulsum aut actionem moueantur, sed sufficit remouens prohibens, & forma rei, in qua saluatur virtus agentis, ad quam motus, deducto impedimento, naturaliter resultat, sicut si impediendi possit ne resistibilitas ad hanc generationem sequeretur, deducto autem impedimento, naturaliter resultantia, diceretur quod hoc generans, esset causa illius resistibilitatis primo & per se, non autem hoc generans.

Ad argumentum ergo, negatur antecedens, loquendo de mouente se proprie & simpliciter: ad probationem dicitur quod per se mouentur a generante tanquam a dante formam, ad quam naturaliter resultat motus, sicut & aliae perfectiones quae naturaliter formam consequuntur, sunt a generante remouente vera impedimentum mouentur per accidens. Cum hoc improbat, dicit ad primam improbationem, quod effectus in actu requirit causam in actu, aut in seipso, aut in aliquo, in quo sua virtus saluatur. Effectus enim qui non erat primo modo aliquo in actu, requirit causam in actu in se, sed ad effectum qui praeterat in radice & fundamento naturali, sicut motus, quamuis impeditus praexistit in forma graui, sufficit vt causa principalis sit in virtute in forma, ad quam naturaliter effectus talis resultat, & sic conceditur, quod non est in seipso, posse mouere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, & causare motum, qui radicaliter, & fundamentaliter in forma praexistebat, & ad ipsam deducto impedimento naturaliter & absque media actione resultat. Si dicatur, ergo possunt dicere, quod ipsa forma grauis est id quod mouet

uet graue, quia nullum apparet mouens in actu preter ipsam formam, in qua est virtus agentis, & sic graue mouebit se, dicitur, qd si loquamur de mouente simplici & primo, negatur consequentia, sed bene sequitur, qd sic id quo mouens mouet. Et cum dicitur, qd nullum apparet mouens in actu existens, respondetur, quod non oportet illi motui assignare aliquod mouens simpliciter, quod sit in actu in seipso, quia talis motus non producit totaliter de nouo, cum preexistat in radice, & fundamēto ad quod, deducit impedimēto, de necessitate consequitur p naturalem resultanciam, non autē per actionē mediā. Si autem loquamur de mouente sūm qd & secundario, quia ipso mediāte ab agēte aliquid prouenit: sic conceditur ipsam formam grauis mouere graue, & consequenter, qd graue mouet se sūm quid, in quantum est in ipso principio agētiū, aliquo modo sūi motus non sū sequitur, qd moueat se simpliciter, quia illud dicitur se simpliciter mouere, qd diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens per actionē mediā: alia vero motus: quod in corporibus simplicibus esse non potest.

Cap. 28.

Idem. p. p. q. 18. art. 3. ad secundū.

impellente. Et quia operationes sensibiles cū motu sunt. Vltimius, omne illud quod agit se ad proprias operationes, quāminus non sit cū motu, dicitur viuere. vnde intelligitur, appetere, & sentire, actiones vitæ sunt: sed Deus maxime non alio, sed a seipso operatur, cum sit prima causa agens: maxime ergo competit ei viuere.

3 Item, Diuinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, vt supra ostensum est, viuere autem est quoddā esse perfectum: vnde viuencia in ordinem, non viuenticibus præferuntur. diuinum ergo esse est viuere: ipse ergo est viuens.

Hoc autem etiam autoritate diuinæ scripturæ confirmatur. Dicitur. n. Deu. 32. Leuabo ad cælum manum meam, & dicam, Vno ego in æternū. Et i Psa. 83. Cor meū & caro mea, exultauerunt in Deum vnum.

Quod Deus sit sua vita. Cap. 98.

X hoc patet vltimius, qd Deus sit sua vita.

1 Vita enim viuenticis est ipsum viuere in quadam abstractione signatum: sicut cursus secundum rem non est aliud quā currere. viuere autem viuenticum est ipsum esse eorum,

non mouere seipsum in ordine. s. ad principium vitæ: sed vitæ illam significat per modum abstractionis: significat. n. ipsum esse viuenticis absolute, viuere autem per modum concretum. nā significat. habere esse mouentis seipsum. Accipit ergo. S. Th. nomen vitæ in secunda significatione, non in prima. Sed tñ aduertendū ex doct. S. Th. Quolibet. 9. ar. 3. ad primū, qd viuere, vt accipitur p esse, non dicit absolute, & præcise esse, sed connotat essendi principium, dicit. n. esse aliquo modo p aliquod principium essendi specificatum. ideo licet in Christo ponatur vnum tñ esse supposito, ponit tñ duplex viuere: nam ipsum esse diuini suppositi, vt in diuina natura subsistit, est viuere diuinum, vt autem esse suppositi in humana natura subsistentis, est viuere humanum.

S. c. v. n. o. De p. est sūi intelligere: ergo & sūi viuere, patet consequenter, qd intelligere est quoddā viuere, vt d. 2. de aia. tex. 13. Aduertendum, qd intelligere dupl. pot. dici esse viuere. Vno modo, vt viuere nominat operationem rei viuenticis, que min⁹ proprie dicitur vita. Alio modo, vt notat essentiam, vel esse rei viuenticis. Si primo modo accipiat, ista ratio probat, qd vita, qd est operatio viuenticis, est in Deo idem quod Deus. si secundo modo accipiat, sic probatur, qd vita proprie accepta, que est ipsum esse, vel ipsa essentia, est idem quod Deus. nam si Deus est suum intelligere, & suum intelligere est suum esse, siue sua essentia, que est vita & viuere sūi, sequitur, qd sit sua vita. Vero que modo conclusio est vera, & potest vtroque modo intelligi. Ex primo sensu habetur, qd non solum Deus est sua vita, que est sua essentia, & suum esse, vt prima ratio cōcludebat, sed etiam est sua operatio vitalis. Videtur tamen secundus modus esse magis intentus, quia vita minus proprie sumitur pro operationibus vitæ, vt dicitur prima parte,



Secundo determinat de vita diuina, quantum ad quid est, & ponitur hæc conclusio. Deus est sua vita, & sic vita diuina idem est quod eius essentia.

Cap. 98.

Cap. 99.

Cap. 100.

Cap. 101.

Cap. 102.

Cap. 103.

Cap. 104.

Cap. 105.

Cap. 106.

Cap. 107.

Cap. 108.

Cap. 109.

Cap. 110.

TERTIO, sequeretur, quod Deus esset viuens per participationem vitæ, & sic reduceretur ad aliquid prius ipso, quod esset viuens per seipsum.

QUARTO, sequeretur, quod esset aliquid in ipso quod non est ipse, & sic esset compositus. Confirmatur Ioan. 14.

Super Cap. 99.

Quod vita Dei est sempiterna. Cap. 99.



tertio agit S. Th. de duratione ipse ipse vitæ diuinæ, & ponit hæc conclusionem: Vita Dei est sempiterna. Probatur, primo, Deus est sua vita, ergo, & c. Probatur consequentia, quia nihil definit viuere, nisi per separationem vitæ: nihil autem a seipso separari potest.

Cap. 98.

Cap. 99.

Cap. 100.

Cap. 101.

Cap. 102.

Cap. 103.

Cap. 104.

Cap. 105.

Cap. 106.

Cap. 107.

Cap. 108.

Cap. 109.

Cap. 110.

Super Cap. 100.



Ostendit determinat S. Th. de vita diuina absolute, nunc de specie illius vitæ determinat, ostendit illam esse vitam beatā. Circa hoc autem, tria facit.

1 Nihil enim definit viuere, nisi per separationem vitæ: nihil autē a seipso separari potest. Ois. n. separatio fit per diuisionem alicuius ab alio: impossibile est ergo, qd Deus definat viuere, cum ipse sit sua vita, vt ostensum est.

Quod Deus est beatus. Cap. 100.



Est autem ex præmissis ostendere, Deum esse beatum.

1 Cuiuslibet. n. intellectualis naturæ, proprium bonū est habitudo. cum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo: non autem comparatur ad proprium bonum, si cut quod in bonum nōdum habitum tendit. hoc. n. est natura mobilis, & in potētia existētis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut & nos, sed ea fruatur: est igitur beatus.

2 Amplius, Illud est maxime desideratum, vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa: & hoc est eius beatitudo. perfectissimum autē in vnoquoque est sua perfectissima operatio: nam potētia, & habitus per operationem perficiuntur. Vnde Philosoph⁹ dicit, felicitatem esse perfectā operationem.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo,

autem in vnoquoque est eius perfectissima operatio, tū quia potētia & habitus per operationem perficiuntur, cum quia Philosoph⁹ 10. Eth. cap. 8. ponit felicitatē esse perfectam operationem. Minor etiam probatur, quia operationis perfectio, ex quatuor dependet. s. ex genere, quod (inquam) sit immanens: ex principio operationis, vt videlicet sit altissima potētia. s. intellect⁹ per habitum perfecti: ex operationis obiecto: & ex forma operationis, vt. s. perfecte, facilliter, firmiter, & delectabiliter operetur. talis autem est Dei operatio, cum Deus sit intelligens, & consequenter eius operatio sit immanens, suus intellectus sit altissima virtutum, non indigeatque habitu perficiēte: seipsum quoque, qui est summum intelligibilem, perfecte & delectabiliter abique omni difficultate intelligat.

¶ Circa illam propositionem, Perfectissimum in vnoquoque est eius perfectissima operatio, considerandum est, qd illa cōparatio fit respectu eorum que naturā iam complectit, in sua substantia superueniunt, non autem de ijs, que simpliciter sunt in re, quia perfectissimum simpliciter, est substantia rei, non autē operatio, sed bene verum est, qd inter perfectiones substantiæ superuenientes, perfectissimum est, operatio perfectissima, potest

Idem. p. p. q. 26. art. 1.

10. Eth. c. 8. in prin.

D. 112. 2.

† Cap. 28.

Lib. 3. de
conf. p. 2.

est etiam dici perfectissimum, non quidem essentialiter, & in se, sed completiue, quia est vltimum quod intrinsece nature in intellectuali perfectionem complet.

¶ Circa differentiam inter actionem immanentem, & transeuntem, aduerte primo, quod dicitur per immanentem enim fieri aliud præter ipsam operationem, intelligitur, quod in ipso recipiatur materia, circa quam est operatio, non autem, quod nullo modo aliquid per ipsam producatur, cum superius dixerit per intellectum produci verbum, & conceptum in intellectu, ut ibi declarauimus. differt. n. actio immanens a transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passio, circa quod est operatio: per immanentem autem non fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu.

¶ Aduerte secundo, cum inquit S. Th. tales operationes possent esse vltimum, quia non ordinantur ad aliquid factum, quod sit finis, quod per hoc datur intelligi posse quodam modo produci aliquid per actum immanentem, non tamen quod habeat rationem finis, ad quem operatio sit ordinata, sicut actio transeuntes, habet proprie productum per ipsam operationem.

¶ Verbum enim productum per intellectum, non est finis intellectus, sed intellectio magis est finis, quia ad hoc producit, ut intellectio perficiatur, cui enim intellectio completatur, sicut quod ad ipsam rem intellectam pertingit, & verbum ad hoc producat, ut per ipsum intellectus rem intueatur, sequitur, quod verbum ad intellectum, ut ad finem ordinetur, sic ergo immanens actio a transeunte differt, quia per transeuntem producit aliquid in passio, & illud est finis operationis: per immanentem autem nihil producit in intellectu, & si aliquid per ipsam producit, illud non est finis operationis, sed magis e contrario, operatio est eius finis, ex quo sequitur, quod actiones immanentes sunt perfectiones operantis: transeuntes autem sunt perfectiones operati, sequitur etiam, quod immanens ex suo genere, est perfectior, quia ipsa est finis, non autem transeuntes.

¶ Circa illam propositionem, Felicitas est finis operationem intellectus per habitum perfectum, notandum, quod habet veritatem de felicitate humana, de hac enim loquebatur Philosophus, a quo illa propositio sumpta est: non potest enim operatio intellectus humani perfecta esse, nisi habitu perfectiatur, cum noster intellectus sit imperfectus, non autem vera est de felicitate diuina, cum dictum sit intellectum diuinum non indigere habi-

tu perficiente, cum in seipso perfectus sit.

¶ Tertio, Diuina perfectio omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cum oportet esse beatum, qui perfectus est quantum ad omnia, quæ desiderare potest, per beatitudinem enim desiderium omne quietatur, cum sit vltimus finis.

¶ Quarto, Deus non indiget aliis, nec alia vult propter se, quia eis indiget, sed quia conueniens est sibi bonitati, ergo, &c. Probatur consequentia, quia ille, qui sibi sufficiens est, nullo indiget, vere beatus est, cum eius desiderium sit quietatum.

¶ Quinto, Deus habet quicquid vult, & nihil mali vult, ergo, &c. Patet consequentia ex diffinitione beati a quibusdam data. Antecedens etiam quo ad secundam partem superius est probatum, quo vero ad primam partem probatur impossibile esse Deo aduenire quod nondum habeat, cum nullo modo sit in potentia: sed Deus non potest velle aliquid impossibile, ergo non potest velle se habere quod non habet, ergo quicquid vult, habet. Confirmatur autoritate Pauli 1. ad Timotheum.

¶ Super Cap. 101. Vult ad secundum, ponit hęc conclusiones: Deus est sua beatitudo. Probatur primo, Deus est suum intellectus: sed beatitudo est ipsi intellectui ad primis lib. opatio, ergo, &c.

¶ Secundo, Deus principatur vult suam essentiam, ut ostensum est supra, ergo eius essentia est eius beatitudo. Probatur consequentia, quia beatitudo est sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens, principaliter vult.

¶ Tertio, Omnia vult propter suam beatitudinem, ergo, &c. Probatur consequentia, quia beatitudo est, ad quam omnes motus desiderii vnum desiderantis propter aliud, terminantur, ne sit infinitus desiderii motus.

¶ Aduertendum, quod sicut motus naturalis in infinitum non procedit, sed cuiuslibet est determinatus terminus, sicut grauius est trum mundi, leuius autem concuatur orbis lunæ, ita appetitus sensitiuus, & intellectiuius ad infinitum non tendit priuatiue, licet ad infinitum perfectionaliter, ut est Deus, potest tendere: ideo licet ex vno desiderio in aliud possit ferri, est tamen aliis sibi statutus finis, ultra quem non amplius aliquid desiderare potest, & hic est vltimus finis, qui est beatitudo, & summum bonum, ad quem omnes motus desiderii vltimo terminantur: sicut si aliquid

tionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum est, ipse igitur vere beatus est.

¶ Item, Quadiu alicui deest aliquid quod indiget, nondum beatus est, quia eius desiderium nondum est quietatum, quicquid igitur sibi sufficiens est, nullo indiget, ille vere beatus est, ostensum autem est supra, quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec alia vult propter se, sicut per finem, quasi eis indiget: sed solum quia hoc conueniens est sibi bonitati: Est igitur ipse beatus.

¶ Præterea, Ostensum est supra, quod Deus non potest velle aliquid impossibile: impossibile est autem ei aliquid aduenire, si quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est. igitur non potest velle se habere quod non habet: quicquid igitur vult, habet, nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est: est igitur beatus, sicut quæ a quibusdam beatus esse perhibetur, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

¶ Eius enim beatitudinem sacra scriptura protestatur primæ, Tim. vi. ¶ Quem ostendet Deus suis temporibus, beatum, & solus potes.

¶ Quod Deus sit sua beatitudo. Cap. 101.

¶ X his autem apparet, quod Deus sit sua beatitudo.

¶ Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsi, ut ostensum est: supra autem ostendimus, quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia: ipse igitur est sua beatitudo.

¶ Item, Beatitudo cum sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult: ostensum est autem supra, quod Deus principaliter

bonitatem & essentiam, ergo, &c. Probatur consequentia, quia beatitudo est, ad quam omnes motus desiderii vnum desiderantis propter aliud, terminantur, ne sit infinitus desiderii motus.

¶ Aduertendum, quod sicut motus naturalis in infinitum non procedit, sed cuiuslibet est determinatus terminus, sicut grauius est trum mundi, leuius autem concuatur orbis lunæ, ita appetitus sensitiuus, & intellectiuius ad infinitum non tendit priuatiue, licet ad infinitum perfectionaliter, ut est Deus, potest tendere: ideo licet ex vno desiderio in aliud possit ferri, est tamen aliis sibi statutus finis, ultra quem non amplius aliquid desiderare potest, & hic est vltimus finis, qui est beatitudo, & summum bonum, ad quem omnes motus desiderii vltimo terminantur: sicut si aliquid

si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina, medicinam autem sumat propter sanitatem, hanc vt possit vacare literis appetat, studium quoque propter beatitudinem quarat, omnia quidem præcedentia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinem, non propter aliud, sed propter se, tanquam vltimam ad quam naturaliter inclinatur, querit, propter hoc inquit S. Th. quod omnes motus desiderii terminantur ad beatitudinem, ne talis motus desiderii sit infinitus, dum vnum propter aliud desiderat, nisi enim poneretur aliquid quod propter aliud non desiderat, sed omnia alia propter ipsum, motus desiderii in infinitum tenderet, & sic esset infinitus, quod natura appetitus non admittit.

¶ Quarto, Si beatitudo Dei non esset Deus, duo essent summe bona, quia beatitudo est summum bonum, cum sit vltimus finis, & etiam Deus, hoc autem est impossibile, quia si vni aliquid deest, quod alteri habet, iam non est summum bonum, ergo Deus est sua beatitudo.

¶ Sed videtur ista ratio, non concludere: per hanc enim probatur beatitudinem formalem creaturæ esse Deum, nam etiam beatitudo creaturæ, est summum bonum, eo quod sit vltimus finis: & sic vera esset opinio dicentium, Deum esse beatitudinem formalem creaturæ, & non tantum obiectiualem.

¶ Responderetur ex doctrina S. Th. p. p. q. 26. ar. 3. ad primum, quod beatitudo intellectus creati quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter: quantum autem ad ipsum actum, est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura: non est autem inconueniens esse duplex summum bonum, vnum scilicet simpliciter, aliud vero in aliquo ordine: sed bene inconueniens est esse duplex summum bonum simpliciter: & sic, non oportet beatitudinem formalem creaturæ esse ipsum Deum, beatitudo autem Dei est summum bonum simpliciter, quia nihil conuenit sibi participatiue: ideo cum non possit esse duplex bonum summum simpliciter, oportet, ut beatitudo Dei sit ipse Deus: & sic ratio S. Th. concludit de beatitudine Dei, non autem de beatitudine creaturæ: immo sicut possit concludere de beatitudine creaturæ, eam soluit S. Th. loco præallegato.

¶ Vantum ad tertium, ponitur hæc conclusio: Deus est perfectissime beatus: & eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit. Intelligitur autem hæc comparatio in ordine ad quamcumque beatitudinem aliorum intelligentium, ut patet ex rationibus, non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet & hæc excedat.

¶ Probatur primo, Deus est sua beatitudo, ergo est perfecte & singulariter beatus, probatur consequentia, quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectior est beatus, sicut ille, qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in se non habet.

¶ Secundo, Deus magis amat beatitudinem suam, quam alij beati suam: ergo in ea magis delectatur, ergo magis quietatur desiderium eius, & perfectior est beatitudo. Probatur antecedens, quia vnum quodque magis amat seipsum cæteris paribus, quam aliquid aliud: cuius signum est, quia magis amat plus sibi propinquos. Beatitudo autem Dei est ipse Deus, aliorum autem beatitudo non est, quod ipsi sunt. Prima consequentia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. Vltima vero, quæ non probatur, patet, quia delectatio, quædam quies est appetitus.

¶ Circa probationem antecedentis attendendum, quod ideo dixit S. Th. cæteris paribus vni quodque magis diligere se, quod aliud, quia non inconuenit, ut homo aliquod bonum magis velit alie

ri, quam sibi, in quo videtur magis amari proximus, sicut cum quis se morti exponit propter amicum: sed in hoc cætera non sunt paria, quia cum in homine sit natura intelligibilis, & corporalis, magis enim rationem diligit naturam spiritualem, quam corporalem: & ideo exponit se morti, propter amicum, propter bonum virtutis, quod est boni naturæ rationalis. Vnde quod magis diligit vitam corporalem alterius, quam propriam, est quia non omnia sunt paria, cum in alio cõsideretur boni corporale, in ipso autem bonum spirituale, & virtutis. Sed si remoueat bonum virtutis, magis diligit vitam, quam alienam: & similiter, si quis sit in æquali indigentia cum alio, magis providebit sibi, quam alii, sed si magis alter indiget, non est inconueniens, quod aliquis aliqua re seipsū priuet, ut alteri subueniat. Vbi ergo omnia fuerint paria, vnusquisque plus seipsum amat, quam alium: sed vbi non omnia fuerint paria, potest e contrario esse.

¶ Aduertendum vltimum, quod ex maiori delectatione arguitur S. Th. perfectiorem esse beatitudinem, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cum beatitudinem sequatur tanquam eius complementum, vbi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorem quoque delectationem esse. Circa vltimum consequens aduerte, quod per desiderium Dei, non accipitur proprie desiderium, ut est appetitus non habiti, sed communiter pro appetitu reamatur, etiam quæ præsens est.

¶ Tertio, Deus est per essentiam suam beatus, alii autem participatiue, ergo diuina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. Antecedens quo ad primam partem patet, quo autem ad secundam probatur, quia nihil aliud a Deo potest esse summum bonum, consequentia quoque probatur, quia quod est per essentiam, potius est eo, quod dicitur per participationem.

¶ Circa probationem secundæ partis antecedentis dubitatur. Nam, aut sumitur summum bonum simpliciter, aut in genere bonorum participabilium a creatura: si primo modo accipiat, sic cum arguitur creaturam esse beatam participatiue, quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicet beatitudo quæ formaliter creaturæ est beata, sit summum bonum simpliciter, dictum est enim superius de mente Sancti Thomæ, quod beatitudo formalis creaturæ non est summum bonum simpliciter. Si autem secundo modo accipiat, falsum est, quod nihil aliud a Deo sit summum bonum: ipsa enim beatitudo formalis est aliud a Deo, cum sit actus intellectus creati, & tamen ipsa est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura.

¶ Ad huius euidentiam considerandum, quod beatitudo nominatur vltimum finem intelligibilis naturæ, & summum bonum: & ideo secundum quod aliquid habet rationem vltimi finis, & summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autem est vltimus finis simpliciter, & per consequens summum bonum simpliciter, sicut Deus, qui est omnium finis extrinsecus: aliquid vero est vltimus finis, secundum quod, intrinsecus rei, per quem fit extrinsecus, perfectissimo modo coniungitur, & tale est summum bonum, secundum quod, quia est summa perfectio intrinseca, ad quam res potest peruenire, ita & duplex est beatitudo, vna, scilicet simpliciter, & essentialis, altera secundum quod, in quantum est quadam participatio & similitudo beatitudinis essentialis. Prima, est beatitudo increata, quæ est Deus: secunda, est beatitudo creata, quæ est actus intellectus creati. Dicitur ergo, quod summum bonum in hac ratione, sumitur pro summo bono simpliciter, quod simpliciter habet rationem vltimi finis. Cum autem arguitur, quod tunc ratio supponit beatitudinem creaturam esse summum bonum simpliciter, quod est falsum, dicitur, quod ratio

¶ Quod diuina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit. Cap. 102.

¶ Lterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis diuina excellentia.

¶ Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. vnde & si aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini, qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini, quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est: ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

¶ Item, Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, vbi est maior amor, & maior

¶ Sed videtur ista ratio, non concludere: per hanc enim probatur beatitudinem formalem creaturæ esse Deum, nam etiam beatitudo creaturæ, est summum bonum, eo quod sit vltimus finis: & sic vera esset opinio dicentium, Deum esse beatitudinem formalem creaturæ, & non tantum obiectiualem.

¶ Responderetur ex doctrina S. Th. p. p. q. 26. ar. 3. ad primum, quod beatitudo intellectus creati quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter: quantum autem ad ipsum actum, est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura: non est autem inconueniens esse duplex summum bonum, vnum scilicet simpliciter, aliud vero in aliquo ordine: sed bene inconueniens est esse duplex summum bonum simpliciter: & sic, non oportet beatitudinem formalem creaturæ esse ipsum Deum, beatitudo autem Dei est summum bonum simpliciter, quia nihil conuenit sibi participatiue: ideo cum non possit esse duplex bonum summum simpliciter, oportet, ut beatitudo Dei sit ipse Deus: & sic ratio S. Th. concludit de beatitudine Dei, non autem de beatitudine creaturæ: immo sicut possit concludere de beatitudine creaturæ, eam soluit S. Th. loco præallegato.

¶ Vantum ad tertium, ponitur hæc conclusio: Deus est perfectissime beatus: & eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit. Intelligitur autem hæc comparatio in ordine ad quamcumque beatitudinem aliorum intelligentium, ut patet ex rationibus, non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet & hæc excedat.

¶ Probatur primo, Deus est sua beatitudo, ergo est perfecte & singulariter beatus, probatur consequentia, quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectior est beatus, sicut ille, qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in se non habet.

¶ Secundo, Deus magis amat beatitudinem suam, quam alij beati suam: ergo in ea magis delectatur, ergo magis quietatur desiderium eius, & perfectior est beatitudo. Probatur antecedens, quia vnum quodque magis amat seipsum cæteris paribus, quam aliquid aliud: cuius signum est, quia magis amat plus sibi propinquos. Beatitudo autem Dei est ipse Deus, aliorum autem beatitudo non est, quod ipsi sunt. Prima consequentia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. Vltima vero, quæ non probatur, patet, quia delectatio, quædam quies est appetitus.

¶ Circa probationem antecedentis attendendum, quod ideo dixit S. Th. cæteris paribus vni quodque magis diligere se, quod aliud, quia non inconuenit, ut homo aliquod bonum magis velit alie

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

Cap. 11.

† Idem p. p. q. 26. art. 4.

† Cap. 101.

† Cap. 91.

Super Cap. 102.



Vantum ad tertium, ponitur hæc conclusio: Deus est perfectissime beatus: & eius beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit. Intelligitur autem hæc comparatio in ordine ad quamcumque beatitudinem aliorum intelligentium, ut patet ex rationibus, non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet & hæc excedat.

¶ Probatur primo, Deus est sua beatitudo, ergo est perfecte & singulariter beatus, probatur consequentia, quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectior est beatus, sicut ille, qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in se non habet.

¶ Secundo, Deus magis amat beatitudinem suam, quam alij beati suam: ergo in ea magis delectatur, ergo magis quietatur desiderium eius, & perfectior est beatitudo. Probatur antecedens, quia vnum quodque magis amat seipsum cæteris paribus, quam aliquid aliud: cuius signum est, quia magis amat plus sibi propinquos. Beatitudo autem Dei est ipse Deus, aliorum autem beatitudo non est, quod ipsi sunt. Prima consequentia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in consecutione amati. Vltima vero, quæ non probatur, patet, quia delectatio, quædam quies est appetitus.

¶ Circa probationem antecedentis attendendum, quod ideo dixit S. Th. cæteris paribus vni quodque magis diligere se, quod aliud, quia non inconuenit, ut homo aliquod bonum magis velit alie

¶ Aduertendum vltimum, quod ex maiori delectatione arguitur S. Th. perfectiorem esse beatitudinem, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cum beatitudinem sequatur tanquam eius complementum, vbi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorem quoque delectationem esse. Circa vltimum consequens aduerte, quod per desiderium Dei, non accipitur proprie desiderium, ut est appetitus non habiti, sed communiter pro appetitu reamatur, etiam quæ præsens est.

¶ Tertio, Deus est per essentiam suam beatus, alii autem participatiue, ergo diuina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. Antecedens quo ad primam partem patet, quo autem ad secundam probatur, quia nihil aliud a Deo potest esse summum bonum, consequentia quoque probatur, quia quod est per essentiam, potius est eo, quod dicitur per participationem.

¶ Circa probationem secundæ partis antecedentis dubitatur. Nam, aut sumitur summum bonum simpliciter, aut in genere bonorum participabilium a creatura: si primo modo accipiat, sic cum arguitur creaturam esse beatam participatiue, quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicet beatitudo quæ formaliter creaturæ est beata, sit summum bonum simpliciter, dictum est enim superius de mente Sancti Thomæ, quod beatitudo formalis creaturæ non est summum bonum simpliciter. Si autem secundo modo accipiat, falsum est, quod nihil aliud a Deo sit summum bonum: ipsa enim beatitudo formalis est aliud a Deo, cum sit actus intellectus creati, & tamen ipsa est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura.

¶ Ad huius euidentiam considerandum, quod beatitudo nominatur vltimum finem intelligibilis naturæ, & summum bonum: & ideo secundum quod aliquid habet rationem vltimi finis, & summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autem est vltimus finis simpliciter, & per consequens summum bonum simpliciter, sicut Deus, qui est omnium finis extrinsecus: aliquid vero est vltimus finis, secundum quod, intrinsecus rei, per quem fit extrinsecus, perfectissimo modo coniungitur, & tale est summum bonum, secundum quod, quia est summa perfectio intrinseca, ad quam res potest peruenire, ita & duplex est beatitudo, vna, scilicet simpliciter, & essentialis, altera secundum quod, in quantum est quadam participatio & similitudo beatitudinis essentialis. Prima, est beatitudo increata, quæ est Deus: secunda, est beatitudo creata, quæ est actus intellectus creati. Dicitur ergo, quod summum bonum in hac ratione, sumitur pro summo bono simpliciter, quod simpliciter habet rationem vltimi finis. Cum autem arguitur, quod tunc ratio supponit beatitudinem creaturam esse summum bonum simpliciter, quod est falsum, dicitur, quod ratio

ratio hoc non supponit, sed vult deducere ad hoc tanquam ad inconueniens. si enim aliquid creatum est per essentiam suam...

Cap. 47.

Cap. 100.

delectatio in consecutione amati, sed vnumquodque ceteris partibus plus se amat, quam aliud aliud: cuius signum est, quod quanto aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quam est ipsemet, quam alii beati in beatitudine, quam non est quod ipsi sunt: magis igitur desiderium Dei quiescit, & perfectior est beatitudo.

3 Præterea, Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur: sicut natura ignis perfectius inuenitur in ipso igne, quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est: quod nulli alii competere potest. nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum bonum, vt ex prædictis patere potest, & sic oportet vbi quæque alius ab ipso beatus est, participatiue dicat beatus. diuina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4 Amplius, Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, vt ostensum est: nulla autem alia intellectualis operatio

autem non esse bonam per essentiam, quia est bona per esse superadditum essentia. Alio modo, vt opponitur ei quod est esse tale, præsupposito ordine ad aliquid alterum, sicut Deus dicitur per essentiam bonus, quia per se ipsum est bonus, non præsupposito alio. creatura autem, posito etiam quod esset suum esse, non diceretur bona per essentiam, sed per participationem, quia nihil rationem boni, & finis habere potest, nisi supposito ordine ad vltimum finem. Hic ergo accipitur esse per essentiam tale secundo modo, non autem tantum primo modo, nulla. n. creatura est per essentiam beata, non solum quia non sit ipse actus beatitudinis, sed etiam quia per se ipsam beata non est, quasi nullo præsupposito ordine ad vltioris finem, sed est beata, & habet in se aliquid quod coniungit summo bono simpliciter, & fini simpliciter vltimo: sicut aliquid ignitum dicitur aliquo modo ignis ex ordine ad id, quod per se ipsum est ignis. Ratio autem in oppositum, procedit de eo, quod est per essentiam tale primo modo tantum: aliquid enim potest esse tale, non per aliquid superadditum essentia, & tamen erit tale per participationem, ex ordine ad alterum. nõ autem procedit de eo quod est tale per essentiam secundo modo, falsum est enim quod est per essentiam, & per se ipsum tale hoc modo, tale esse per participationem.

QVA R T O, Nulla alia intellectualis operatio, operationi eius comparari potest, ergo Deus incomparabiliter est super omnia beatus, patet consequentia, quia beatitudo consistit in perfecta intellectu operatione. Antecedens vero probatur, quia illa operatio Dei est eius substantia, & vna operatione Deus se ipsum perfecte, sicut est intelligit, & oia quæ sunt, & quæ non sunt, bona, & mala. In aliis autem intelligentibus, ipsum intelligere non est substantia: nec ipsum Deum, qui est summum in intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere, sicut ipse perfectus est, cum nullus esse ita perfectus sit sicut esse diuinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quam sua substantia, nec aliquis intellectus omnia quæ Deus facere potest cognoscit, nec aliquis omnia quæ nouit, vna operatione cognoscit.

Circa rationem postam ad probandum, quod nullus potest intelligere Deum ita perfecte, sicut in se perfectus est, quia videlicet nullus esse est ita perfectus, sicut esse diuinum, nec vilius operatio potest esse perfectior, quam sua substantia, dubitatur quia licet operatio non sit perfectior substantia rei, potest tamen extendi ultra ipsam rei substantiam quantum ad obiectum, sicut operatio visus extenditur ad corpora caelestia, ergo ex hoc, quod esse creature non adæquet perfectione esse diuini, non sequitur quod ad ipsum eius operatio pertinet non possit.

Ad huius evidentiam, considerandum ex doctr. S. T. 4. sent. d. 49. q. 2. ar. 3. & 4. quod cum actionis principium sit forma, qua agit, oportet ex parte eius summi actionis mensuram, & ordinem tamen ad subiectum in formis substantiis, secundum inquam, quod subiectum subditur formæ magis & minus: ideo enim esse, quod est a tali forma in re, accipitur operatio nis perfectio: & quia esse rei correspondet substantia, quia quorum est perfectior essentia, est etiam perfectior esse: ideo oportet & operationis perfectionem rei substantia correspondere, vt operatio non sit perfectior in suo ordine, quam sit substantia.

Item, Quanto aliquid magis vnitum est, tanto bonitas eius & virtus perfectior est: operatio autem successina secundum diuersas partes temporis diuiditur: nullo igitur modo eius ia suo, & sic intelligitur cum inquit S. T. operationem non esse perfectiorem substantia rei, vtrumque. in suo ordine considerando. Sequitur ergo vniuersaliter, quod cuius esse & substantia non adæquat esse rei intelligibilis, eius quoque intellectus illi non adæquat, vt adeo perfecta sit in attingendo obiectum, quantum ipsum obiectum intelligibile est: & quia nullius creature esse & substantia, diuinum esse in perfectione adæquat, ideo nec cuiusque creature intellectus potest ita perfecte Deum intelligere, sicut ipse in seipso est perfectus.

Ad argumentum autem dicitur, quod quantum ad quantitatem extensiuam, quæ sumitur secundum multitudinem obiectorum, non oportet operationem adæquare essentia, vt nõ possit ad plura se extendere, quæ essentia operantis, neque ad aliquid altius, quam sit ipsa substantia, sed quantum ad quantitatem intensiuam, quæ consistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur S. Tho. ipsam oportet essentia adæquare. vnde non inquit S. Tho. operationem aliorum intelligibilem non posse pertinere ad diuinum esse: sed quod ipsum Deum non possunt alia ita perfecte intelligere, sicut in seipso perfectus est.

Q V I N T O, Diuinum intelligere, est totum simul æternaliter existens, nostrum autem intelligere successione habere, in quantum per accidens adiungitur ei continuum & tempus: ergo diuina beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens. Probatur consequentia, quia quod aliquid est magis vnitum, tanto bonitas eius & virtus perfectior est, præsertim si non in momento trahatur, sed in æternum maneat.

Circa antecedens dubitatur, quia licet nostrum intelligere successione habeat, in quantum ei per accidens adiungitur continuum & tempus, per se tamen est in instanti, & totum simul, vt dicitur de Veri. q. 8. artic. 1. ad 1. Et 4. sentent. dist. 49. q. 3. art. 1. ad primum, & sic in seipso successione non habet, quasi vna pars intellectus alteri parti succedat. ergo nõ differ nostrum intelligere ab intelligere diuino, quasi illud sit vnitum & totum simul, nostrum autem non sit totum simul. Circa con-

clusio

clusio quoque illam dubitatur, quia non videtur sequi ex præmissis, nam dicitur in præmissis, quod nostrum intelligere est successiuum, ergo non in instanti, sed in tpe, ergo diuinum intelligere nõ nõ obparat ad nunc, sicut æternitas ad nunc, & sic fluens, vt inferat.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet operatio intellectus per se instantanea sit, & tota simul existens, & per consequens mensura, ei primo, & per se conueniens, sit indiuisibilis: tñ quia necessaria requirit phantasia operatione, quæ continuatam quandam habet & successione, dum per modum continui, & existens in tpe singulare apprehendit, & ipsa operatio intellectus dicitur per accidens successiuum, non quod, quia vna eius pars, vna parte tps mensuretur, & alia pars, alia parte, cum vt dictum est, tota simul sit: sed quia ipsa phantasia operatio, quæ intellectui necessaria coniungitur, successione habet, & hoc est quod inquit S. Th. quod intelligere nostrum successione habet, in quantum per accidens adiungitur ei continuum, & tps. i. habet successione, non quod in seipso, sed in phantasia operatione sibi coniuncta, in qua est, & continuatur & successione, sicut esse substantia.

1070.

Ad huc, Fatigatio & occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari. In qua consistit præcipue humana felicitas, si qua est presentis vite, & errores, & dubitationes, & casus varii quibus subiaceret presentis vite, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem (præcipue huius vite) diuinæ beatitudini.

7 Amplius, Perfectio diuinæ beatitudinis considerari potest ex hoc, quod omnes beatitudines complectitur secundum per-

poris, aut circa animi passiones, ad quæ oia sunt rationem prudentia: alia virtutes morales se extendunt, & sic tota felicitas actiua in quadam gubernatione, aut sui, aut alterius consistit secundum rationem: maius autem est vniuersum gubernare, quam vnum hominem solum, & quod domus, aut regnum: quod per virtutes morales, & maxime prudentiam sic ideo felicitas actiua excellentiori modo conuenit Deo, quam hominibus, sicut etiam & felicitas speculatiua: & longe altioris rationis est felicitas humana: vnde non sunt duæ felicitates in Deo, sicut in nobis, sed vnica eminenter, & vnice continens quicquid in omni nostra felicitate multipliciter & diuisim continetur.

Circa felicitatem speculatiuam dubitatur. Nam ad rationem felicitatis concomitantem pertinet, vt appetitus quietetur, & per consequens, vt delectetur, cum delectatio non sit aliud quam quies appetitus, sed intellectus speculatiuus non mouet appetitum, sed tantum practicus, vt inquit S. T. prima secundæ q. 9. ar. 1. ad secundum, & est de mente Philosophi. 3. de Anima, ergo male ponitur felicitas aliqua speculatiua. Respondetur, quod dupliciter potest moueri voluntas ab apprehensione, vno modo, ad quærendum id quod apprehenditur: alio modo, ad quiescendum in re apprehensa. Ad primum motum requiritur apprehensio practica, quia iudicatur aliquid esse volendum, & quærendum, tanquam bonum & conueniens, & de hac motione loquitur S. Tho. & Arist. Ad secundam autem motionem non requiritur apprehensio practica, quia ad delectationem sufficit ademptio boni conuenientis & cognitio talis ademptionis, vt dicitur prima secundæ q. 3. ar. 1. vnde cum cognitio speculatiua sit bonum intelligens, & præsertim circa perfectionem intelligibile, ipsa cognitio speculatiua habet, & cognita inesse, delectationem ex naturali concomitantia causat. Ipsi Deo igitur, qui perfectissime beatus est, honor sit & gloria pro hac primi libri interpretatione.

LIBRI PRIMVS FINIS.

D. THO.

gulas beatitudines, De contemplatiua enim habet perfectissimam sui & aliorum considerationem, de actiua totius vniuersi gubernationem, de falsa autem, quæ non habet, nisi quandam vmbra illius perfectissimæ felicitatis, habet pro voluptate excellentissimam de se delectationem, & vniuersale gaudium de oibus bonis absque admisione contrarij: Pro diuitijs oimoda sufficientia oium bonorum, Pro potestate infinitam virtutem, Pro dignitate oium entium primatum, & regimem. Pro fama admiratione ois intellectus ipsum vt quæ cognoscens.

Cap. 9.

Aduertendum est Arist. 10. Ethic. quod duplex est felicitas, scilicet speculatiua, quæ in actu sapientia consistit, & actiua, quæ consistit in vniuersali virtutum, & principiter in actu prudentia, cuius est actus oium virtutum dirigere: ideo felicitate contemplatiuam ponens S. T. in Deo, inquit, quod habet perfectissimam sui, & aliorum cognitionem perpetuam, hoc enim ad sapientiam pertinet, vt in se omnes habitus speculatiuos comprehendat. Actiua autem felicitatem sibi attribuit ratione gubernationis vniuersi, ois enim virtutes morales aut circa extrinsecam bonam suam, aut circa bona contraria: alia virtutes morales se extendunt, & sic tota felicitas actiua in quadam gubernatione, aut sui, aut alterius consistit secundum rationem: maius autem est vniuersum gubernare, quam vnum hominem solum, & quod domus, aut regnum: quod per virtutes morales, & maxime prudentiam sic ideo felicitas actiua excellentiori modo conuenit Deo, quam hominibus, sicut etiam & felicitas speculatiua: & longe altioris rationis est felicitas humana: vnde non sunt duæ felicitates in Deo, sicut in nobis, sed vnica eminenter, & vnice continens quicquid in omni nostra felicitate multipliciter & diuisim continetur.

In lib. 3. de consol. profa 2.

Cap. 31.

Tex. cõ. 50. & infra.

D. THOMAE AQUINATIS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBER SECVNDVS.

CVM COMMENTARIIS

Fratris FRANCISCI de SYLVESTRIS Ferrariensis.

Super Cap. I.



XPRIMO ergo primo Libro, in quo S. Thomas de iis, quae Deo secundum seipsam conveniunt, determinavit, accedendum est ad expositionem secundi Libri,

in quo de processu creaturae a Deo pertractat. Dicitur autem in duas partes principales. In prima, & tractatum. Quantum ad primum, duo facit. Primo enim manifestat intentionem suam in generali: secundo, in speciali dividendo Librum. Quantum ad primum, duo facit. Primo ostendit necessitatem huius considerationis. Secundo, ei vilitatem

Psal. 142.

PRIMO ergo in hoc cap. continuans hunc Librum ad procedentem, ponit hanc conclusionem. Ad completam divinam veritatis manifestationem, oportet secundo loco de operatione divina, qua res producuntur in esse & conservantur, tractare. Et quia haec conclusio duas partes includit, scilicet oportet de hac operatione tractare, & quod secundo loco, ideo primo probat primam partem: Secundo, secundam.

PRORATA ergo prima pars, tali ratione. Perfecta rei cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur, sed est duplex operatio divina scilicet immanens, & transiens, qua res producuntur in esse, & gubernantur: ergo ad habendam perfectam Dei cognitionem quantum scilicet in hac vita haberi potest, oportet utramque eius operationem cognoscere, ergo qui vult divinam veritatis manifestationem facere completam, debet non solum de prima operatione, sed etiam de secunda tractare. Minor probatur, distinguendo duplex genus operationis auctoritate Philosophi. 9. Metaph. text. 16. Deus enim intelligit, vult gaudet, & amat, quae ad primum genus operationis vult quoque; in esse producit, & gubernat, quod ad secundum genus operatur. Maior vero probatur, quia ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur, & cognoscitur, sed virtus rei naturam demonstrat, cum vnum quodque naturam rei operari, eo quod talem naturam sortiatur: ergo & operatio rei naturam monstrat, ergo necessaria est eius cognitio ad rem perfecte cognoscendam.

Circa conclusionem aduertendum, quod non inquit S. Tho. ad manifestationem divinam naturam, sed ad manifestationem divinam veritatis, oportet de operatione divina transiente tractare, quia licet divina natura, & divina veritas idem realiter sint, non tamen determinatur in hoc Libro de divina natura, nisi quantum ad veritatem quam fides catholica de ipsa proficitur, ut ipsemet dixit superius in primo lib. cap. 2.

Circa maiorem propositionem considerandum, quod cum duplex sit modus cognitionis. Scilicet a priori, & a posteriori, in utroque modo cognoscendi vera est propositio. S. Tho. operatio enim virtuti proportionatur, habetque cum ipsa affinitatem: & virtus proportionatur naturae, ut eius proprietates, ideo si habetur a priori notitia de re dum perfecte cognoscitur rei natura & substantia cognoscitur etiam virtus, quae talem naturam inseparabiliter naturaliterque consequitur, ex cognitione quoque virtutis cognoscitur ad quam operationem ipsa ordinatur, cum virtus sit semper res nata est operari. Si autem a posteriori habenda sit rei perfecta notitia, cum a notioribus nobis incipiat nostra cognitio, & operatio sit nobis notior virtuti, virtusque substantia rei notior sit, necesse est, ut rei propria operatio cognoscatur, si debeat ipsa res completa notitia cognosci. Accipit autem S. T. propositionem hanc maiorem ad intelligendum, non determinando se ad hunc aut illum modum cognitionis, cum in utroque vera

Continuatio sequentium ad praecedentia Cap. I.



EDITATVS sum in omnibus operibus tuis & in factis manuum tuarum meditabar. Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis & specie, mensura & qualitas virtutis pensatur: virtus

scilicet licet divina natura non possit a nobis, nisi per effectus, & operationes cognosci.

Circa illam propositionem assumptam ad probationem maiorem. Ex modo & specie operationis, mensura & qualitas virtutis pensatur: attendendum, quod duo attribuit S. Tho. operationi. scilicet modum & speciem, quibus correspondere facit mensuram, & qualitatem virtutis, ut videlicet modo operationis correspondeat mensurae virtutis: speciei vero qualitas, id est, species virtutis. Nam qualitas rei aliquando accipitur pro specie rei. unde & differentia substantialis dicitur significare quale quid. Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis, semper quam habet quod sit talis naturae operatio, ab alia operatione semper substantiae rationem distinet, & sumitur a forma per quam agens agit, ut in plerisque locis inquit S. Tho. praefertim prima secunda q. 1. ar. 3. modus autem operationis, qui est intentio & remissio, sine perfectione & imperfectio, refertur in perfectionem, aut in imperfectionem ipsius formae agentis: & quia virtus rei est ipsa forma, per quam agens agit immediate & proxime. (Virtus enim semper nominat principium actionis, praecipue virtus causa, ut dicitur 4. Sent. dist. 1. q. 1. ar. 4. q. 2.) ideo species operationis refertur in qualitatem & speciem virtutis, & modus ipsius in mensuram. I. in quantitatem perfectionis virtutis. Secundum enim, quod est virtus perfecta, vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta, vel imperfecta est. Et si aliquando inquit Sanctus Thomas, operationem speciem sumere ex obiecto, illud non contradicit ei quod diximus ipsam sumere speciem a forma agentis. Vtrumque enim verum est, quia forma rei generat, quae est obiectum generationis, conformis est formae generantis, & universaliter terminus est naturae actionis conformis est principio & virtuti per quam operans operatur, videtur enim, quod calor productus in ligno ab igne, ad similitudinem caloris ignis: & sensibile, ac intelligibile habet in sensu, & intellectu suas species, a quibus sensatio, & intellectio procedit, veluti a forma agentis, & complemento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem, sine speciem virtutis refertur, & modus in mensuram, ideo recte dicitur, quod ex modo & specie operationis pensatur mensura & qualitas virtutis.

Secundam vero partem conclusionis probat, praemitendo prius differentiam inter actionem immanentem, & transientem, & duplicem differentiam tangit: prima est, quia immanens est ipsius operantis perfectio: transiens autem est perfectio facti, ex quo habet, ut vna dicatur operatio & actio, altera vero, ut dicatur factio: unde & per eam producta, manufacta dicuntur. Secunda est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundum ordinem perfectibilitatis est ordo perfectionum, agens autem est naturaliter prius factio, & causa eius: ideo actio immanens, quae est perfectio agentis, est naturaliter prior transiente, quae est perfectio facti, & est eius ratio. Confirmatur exemplariter in edificatione.

Circa primam differentiam considerandum est primo, quod cum actio transiens duo importet in sua ratione, ut habet Sanctus Thomas p. p. quae 41. artic. 1. ad secundum, & quae 45. ar. 1. ar. 3. Et 3. Physic. scilicet motum, & originem motus a agente, si consideretur actio quantum ad motum, quem importat, sic est perfectio facti, motus enim est in mobili, ut dicitur 3. Physic. si autem consideretur quantum ad habitudinem originis, sic est perfectio agentis considerata relatione, ut accidens est. Primo modo, loquitur hoc loco Sanctus Thomas de actione, non autem secundo modo, immo de potentia q. 7. ar. 10. ad primum dicitur, quod

quod actio est quaedam perfectio propria agentis. Considerandum secundo, quod actio aliquando dicitur perfectio facti, aliquando autem patientis perfectio: & utrumque verum est. sed diversimode, est enim perfectio patientis, sicut subiecti actionem recipientis, & per ipsam informati. est autem perfectio facti, si consideretur ut formaliter distincta a termino actionis, sicut formalis productio formae aliquo modo, & sicut via per quam ad perfectionem operis pervenitur: sicut calefacere est formalis productio caloris per quae calefactum est: & domesticatio productio formae per quam est domus. Si autem accipiatur actio ut eadem cum formaliter termino actionis materialiter, sic est perfectio facti, sicut forma est perfectio compositi, a qua compositum suam speciem habet, hoc modo dicimus lucem esse actum & perfectionem lucidi sicut constitui in specie per ipsam lucem: quae etiam dicitur perfectio & actus diaphani, tamquam subiecti recipientis lucem. Nullo autem modo actio ut actio est, dicitur perfectio agentis per modum inherens, quia significatur non ut aliquid in agente existens, sed ut ab ipso in aliud transiens.

Circa secundam differentiam, quantum ad rationem qua probatur actionem immanentem esse naturaliter priorem transiente, dubitatur. Non enim videtur ratio concludere formaliter. Nam relatio agentis ad passum, non est naturaliter prior relatione patientis & facti ad agens, cum relatio sit simul natura: & tamen relatio agentis est perfectio agentis, & relatio patientis est perfectio patientis, ergo similiter non sequitur, actio immanens est perfectio agentis, transiens autem perfectio facti: ergo immanens est naturaliter prior transiente, quia agens est naturaliter prius factio.

Respondetur, quod agens dupliciter est in actu completo, scilicet primo ac absoluto: & secundo ac relativo. In actu quidem primo est, quando habet omnem formam quae ex parte sua exigitur ad agendum: in actu autem secundo, quando actualiter coniungitur actioni. Et quia agens per intellectum aliquid ad extra, non agit nisi ex conceptione & intentione rei producenda, ideo constituitur in actu primo agens, quando in se format huiusmodi conceptionem, intendens secundum ipsam operari: autem in actu secundo, quando operatur secundum quod conceptum. Ratio ergo S. Thomae, procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu primo agens constituitur: non autem de actu relativo, actum secundum concomitante aut sequente, de quo obiecto procedit. Est enim universaliter verum, quod si perfectum aliqua perfectione in quantum huiusmodi est naturaliter prius alio perfectibili, oportet & perfectionem ipsum constituantem in tali esse perfectio, prior esse naturaliter perfectione alterius: & si ipsum perfectum est causa alterius perfectionis, oportet eius perfectionem per quam in esse huiusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius, cum ex ipsa perfectione habeat, quod sit agens & perfectum.

Hic itaque differentiam suppositis actionum, probat secundam partem conclusionis, scilicet. Actio immanens est prior transiente, ergo de ipsa prius fuit determinandum: non probat autem consequentiam, quia supponit ipsam manifestam ex eo, quod de prioribus prior sit determinatio.

Vbi aduertendum, quod licet secundum viam scientiae per inventionem ex ipsis rebus acquirenda, posteriora quandoque a nobis prius cognoscantur, ut dicatur noticia a posterioribus accipi, tamen doctrina, secundum quod aliquis rerum notitia scripto tradit, debet a prioribus procedere circa idem subiectum, praefertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiae subiectum pertinentibus: sic autem est in proposito, quia potest manifestari actus immanens divinus absque manifestatione eius actus transiente: ideo de actu immanente prius determinandum fuit. Probatur postremo tota conclusio auctoritate Psalmistae, assumpta in principio cap. Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum, &c.

Circa dicta in hoc capitulo dubium occurrit, quia videtur sanctus Thomas hic velle actionem transientem esse subiectivam in patiente, cum inquit, ipsam quidem esse perfectionem facti, immanentem autem esse perfectionem agentis. Contra hoc autem arguitur ex verbis eius multipliciter. Primo, quia primo Sen. d. 32. ar. 1. inquit, quod actio significatur ut ab agente,

& quod sit in agente, hoc accidit sibi secundum quod est accidens, simile inquit in q. de potentia quae 7. artic. 9. ad 7. Secundo, quia potentia quae eadem, ar. 10. ad 1. inquit, quod actio est quaedam perfectio propria agentis, idem tenet Ver. q. 4. ar. 2. ad 7. Tertio, quia 1. Sent. dist. 40. artic. 1. ad 1. Et de Pot. quae 8. artic. 2. Item, 2. Sent. dist. 40. quae 1. artic. 4. ad 1. absolute tenet actionem esse in agente.

Quarto, quia prius parte quae 2. 5. artic. 1. ad 2. respondens, in quo arguebatur, si in Deo esset potentia, quod aliquid esse nobilius aliquo existente in Deo, scilicet esset actio, inquit, quod ubi actus distinguitur a potentia, oportet ut sit nobilior potentia: actio autem divina non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, simile in plerisque aliis locis inquit. Quarta ergo, an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente praeter motum & relationem, aut dicat tantum motum & relationem. Si primum, haberetur propositum, quod scilicet actio est in agente. Si secundum, contra arguitur, primo. Ratione motus actio non identificatur essentiae divinae, tum quia actio divina non est cum motu, ut inquit Sanctus Thomas pri. Sent. dist. 8. quae 4. artic. 3. ad 3. & 2. Sent. dist. 17. quae 1. artic. 2. ad 4. & in plerisque aliis locis: tum quia si esset etiam cum motu, non posset identificari divinae substantiae, eo quod motus dicat aliquid imperfectum: nec etiam ratione relationis, quia relatio Dei ad creaturas, nihil ponit in Deo nisi secundum rationem, ut in infinitis proprie locis inquit Sanctus Thomas, ergo non erit verum, quod inquit Sanctus Thomas, scilicet actionem divinam transientem, (de hac enim ibidem est sermo) suae potentiae identificari. Secundo, quia non erit verum, quod actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilior potentia activa motoris Saturni.

Circa hanc difficultatem, variae sunt opiniones in doctrina S. Tho. quidam enim tenent propter ea quae adduximus, actionem esse in agente, si essentialiter sumatur: alii vero ipsam esse in patiente. Primam opinionem ego Scotiam potius quam Thomisticam puto, ideo secundam sectando probabo, quantum ad absolute solum per actionem importatum, actionem esse in patiente: & hoc de mente S. Tho. Comment. & ipsius etiam Auctoris.

Quod sit de mente S. Thomae, probatur primo, supponendo quod actio transiens nihil importat praeter motum & relationem agentis ad patientem, sive ad factum. Hoc est de mente S. Tho. pri. p. q. 41. ar. 1. ad 2. & q. 45. ar. 2. ad 2. Tunc sic. Actio nullum absolute importat praeter motum: sed motus est in mobili, non autem in mouente, ut dicitur 3. Physic. & 3. de anima, ergo actio est in patiente, non in agente. Ad suppositum huius rationis dupliciter respondetur. Primo, quod est intelligendum de actione in quantum actio est, non autem in quantum est accidens, vel substantia. Secundo, quod intelligitur de actione concomitante sumpta, quae scilicet est forma facta per actionem in patiente, non autem de actione sumpta essentialiter, quae est emanatio ipsa, qua intro ducitur forma in patiente, quo modo hic loquimur de actione.

Contra primam responsionem arguitur, primo. Aut illa entitas quam ponit praeter motum & relationem, est de essentia actionis ut actio est, aut non: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta, nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur, ergo nihil actio in agente ponit, & sic haberetur propositum, quod ponitur aliquid quod est praeter rationem & essentiam actionis esse in agente: si est de essentia actionis, ergo conuenit sibi in quantum actio, ergo actio in quantum actio dicit aliquid praeter motum & relationem, cuius oppositum inquit Sanctus Thomas, ergo tua responsio non saluat dictum Sancti Th. si dicatur quod est de essentia actionis non in communi accepte, sed predicamentalis, quae in sua ratione includit accidens, & ideo conuenit sibi ut est actio predicamentalis, non autem ut absolute actio: contra, quia Sanctus Thomas etiam ibidem loquitur de essentia actionis predicamentalis quae motum includit, & illam inquit nihil praeter motum & relationem importare, ergo responsio non est ad mentem eius.

Secundo, cum dicitur, actio in quantum actio, aut specificas rationem actionis transiens, aut actionis predicamentalis: si transiens dicitur, falsum erit quod de ratione actionis sit mutatio, quia actio divina est sine motu & mutatione, etiam secundum Auctorem si predicamentalis.

Contra primam responsionem arguitur, primo. Aut illa entitas quam ponit praeter motum & relationem, est de essentia actionis ut actio est, aut non: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta, nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur, ergo nihil actio in agente ponit, & sic haberetur propositum, quod ponitur aliquid quod est praeter rationem & essentiam actionis esse in agente: si est de essentia actionis, ergo conuenit sibi in quantum actio, ergo actio in quantum actio dicit aliquid praeter motum & relationem, cuius oppositum inquit Sanctus Thomas, ergo tua responsio non saluat dictum Sancti Th. si dicatur quod est de essentia actionis non in communi accepte, sed predicamentalis, quae in sua ratione includit accidens, & ideo conuenit sibi ut est actio predicamentalis, non autem ut absolute actio: contra, quia Sanctus Thomas etiam ibidem loquitur de essentia actionis predicamentalis quae motum includit, & illam inquit nihil praeter motum & relationem importare, ergo responsio non est ad mentem eius.

Secundo, cum dicitur, actio in quantum actio, aut specificas rationem actionis transiens, aut actionis predicamentalis: si transiens dicitur, falsum erit quod de ratione actionis sit mutatio, quia actio divina est sine motu & mutatione, etiam secundum Auctorem si predicamentalis.

Contra primam responsionem arguitur, primo. Aut illa entitas quam ponit praeter motum & relationem, est de essentia actionis ut actio est, aut non: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta, nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur, ergo nihil actio in agente ponit, & sic haberetur propositum, quod ponitur aliquid quod est praeter rationem & essentiam actionis esse in agente: si est de essentia actionis, ergo conuenit sibi in quantum actio, ergo actio in quantum actio dicit aliquid praeter motum & relationem, cuius oppositum inquit Sanctus Thomas, ergo tua responsio non saluat dictum Sancti Th. si dicatur quod est de essentia actionis non in communi accepte, sed predicamentalis, quae in sua ratione includit accidens, & ideo conuenit sibi ut est actio predicamentalis, non autem ut absolute actio: contra, quia Sanctus Thomas etiam ibidem loquitur de essentia actionis predicamentalis quae motum includit, & illam inquit nihil praeter motum & relationem importare, ergo responsio non est ad mentem eius.

pri. p. q. 26. artic. 1.

3. Physic. c. 16. 3. de Ani. c. 28.

Thom. cont. Gent. ergo

& reuerentia, probatur auctoritate Hier. 10. Magnum est nomen tuum &c. Quo ad tertia partem probatur Bonitas creaturaru, pulchritudo, & suauitas, animos hominu allicit ad amorem. ergo & ipsa bonitas diuina quæ est fons bonitatis, comparata diligenter riuulis bonitatum in singulis rebus reperitis, animos hominum inflamma

† cap. præc.

† Cap. 45

tum ad diuinam sapientiam cognoscendam conuertitur, dicens Psalm. eodem. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis. Hæc consideratio in admirationem altissime Dei uirtutis ducit, & per consequens in cordibus hominum reuerentiã Dei parit. oportet enim quod uirtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. & ideo dicitur Sapient. 13. Si uirtutem & opera eorum (scilicet cali & stellarum, & elementorum mundi) mirati sunt (scilicet Philosophi) & intelligat, quonia qui fecit hæc, fortior est illis. & ad Roma. 1. dicitur Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque eius uirtus & diuinitas. Ex hac autem admiratione Dei, timor procedit & reuerentia: unde dicitur Hier. 10. Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o rex gentium? Hæc consideratio animos hominum in amorem diuinæ bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso uniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo, & suauitas, sic ani

† Cap. 28.

malis admiramur, utpote, excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiarum habere: deprehendimus enim ex opere esse in arte virtutem inconueniam & potentem esse maiora operari: sic etiam cum Deus ad omnia creatura comparatur ut artifex ad artificata, uirtus sua rebus creatis eminentior est, & ex creaturis, eius uirtutem, tamquam nostram cognitionem superantem admiramur. Circa id quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex admiratione diuinæ uirtutis procedit timor & reuerentia, aduertendum, quod cum duplex sit timor, scilicet seruilis, & caltus, siue filialis, uterque respicit duplex obiectum, scilicet malum quod quis refugit, & illum a quo vel per comparisonem ad quem malum potest provenire. Secundo modo, Deus timeri potest, non autem primo modo, ut habetur secunda secundæ, q. 19. art. 1. uterque autem timor provenit ex consideratione excellentis uirtutis, dum scilicet, existimatur aliquis propter dignitatem & excellentiam uirtutis posse nocumentum inferre, aut propter eius dignitatem & excellentiam nolle quis eum offendere, aut ab eo separari, & sic ex consideratione diuinæ uirtutis excellentis, causatur timor dei seruilis, in quantum deus nocumentum inferre ob suam uirtutem potest: & timor filialis in quantum aliquis considerat magnitudine, & excellentia diuinæ uirtutis, accenditur in dei amorem, & eius offensam refugit. Considerandum secundo, quod reuerentia quæ est actus timoris aliquo modo, & aliquo modo actus lætitiæ, semper respicit personam excellentem ratione excellentiæ. Ideo ex conside

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

transformamur. Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianæ: & ideo dicitur Ecclesiastici 42. Memor ero operum domini: & quæ uidi, annuntiabo in sermonibus domini opera eius. Quod cognitio creaturarum ualet ad destructionem errorum, qui sum circa Deum. Cap. 3. St etiã necessaria creaturarum consideratio non solum ad ueritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei ueritate abducunt: secundum quod uera dei cognitioni repugnant. Hoc aut multipliciter contingit. Primo quidem ex hoc, quod creaturarum naturam ignorant, in hoc peruertuntur quæ adque, quod id quod non potest nisi ab alio esse, primam causam, & deum constituunt, nihil ultra creaturas quæ uidentur existimantes, sicut fuerunt illi, qui corpus quodcumque Deum existimauerunt, de quibus dicitur Sapient. 13. Qui autem igne aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem & lunam, deos putauerunt. Secundo ex hoc, quod illud quod Dei solius est, creaturis aliquibus ascribunt, quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur, nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur, sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sapient. 14. Incommunicabile nomen, lignis & lapidibus imposuerunt. In hunc errorem labuntur qui reuerentiam creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

Super Cap. 3.

Ecce dicitur quod cognitio creaturarum ualet ad destructionem errorum, qui sum circa Deum.

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

ratione excellentiæ diuinæ uirtutis causatur ad ipsum Deum A reuerentia. Cum ergo dicitur, quod admiratione altissima Dei uirtutis, causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia: possumus etiam intelligere timorem filiale quo ad

Tho. cont. Gent. O 3 Super



ost considerationem utilitatis quam ex creaturâ consideratione Christiana fides nanciscitur, cum etiam philosophus de ipsi creaturis pertractet, restat ostendendum, quæ sit differentia inter Theologum & Philosophum in creaturarum consideratione. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primo, enim horum differentiam ostendit, quantum ad ea quæ ab utroque considerantur. Secundo, quantum ad ipsas considerationes & scientias.

Quantum ad primum, ponuntur due conclusiones, quarum prima est. Alia ratio subicitur creaturæ doctrinæ fidei Christianæ, siue theologia, quod idem est, & alia philosophiæ humanæ. Probatur, quia theologia subicitur in quantum in eis divina similitudo refulcat, & in ipsum Deum quoquo modo ordinatur, ut habetur ex Eccl. 1. 42. cap. Philosophiæ autem humanæ subicitur, secundum quod huiusmodi res sunt, puta ignis, aqua, cælum, & huiusmodi, unde & secundum diuersa rerum genera, diuersas partes philosophiæ inveniuntur, ergo &c.

Scientium, quod cum duplex sit ratio formalis subiecti scientiæ, una, quæ conuenit rei ut res est, ad quam scilicet, primo & per se scientia terminatur, & quæ assumitur pro medio ad demonstrandum passionem de subiecto, alia uero, quæ conuenit sibi ut continetur sub hoc genere, quod dicitur scibile, secundum quod scilicet, denominatur subiectum a medio cognoscendi: hic loquitur S. Tho. de ratione formali subiecti, quæ conuenit sibi ut est res, non de illa quæ sibi conuenit ut est scibile. Sed considerandum ulterius, quod duplex est ratio subiecti ut est res, una adæquata sub qua uel in ordine ad quæ omnia a scientia considerantur, in adæquata, & sunt particulares rationes contentæ sub ratione adæquata, sicut adæquata ratio subiecti philosophiæ naturalis, est ratio entis mobilis, in adæquata autem ratio huius uel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum quæ est similitudo ad Deum, aut quæ uis alia ad ipsum habitudo secundum quam considerantur a Theologo non est ratio prima & adæquata subiecti Theologiæ (non enim omnia a Theologo considerantur, considerantur ut Deo similia. cum etiâ de ipso Deo consideret Theologus), sed est ratio secundaria, & in adæquata: nam ratio deitatis est ratio adæquata, quia omnia in ea considerantur, aut ut participat rationem deitatis, aut ut habent ordinem & attributionem ad Deum, ut habetur 1. quæst. 1. similitudo autem, aut quæ uis alia attributio ad Deum, est ratio secundaria & particularis, sicut ratio huius aut illius entis mobilis, est secundaria & particularis ratio in philosophia naturali, considerata sub ente mobili contenta. Cum ergo dicitur, quod Theologus considerat creaturam ut diuinam altitudinem representat, Philosophus autem, in quantum est res huiusmodi: in quantum, non specificat rationem formalem obiecti scientiæ: adæquatam, sed particularem & in adæquatam, quæ ad adæquatam comparatur, ut materialis ad formalem.

Circa illam propositionem. Vnde & secundum diuersa rerum genera diuersas partes Philosophiæ inveniuntur. Aduertendum, quod ipsa rerum genera secundum suas rationes, dupliciter considerari possunt, uno modo absolute, puta ens in quantum ens præcipue, & quantum ut quantum, & sic de aliis, alio modo, ut rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis, ut est scibile. intelligitur ergo propositio S. Tho. secundo modo, non primo, non enim habent scientiæ distinguuntur secundum diuersa genera rerum absolute, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera, sed distinguuntur secundum rerum genera, sub diuersis rationibus scibilis contenta, Oia. n. sub una ratione scibilis contenta ad unam scientiam pertinet, sicut oia naturalia ad philosophiam naturalem, eo quod in hac ratione conueniunt, quod sint cognoscibilia per medium concernens materiam secundum esse & rationem, quæ autem sub diuersis rationibus scibilis, ut scibile est continentur, ad diuersas scientias pertinent. Eodem modo intelligendum est, quod dicitur tertio de anima, scientias secari quemadmodum & res, propter quod inquit alibi S. Tho. quod scientiæ distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum, non autem secundum eorum materiale distinctionem & secundum obiectorum distinctionem, ut obiecta sunt: materiale distinctionem nocet, distinctionem secundum proprias & específicas rerum rationes, formalem autem quæ est secundum diuersas rationes scibilis, ut scibile est.

quod ipsa rerum genera secundum suas rationes, dupliciter considerari possunt, uno modo absolute, puta ens in quantum ens præcipue, & quantum ut quantum, & sic de aliis, alio modo, ut rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis, ut est scibile. intelligitur ergo propositio S. Tho. secundo modo, non primo, non enim habent scientiæ distinguuntur secundum diuersa genera rerum absolute, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera, sed distinguuntur secundum rerum genera, sub diuersis rationibus scibilis contenta, Oia. n. sub una ratione scibilis contenta ad unam scientiam pertinet, sicut oia naturalia ad philosophiam naturalem, eo quod in hac ratione conueniunt, quod sint cognoscibilia per medium concernens materiam secundum esse & rationem, quæ autem sub diuersis rationibus scibilis, ut scibile est continentur, ad diuersas scientias pertinent. Eodem modo intelligendum est, quod dicitur tertio de anima, scientias secari quemadmodum & res, propter quod inquit alibi S. Tho. quod scientiæ distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum, non autem secundum eorum materiale distinctionem & secundum obiectorum distinctionem, ut obiecta sunt: materiale distinctionem nocet, distinctionem secundum proprias & específicas rerum rationes, formalem autem quæ est secundum diuersas rationes scibilis, ut scibile est.

conueniunt, sicut igni ferri sursum: Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quæ eis conueniunt, secundum quod sunt ad Deum relata: ut pote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, & huiusmodi. Vnde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates præmittat, ut cæli figuram, motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passionem considerat, quæ geomera: sed solum ea quæ accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua uero circa creaturas communiter a philosopho, & fidei considerantur, per alia & alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis, fidelis autem ex causa prima: ut puta, quia sic diuinitus est traditum: uel quia hoc in gloriam Dei cedit: uel quia Dei potestas est infinita. unde & ipsa maxima sapientia dici debet, utpote, semp altissimam causam considerans, secundum illud Deuter. 4. Hæc est enim sapientia uestra, & intellectus corâ populis. Et propter hoc,

secundum suam propriam rationem, & alia quæ sibi conueniunt, ad Deum habent comparisonem.

Circa secundam partem, aduertendum, quod licet diuersas rationes diuersas proprietates consequantur, ut rationes illas secundum se considerantur, non inconuenient tamen eadem rei proprietates a diuersis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quod illæ rationes diuersis rationibus rei, tamen in adæquatis subsistant. potest enim idem diuersis modis cognosci, sicut de terra, rotunditas cognosci potest per astrologum, & per naturalem, eo quod esse cognoscibile per medium concernens materiam, & esse cognoscibile per medium a materia secundum rationem abstractam, possit tertio conuenire respectu rotunditatis, quarum rationem nulla est terra adæquata. Vnde sicut terra consideratur a mathematico & naturali respectu rotunditatis, habet rationem duorum scibilium formalium, in quantum sub diuersis rationibus obiectis, ut obiectum est, potest contineri, & sic ad diuersas scientias pertinere, ita ipsa rotunditas habet rationem duplicis proprietatis in ratione scibilis, in quantum per diuersa formalia, sumpta secundum diuersam rationem scibilis, cognosci potest. Ex quo patet posse philosophum & fidelem eadem de creaturis cognoscere, sed per diuersa media, ut dicebat S. Tho. ut tamen in diuersas rationes scibilis referuntur, puta terram esse incorruptibilem, & in æternum stare, per aliquod medium sumptum a materia & motu philosophus probat, fidelis autem per medium a diuina reuelatione sumptum, puta quia cedit in gloriam Dei, quod ex scripturis manifestatur.

Circa corollarium huius partis notandum, quod Theologia a Metaphysica differt, quia Metaphysica considerat quidem de Deo & substantiis separatis, non tamen omnia considerata a Metaphysico, probantur per ipsum primam causam. Theologia autem, ita de prima causa considerat, quod & considerationem, quam de creaturis habet, in ipsam primam causam resoluit: de qua etiam ea quæ soli Deo de seipso cognita sunt, determinat, ut per reuelationem sunt cognita, ut dicitur p. p. q. 1. ar. 6. unde est in Theologia uniuersalior de prima causa considerationem, quam in Metaphysica, propter hoc est magis digna nomine sapientiæ, ad quam pertinet altissimam causam considerare.

Quantum ad secundam ponitur duplex conclusio, sequens ex præmissis. Prima est, Huius scientiæ quasi principali, philosophia humana deseruit. probatur ex similitudine, quia & prima philosophia uelut omnium scientiarum documentis ad suum propositum. Aduertendum autem ex doct. S. Tho. 1. q. 1. ar. 5. ad 2. quod licet Theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, hoc tamen non est propter defectum & insufficienciam eius, sed propter defectum intellectus nostri, non ualentis ea quæ su per rationem sunt, per se intelligere, & quia facilius in ea, ex iis quæ naturali ratione cognoscuntur, manu ducitur.

Secundo conclusio est. Non eodem ordine philosophus & Theologus de Deo & creaturis tractat. probatur, quia philosophus prius de creaturis, utpote a quibus cognitionem de Deo capit, determinat, & posterius de Deo. in doctrina autem fidei est contrarium, quia non determinat de creaturis, nisi in ordine ad Deum. Ex quo sequitur, quod est cognitio diuinæ similitudinis, quia & Deus dum seipsum cognoscit ut primum obiectum, alia tamquam secundaria obiecta cognoscit. Ex his ultimo concluditur, post ea quæ Deo in se conueniunt, de quibus in primo libro est determinatum, esse de-

terminandum de iis quæ ab ipso procedunt. Sed contra conclusionem instari potest. Nam prima consideratio in sacra scriptura non uideatur esse de deo, sed de creaturis. Incipit enim a rerum creatione, ut patet Gene. 1. Respondetur, quod Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientificam, sed ut cõgruebat iis quibus loquebatur, quia enim populus Iudeorum rudis erat, & non poterat intelligibilia secundum se capere & diuina ideo a sensibilibus incipit, sub quibus etiam intelligibilia uelabatur, quæ poterat ab eruditionibus inuestigari. San. Th. autem loquitur de doctrina fidei, modo scientifico tradita, ut ipse facere hoc opere intendit.

Ordo dicendorum. Cap. 5. Rit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agam de productione rerum in esse: Secundo, de earum distinctione: Tertio uero, de ipsarum rerum producturâ & distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet ueritatem.

Quod Deo competat esse aliis principium essendi. Cap. 6.

Opponentibus igit, quæ in superioribus ostensa sunt, ostendam nunc quod competit Deo, ut sit aliis essendi principium, & causa.

Ostensum est enim supra per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam deum dicimus. Efficiens autem causa, suos effectus concludit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi existit.

Nota, quod addidit Sanctus Thomas, quantum pertinet ad fidei ueritatem, quia (ut superius dictum est) non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas, sed ut ordinem ad Deum habent.

Super Cap. 6.

Expedito proemio, postquam libri diuisione, incipit S. Tho. secundum diuisionis ordinem, de rerum productione tractare. Circa hoc autem duo facit, primo enim agit de ipsa productione rerum, quantum ad speciem & substantiam productionis. Secundo, quantum ad eius qualitatem cap. 22. Quantum ad primum, quia productio omnis ab aliquo principio procedit, & ad aliquid terminatur: primo agit de principio productionis: secundo, de termino cap. 15. tertio, de ipsa productione cap. 16. Circa primum, quia principium dicitur habitudo ad id quod est a principio, duo etiam facit, primo, determinat de ipso principio: secundo, de relationibus Dei ad creaturas ca. 11. Quia uero potentia conuenit tantum iis quæ sunt principia essendi, ideo antequam de ipsa potentia quæ est formale principium productionis determinet, ostendit in hoc cap. Deum esse aliis principium essendi: in sequenti uero, incipit de ipsa potentia determinare.

Quantum ergo ad præsens cap. ponitur hæc conclusio. Deo conuenit, ut sit aliis principium essendi, & causa. Aduerte autem, quod additur, & causa, ut exponit S. Tho. quod dixerat principium essendi, forma enim est principium essendi, non tamen est causa productiua eius, cuius est forma, sed est principium formale, Deus autem est principium essendi per modum cause agentis, & de tali principio hic est sermo.

Præterea autem conclusio ex iis, quæ ostensa sunt in primo libro. Primo, ostensum est supra de mente Arist. esse aliquam primam causam agentem, quæ est Deus, efficiens autem suos effectus concludit ad esse, ergo &c.

Aduertendum, quod licet formam dicamus conuenire ut deus esse, non utitur tamen hoc modo dicendi in forma, quod esse cum concludit ad esse: hoc enim proprie exprimit causalitatem efficientis, cuius est reducere effectum de potentia ad actum, producendo formam a qua res formaliter habet esse: forma autem non concludit ad esse effectum, tãquam esse formæ sit aliquid omnino extrinsecum a forma, sicut est extrinsecum ab agente, ut agens est, immo esse est ipsi formæ coniunctum tamquam eius effectus. Tho. cont. Gent. O 4 formatis

formalis ab ipsa per quandam naturalem resultantia emanans. F. Efficiens ergo dicitur effectum conducere ad esse, quia effectui prius distat ab esse dat formam, per quam est in rerum natura.

† Cap. 13. S E C V N D O . Primum mouens in quolibet ordine. scilicet essentiali motuum, est causa omnium motuum illius ordinis, sed multa ex motibus celi producuntur in esse, cuius ordinis motuum ostensum est in primo, Deum esse primum mouens, ergo multis saltem rebus Deus erit causa efficiendi.

† Cap. 13. in primo. T E R T I O . Deus est ens actu, ergo &c. probatur consequentia, existens in actu conuenit per se aliquem effectum agere, ergo omne ens actu, natum est agere aliquid actu existens, ergo &c. pater prima consequentia, quia quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inesse, antecedens etiam manifestum est, quia vni quodque agens secundum hoc agit, quod est in actu.

† Cap. 16. C i r c a propositiorem immediate assumptam dubitatur, quia non videtur concludere propositum, licet. n. ad hoc ut aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur sequi, ut omne quod est in actu, per se & naturaliter agat, sicut licet ad hoc ut aliquid sit risibile, oportet ipsum esse animal, non tamen oportet ut omne quod est animal sit risibile, ergo licet vnumquodque agat in quantum est in actu, non tamen oportet ut omne existens in actu, sit actuus.

† Cap. 28. R e s p o n d e t u r , q u o d d i c i t u r , v n u m q u o d q u e agit secundum quod est in actu, si secundum quod specificat rationem agendi, sicut. n. calor est forma per quam ignis calefacit, & est sibi ratio calefaciendi, ita vniuersaliter forma, & actus est agentis ratio agendi, cum omne agens agendo faciat aliquid esse in actu, est autem vniuersaliter verum, quod ubi est ratio formalis alicuius, oportet illud esse, & ubi illud est, oportet rationem formalem esse, sicut in quocunque est calor, oportet illud esse calefactum, & in omni calefactio esse calorem necesse est, aut formaliter, aut virtualiter: si ergo esse in actu est agentis vnicuique ratio agendi, oportet ut omne agens sit in actu, & omne quod est in actu, sit actuus naturaliter: unde dixit San. Tho. quod esse actuus effectus, conuenit per se existenti in actu, id est, conuenit sibi per propriam formam per quam est in actu, & per consequens conuenit sibi naturaliter. Nam quae formam rei consequuntur, naturalia sunt. Ad instantiam respondetur, quod licet esse risibile non conueniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio, quare aliquid sit risibile: non enim dicitur aliquid esse risibile in quantum est animal, sed in quantum rationale.

† Cap. 82. Q U A R T O . Deus est maxime perfectus, ergo &c. probatur consequentia, quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, ut dicitur quarto Meteororum, quod possunt sibi similia facere. Deum autem est ipsum esse actu, ergo &c. Aduertendum, quod licet creaturae non possint assimilari Deo in ratione vna specifica, possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quae est esse: ideo San. Tho. ex eo quod Deus potest sibi simile facere, concludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

† Cap. 13.

† Cap. 13. in primo.

† Cap. 16.

† tex. cō. 18

† Cap. 28.

† Cap. 82.

Q U I N T O , Deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis, ergo est aliis causa efficiendi: antecedens ostensum est superius in primo: consequentia vero probatur, supponendo quod de perfectione voluntatis est, ut sit actio, & motus principium, ut dicitur tertio de anima: voluntas diuina est perfecta, ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

communicare per modum similitudinis, de perfectione autem voluntatis est, quod sit actio, & motus principium, ut patet in tertio de anima, quod igitur diuina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis, & sic erit ei causa efficiendi.

6 Adhuc, Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere, & magis remota, ignis enim si sit debilis, solum propinqua calefacit, si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem, actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere, & velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo magis Deus potest per hoc, quod actus est, non solum intelligere, & velle, sed etiam producere effectum, & sic potest aliis esse causa efficiendi. Hinc est quod dicitur Iob 5.

† Cap. 28. Q u i f a c i t m a g n a , & m i r a b i l i a , & i n s c r u t a b i l i a a b s q u e n u m e r o .

exteriora transit, multo magis hoc poterit actus, cui nulla admittitur potentia, sicut est Deus.

† Cap. 28. Aduertendum primo, quod nullus actus existens in creatura est qui non coparet ad esse, sicut potentia ad actum, quod esse sit actualitas omnium: propter hoc inquit S. Tho. quod actus in nobis est potentiae primum. Aduertendum secundo, quod duplex actus intellectui & voluntati attribuitur, vni immanens, scilicet intelligere & velle absolute, alius transiens, qui est mouere, siue per modum potentiae imperantis, siue per modum potentiae immediate elicite: motuum non enim refert quantum ad propositum quid horum dixerimus. Quum ergo dicit S. Tho. quod per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem & transeuntem, nomine actus in nobis existens, possumus intelligere voluntatem, & intellectum, ut sic sit correspondentia & similitudo inter nos & Deum, licet imperfecta: in nobis enim & in Deo uterque horum actuum attribuitur voluntati & intellectui. Possumus etiam intelligere ipsam animam quae diuersis potentis in diuersas has operationes potest. Secundum videtur melius, quia non loquitur hic S. Tho. de actu qui est mouere localiter corpus coniuictum, sed de actu alicuius extrinseci productio, quem certum est membro aliquo corporeo exerceri: sed tunc licet sit aliqua similitudo inter nos & Deum quod ad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc, quod has actiones nos per diuersa principia proxima elicimus: Deus autem vnicuique principio quod est eius voluntas, quod propter ipsius perfectionem accidit, ex qua habet, ut quod est in creaturis distinctum, ipse vnice & indiuisibiliter habeat. Confirmatur potestremo conclusio haec, auctoritate Iob 5. cap. Qui facit magna Super

† Idem p. p. q. 25. ar. 1. Et de Pot. q. 1. ar. 1.

† Cap. 28.

† lib. c. 13.

Super Cap. 7.

¶ I s o quoniam Deo conuenit ut sit aliis principium & causa efficiendi, necesse est de ipsa potentia per quam aliquid in esse producit determinare. Circa hoc autem tria

facit S. Tho. primo enim ostendit potentiam actiuam in Deo esse secundo, ostendit quid sit, cap. sequens. tertio, qualiter sit, cap. 10. Q U A N T V M ad primum ponitur haec conclusio, In Deo est potentia actiua. pbat. P R I M O . Deus est aliis principium efficiendi, ergo ipse est potentia actiua. patet consequentia, quia sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita actiua sequitur ens in actu.

Quod potentia actiua sit in Deo. Cap. 7.

X hoc autem apparet, quod Deus est potes, & quod ei conuenit potentia actiua attribuit.

1 Potentia .n. actiua est principium agendi in aliud secundum quod est aliud: Deo autem conuenit esse aliis principium efficiendi, ergo conuenit sibi esse potentem.

2 Amplius, Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia actiua sequitur ens in actu. Vnumquodque enim ex hoc agit, quod est actu: patitur vero ex eo quod est potentia: sed Deo conuenit esse actu, igitur conuenit sibi potentia actiua.

3 Adhuc, Diuina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo libro ostensum est. virtus autem actiua de perfectione rei est. unumquodque enim tanto maioris virtutis inuenitur, quanto perfectius est. virtus igitur actiua, Deo non potest deesse.

4 Præterea, Omne quod agit, potens est agere. nam quod non potest agere, impossibile est agere: & quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens, & mouens, ut supra ostensum est. igitur potens est agere: & potentia ei conuenienter ascribitur actiua, sed non passiva. Hinc est quod in Psalm. 88. dicitur, Potentiam tuam Deus & iustitiam tuam usque in altissima, quae fecisti magnalia. }

Super Cap. 8.

¶ E C V N D O , ostenditur quod sit potentia actiua Dei. Et hoc dicitur in conclusionibus. Prima est, Diuina potentia est Dei substantia, probatur.

Quod Dei potentia sit eius substantia. Cap. 8.

X hoc autem ulterius concludi potest, quod diuina potentia sit ipsa Dei substantia.

¶ P R I M O . Potentia actiua competit alicui secundum quod est actu, sed Deus non est actu per actum a se distinctum, quum in eo nulla sit potentia, sed est ipse actus, ergo est sua potentia, ergo &c. Aduerte, quod aliud est potentia, & aliud potentialitas. Potentia enim actiua, nominat actum alterius productiuum saltem motus & actionis: potentia alicuius autem nominat carentiam alicuius actus quem aliquid natum est suscipere, & ideo semper ad aliquem modum potentia passiva pertinet. id enim in quo est potentialitas,

A vt sic, quantum est ex sua ratione, non habet ipsum actu, sed potest ipsum habere. Cum ergo in Deo sit actus, nihil autem sit in ipso quod in se actu careat, natumque sit actu suscipere, ideo sibi potentia actiua attribui potest, non autem potentialitas. S E C V N D O , de Deo nihil potest dici participatiue, ergo est sua potentia. patet consequentia, quia omnis potes qui non est sua potentia, est potens participatiue potentia alicui, sicut ostensum est in primo, de aliis rebus perfectioribus.

1 Potentia enim actiua competit alicui secundum quod est actu: Deus autem est actu ipse, non autem est ens actu, per aliquid actu qui non sit quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut in 1. lib. ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

2 Adhuc, Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatiue potentia alicuius: de Deo autem nihil potest dici participatiue, cum sit ipsum suum esse, ut in 1. lib. ostensum est. Est igitur ipsa sua potentia.

3 Amplius, Potentia actiua ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis patet: omnis autem diuina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo libro ostensum est. diuina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. Deus autem est suum esse, ut in primo ostensum est. igitur potentia actiua est igitur sua potentia.

4 Item, In rebus, quarum potentia non sunt earum substantia, ipsae potentiae sunt accidentia. unde potentia naturalis in secunda specie qualitate ponitur: in Deo autem non potest esse aliquid accidens, ut in primo ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

5 Præterea, Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum: alia vero agentia reducuntur in deum sicut in primum agens: est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. id autem quo quis agit, est eius actiua potentia: ipsa igitur Dei essentia, est eius actiua potentia.

¶ E C V N D A conclusio est, Potentia Dei non est aliud quam sua actio.

¶ P R O B A T V R . Primo, diuina potentia est Dei substantia, & similiter diuina actio, ut in primo ostensum est de intellectu. eadem enim ratio est in aliis actio: in rebus, quae sunt ab intellectu secundu rationem distinguuntur, ut velle & creare, & similia, ergo diuina actio est diuina potentia, patet consequentia, quia quae uni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi, illa enim propositio, habet veritatem tantum in his, quae sunt idem re & ratione, ut dicitur pri. parte q. 28. arti. 3. ad 1. de mente Aristot. 3. Phys. modo licet potentia sit realiter idem cum essentia diuina, ab ipsa tamen ratione distinguitur, similiter & actio, ergo ex hoc quod sunt idem realiter cum essentia, non sequitur quod sint idem realiter inter se, sicut licet paternitas & filiaritas diuina sint idem realiter cum essentia, sunt tamen inter se

† Cap. 16. & 17.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 16. & 17.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

† Cap. 22.

se realiter distinetur propter distinctionem formalem ab essen-

1 cap. prae.

† Cap. 45

† Cap. 8.

eadem, sibi inuicem sunt eadē: diuina autem potentia est eius substantia, ut ostensum est, eius etiam actio est eius substantia, ut in primo libro ostensum est de intellectu operatione, eadem enim ratio in aliis competit, igitur in Deo non est aliud potentia, & aliud actio.

2 Item, Actio alicuius rei est quoddam complementum potentiae eius, comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum. Diuina autem

¶ Attendendum tamen, quod aliqua distingui ratione dupliciter contingit. Vno modo ex solo opere intellectus de vna & eadem re, diuersas conceptiones formantis, sicut distinguuntur sapientia diuina ab essentia: si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo conceptu includeretur ratio sapientiae, sed quia intellectus noster non potest ipsam secundum quod in se est concipere, ideo alium conceptum format de deitate, & alium de sapientia diuina, similiter si conciperetur sapientia diuina secundum quod in se est, includeret in sua ratione, & essentiam & omnem perfectionem. Alio modo ex parte ipsarum rerum, quae habent vt si concipiuntur secundum quod in seipsis sunt, diuersis conceptibus concipiuntur, sicut est de actione & motu: requirit enim ex seipsis ut alium conceptum formet de ipsis intellectus, secundum quod actio connotat respectum in agente, quem non dicit motus: quantumcunque enim perfecte comprehendatur motus, non tamen apprehenditur totum quod est de ratione actionis. Cum ergo inquit S. Th. illam propositionem non tenere in ijs, quae a tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis proueniente ex parte ipsarum rerum, quia si proueniret tantum ex parte intellectus, habere agere ad potentiam, faceret identitatem realem extremorum, non oblatre distinctione rationis ipsorum a tertio, sicut est de principio & fine, vt dicuntur de principio in linea. Sic autem est in proposito: potentia enim, & actio non distinguuntur ratione ab essentia diuina ex conditione ipsarum rerum, sed tantum ex imperfectione intellectus nostri. Si enim conciperetur deitas secundum se, in intellectu eius esset potentia actiua & actio, sicut & omnis alii perfectio, cum sit perfectio infinita, & sors omnis perfectionis: ideo ex hoc quod sunt realiter idem essentia, sequitur vt inter se sint realiter idem, sicut & de sapientia & iustitia diuina. Non sic autem est de paternitate & filiatione, quia paternitas vt relatio est, non efficit de ratione deitatis, etiam si secundum quod est conciperetur, quia in ratione deitatis includitur tantum ratio cuiuslibet perfectionis: relatio autem, vt inferius ostendetur, secundum quod relatio est, non dicit aliquid, nec perfectionem, sed tantum ad aliquid, ideo quod distinguatur ratione ab essentia, est non tantum ex parte intellectus, sed etiam ex natura ipsius rei: propter hoc non oportet paternitatem & filiationem, esse inter se realiter eadem, quous realiter sint idem essentia, oporteret enim si deberet ex identitate in essentia, concludi identitatem realem inter se, quod vtrumque illorum esset etiam secundum rationem idem essentia, quantum est ex parte ipsarum rerum.

S E C V N D O. Diuina potentia non completur alio quam se ipsa, cum sit ipsa essentia diuina, ergo &c. probatur consequentia, actus est complementum potentiae, ergo si distinguitur a potentia, potentia perficitur per aliquod aliud a se, quod est oppositum antecedentis.

¶ Aduertendum, quod aliter est complementum potentiae actio immanens, & aliter actio transiens. Immanens enim est complementum per modum finis, & per modum formae, dum enim potentia coniungitur suae operationi immanenti, consequitur finem ad quem ordinatur, est enim talis potentia propter operationem, & quia remanet in ipsa potentia, per ipsam perficitur tanquam per formam, & sic completur eius potentialitas, vt erat receptiua propriae actionis. Transiens autem, cum non rema-

near in agente, sed in patiente recipiatur, non completur aut perficitur agens per modum formae, sed tantum per modum finis, licet enim in huiusmodi actionibus ipsum operari sit finis ultimus, ipsa tamen operatio non est extra rationem finis proximi, vt dicitur 9. Metaphysic. Deus autem a nullo alio per modum formae, aut per modum finis perficitur potest, ideo nulla eius actio siue per modum immanentis concipiatur, siue per modum transiens signifi-

ficetur, ab eius potentia distingui potest, & hoc est fundamentum huius rationis.

3 Amplius, Sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed diuina potentia est eius essentia, vt ostensum est, ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia, ergo diuina actio est sua substantia, & sic idem quod prius.

4 Adhuc, Actio quae non est substantia ageris, inest ei, sicut

¶ Antequam probetur consequentia, aduerte quod aliqui textus sic habent & male, Sicut potentia actiua est aliquid agentis, ita essentia eius est aliquid eius, debet enim sic habere, vt correcti codices habent, Sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens, id est, sicut actus potentiae est agere, cum potentia sit agens, agens autem sit agens per ipsum agere, ita essentia actus est esse, cum omne quod est ens, sit ens per ipsum esse. Ex quo arguitur sic, Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse, ergo sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse, ergo si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse. Et si diceretur, quod commutata proportio tenet tantum in numeris & magnitudinibus, vt dicitur 3. d. 34. q. 2. arti. 3. quasiunc. 1. ad 1. Et Veri. q. 29. ar. 8. ad 7. respondetur, quod vtriusque verum est, commutatam proportionem regulariter tenere tantum in quantitativibus, quia in aliis formaliter non tenet, in aliis tamen aliis tenet gratia materiae, & sic tenet in proposito. Oportet enim si agere est actus potentiae, sicut esse est actus essentiae, quod si potentia idem est quod essentia, quod ipsum agere sit etiam actus essentiae. Actus autem essentiae est esse, ipsum igitur agere erit ipsum esse. Vbi aduertendum, quod eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiam, quam habet esse ad essentiam, quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet vt sit ens, ita agere est actus formalis, ex quo agens habet quod sit agens, est tamen differentia in hoc, quod esse est in trinitate entium, agere autem quod est transiens, non est intrinsecum cum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens, quia vero agere diuinum ad extra, non distinguitur ab eius actione immanente, ideo sicut esse diuinum est intrinsecum, ita & eius agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est, vt actus formales constituentes illa in sua ratione & specie, idem sint realiter: non enim vnus, & eiusdem rei sunt plures actus formales rem specificantes, realiter distincti, licet sicut ipsa res pluribus rationibus distinguuntur, ita possit habere plures actus ratione distinctos.

Q V A R T O. In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis, ergo &c. probatur consequentia, quia actio quae non est substantia rei, inest ei sicut accidens subiecto, computatur enim actio inter nouem genera accidentium.

¶ Circa illam propositionem, In Deo non potest esse aliquid per modum accidentis, notandum, quod modus accidentis potest accipi aut ex parte rei, aut ex parte intellectus. Modus se tenens ex parte rei, est realiter alteri inherere, modus autem qui se tenet ex parte intellectus, est concipi tanquam inherens, & tanquam extra essentiam rei existens, dum si intellectus format diuersos conceptus de una substantia, quorum vnus, alteri attribuitur, licet in re vnus alteri non inhaereat, sed sit idem illi. Propositio ergo S. Th. intelligitur de modo se tenente ex parte rei, non autem de modo se tenente ex parte intellectus, imo ex parte intellectus apprehendimus attributa diuina, tanquam essentiae superaddita, licet sint idem quod substantia rei.

¶ Sed circa istam rationem, dubium occurrit. Aut enim procedit de actione immanente, aut de actione transiente: si de immanente, probatio illa, quia videlicet actio computatur inter nouem genera accidentium, non est ad propositum: actio enim immanens non est de genere actionis, sed de genere qualitatibus, vt dicitur. Si autem de transiente, ratio non procedit, tum quia in Deo

Deo non ponitur actio transiens, vt inferius ostendetur, tum quia falsum est quod sit in agente, vt accidens eius, vt superius capitulo primo est ostensum. Respondetur, quod procedit de actione, transiente communitate, non descendendo determinate, neque ad eam quae vere transiens est, neque ad eam quae similitudinaria, & secundum efficaciam tantum est transiens. Quom autem in statu primo, quia Deo non conuenit actio transiens, dicitur quod licet sibi non conueniat actio vere & proprie transiens, conuenit tamen actio transiens similitudinaria, & secundum efficaciam, vt inferius cap. 16. ostendetur.

¶ Quom in statu secundo, quia actio transiens non est in agente, dicitur quod vere est actio quae vere est transiens, non est in agente quantum ad ipsam entitatem actionis quae est motus, est tamen in agente quantum ad relationem ad rationem connotatam. Actio vero, quae est transiens quantum ad modum tantum, constituit quod est in agente, licet ad praedictam rationem actionis per quamdam similitudinem reductur, & sic sequitur si talis actio distingueretur a potentia diuina, quod in Deo aliquod accidens esset, ideo optime procedit ratio Sancti Thomae.

¶ Qualiter potentia in Deo dicatur. Cap. 10.

Via vero, nihil est sui ipsius principium, cum diuina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis, quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia actiua principium agendi in aliud, vt patet per Philosophum in quinto Metaphysicæ, manifestum est, quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei

¶ Verio loco ostendendum est, qualiter potentia actiua sit in Deo. Et ponit S. Th. duas conclusiones, & duo corollaria. Prima conclusio, In Deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi. Prima pars probatur. Nihil est sui ipsius principium secundum veritatem, sed actio diuina nihil est aliud quam eius potentia, ergo potentia Dei non est principium actionis diuinae. Secundam partem declarat S. Th. dicens esse ibi potentiam respectu actionis quantum ad modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus, & potentia diuinam & actionem considerat.

¶ Pro declaratione primae partis aduertendum, quod veritas ibi accipitur non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed vt dicit rei veritatem, quae est ipsum esse, & est sensus, quod non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi si potentia realiter sit principium productiuum actionis.

¶ Ad euidentiam secundae partis considerandum, quod quom omnis perfectio creaturae sit in Deo, absque imperfectione tamen, & potentia atque actio aliquam perfectionem dicant, necesse est vtrumque in Deo inueniri, ideo intellectus noster in diuina natura apprehendit & rationem potentiae, & rationem actionis: & quia de ratione actionis in creaturis, est vt a principio sit, vt dicitur de Potentia q. 1. ar. 1. ad primum. Ideo quom intellectus in Deo concipit aliquid per modum actionis, concipit vt id quod est a principio, quae tamen habitudo non est in re, sed tantum in ratione, vnde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantum in nostro modo concipiendi: nec tamen in intellectu, sic intelligendo est falsus, quia non apprehendit ita esse in re, quod actio diuina a potentia producat, sed hoc tantum se tenet ex parte modi intelligendi: sicut quom apprehendit vnum in ordine ad alterum, inter quae tamen non est ordo ex parte rei, vt cum idem comparat sibi ipsi, quod accidit quom intellectus de vna & eadem re, diuersos conceptus format.

¶ Sed occurrit dubium contra primam partem conclusionis. Oppositum enim eius videtur dicere S. Th. primo Sentent. di-

stinct. 42. quæst. 1. ar. 1. ad secundum. Ibi enim dicit quod essentia diuina secundum quod est principium operationis, potentia vocatur, ergo in Deo est potentia respectu operationis, cuius oppositum dicit conclusio. Respondetur, quod loquitur S. Th. de principio non secundum esse, sed secundum rationem & modum intelligendi. Vt enim dicit de Potentia q. 1. ar. 1. ad primum, licet essentia diuina, non habeat principium, neque re, neque ratione, tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem.

¶ Sed vnde a conclusio est. In Deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta, probatur. In Deo est potentia secundum rei veritatem, sed potentia respectu ad alterum importat in ratione principii, vt patet ex distinctione potentiae actiuae 9. metaphysicæ, ergo in Deo potentia dicitur ratione principii in ordine ad facta, cum non dicat in ordine ad operationem, est enim principium rerum creaturarum productiuum.

¶ Corollarium primum est. Respectu actionum immanentium, non ponitur in Deo potentia secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi, patet ex praemissis, quia potentia nominat principium realiter productiuum. Dicitur autem, quod potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantum secundum modum intelligendi rationem principii respectu operationis, ideo &c. Ex quo loquitur ulterius, quod voluntas & intellectus in Deo non sunt vt potentia, sed solum vt actiones.

¶ Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis S. Th. Aut enim intelligit voluntatem, & intellectum esse in Deo vt vere & realiter actiones, aut tantum secundum rationem. Si secundum rem, ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam, quia de ratione operationis est habere principium, vt ad ductum est ex quaest. de Potentia Dei. Si secundum rationem tantum, ergo oportet ibi ponere intellectum, & voluntatem vt potentias secundum rationem. Respondetur, quod intelligit illas esse vere & realiter actiones, & non tantum secundum rationem. Sed aduertendum, quod cum perfectiones creaturarum inueniantur in Deo quantum ad id quod perfectionis est, non autem quantum ad imperfectionem, quam includunt, oportet actiones immanentes quae sunt intelligere & velle, in Deo esse ratione perfectionis, non autem ratione imperfectionis: ipsis autem perfectionis est, quod sunt vltimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes: operatio enim immanens est vltimum complementum potentiae, & quantum ad hoc ponuntur in Deo tales actiones, intelligitur enim ipsam intelligere & velle, tanquam vltimus actus nullum ulterius actum expectans, procedere autem a principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est, ideo quantum ad hoc, non ponuntur in Deo. Cum ergo arguitur, quod de ratione actionis est habere principium productiuum secundum rem, dicitur, quod hoc falsum est quantum ad id, quod perfectionis est in actione, & de actione subsistente, qualis est diuina operatio, sed bene verum est de actione quae accidens est, ab ipsa potentia distinctum & vniuersaliter de ratione actionis est habere principium productiuum, aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi, se tenentem ex parte intellectus.

¶ Sed vnde vnde corollarium est ex praemissis sequens. Multitudo actionum quae Deo attribuuntur, non sunt diuersae res, probatur, quia omnes sunt ipsum esse diuinum, quod vnum est.

¶ Aduerte, quod connumerat S. Th. producere res inter actiones diuinas, tanquam ab intelligere & velle distinctum, non quom

Tex. co. 2.

omnino formaliter ab intelligere, & velle distinguatur, sed quia addit ad illa respectum principii ad creaturas per modum executionis. Vt enim dictum est in primo capitulo huius secundi libri, potentia non distinguitur ab intellectu, & uoluntate in Deo, nisi quia super illa addit respectum principii executiui, vnde quod inquit San. Th. quoniam intellectu, & uoluntas in Deo non sunt vt potentia, intelligitur in quantum intellectu, & uoluntas sunt, vt scilicet respiciunt actiones immanentes absolute acceptas sed bene vt ipse intellegitur respectu principij productiui ad creaturas, sunt in ipso vt potentia.

† Cap. 31.

† Idem. p. p. q. 13. ar. 7. Et de Pot. q. 7. ar. 8.

esse, quod est vnum & idem. Quomodo autem multiplicitas significationis vni rei, unitati non prauidet, ex his quae in primo libro ostensa sunt, manifestum esse potest.

Quod de Deo aliquid dicatur re- lative ad creaturas. Cap. II.

I autem potentia Deo concueniat respectu suorum effectuum, poten-

ostquam determinauit S. Tho. de potentia Dei, con- sequenter de relationibus diuinis ad creaturas deter- minat. Circa hoc autem tria facit. Primo enim agit de ipsis quantum ad praedicationem: secundo quan- tum ad esse ipsarum, cap. 12. tertio quantum ad multitu- dinem, cap. 14.

Quantum ad primum, ponitur conclusio, De Deo aliquid relative dicitur respectu suorum effectuum, id est, aliquid no- men relationem ad creaturas importans conuenienter Deo at- tribuitur, probatur, Tum quia potentia Deo conuenit, vt osten- sum est, potentia autem dicitur habitudinem principii ad princi- piatum, Tum quia creatura dicitur ad Deum relative, no potest autem intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi econ- uerso illud relative dicitur ad ipsum, Tum quia Deus agit sibi simile, similitudo autem relatio est, Tum quia habet de aliis scien- tiam: scientia autem refertur ad scibile, Tum quia est mouens, & agens, quae dicitur relative ad motum, & factum, Tum quia est primum & summum bonum: haec autem habitudinem dicitur. Aduertendum, quod licet quandoque ipsum terminatio, in re- scriptura dicitur primogenitum, ante quem nullus est genitus, aliquando tamen dicitur etiam relatiue, vt dicitur pri- mum, quod alia omnia praecedit secundum aliquem ordinem. In secundo sensu accipit hoc loco primum Sancti Thomae, non autem in primo.

Tex. c6. 26.

Tex. c6. 13.

Tex. c6. 4.

Occurrit autem dubium circa propositionem hanc assumptam in secunda ratione, Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi econuerso illud relative dicitur ad ipsum: vide- tur enim velle S. Tho. in omni termino relatiui oportere poni relationem, & sic etiam in Deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creatura. Arguitur enim contra hoc multipliciter. Primo, quia secundum Arist. 5. Met. cap. de ad ali- quid, tertio modo dicuntur relatiua quae dicuntur ad aliquid, quia alterum refertur ad reliquum, sed non econuerso: relatio- nes autem inter Deum & creaturam pertinent ad tertium mo- dum, ergo quamuis creatura referatur ad Deum, non oportet Deum ad creaturam referri, quia eius terminet relationem. Se- cundo, actus est prior potentia, quia diffinitur potentia per actum, vt dicitur 9. Met. sed non diffinitur actus potentiam, nisi vt est ei⁹ terminus, ergo vt est eius terminus, est prior potentia, sed non est prior vt correlatiuum, sed tantum vt absolutum, ergo non est terminus vt correlatiuum, sed vt absolutum, ergo ex eo quod aliquid est terminus, non oportet ipsum relative dici. Tertio, re- latiuum vt relatiuum, primo diffinitur per terminum, ergo ter- minus vt terminus prior est diffinitio ipso relatiuo, consequen- tia patet ex 7. Met. vbi substantia ponitur accidente prior diffi- nitione, quia accidens per substantiam diffinitur, ergo non re- quiritur relatio in termino, vt terminus est. Quarto, nullo in- tellectu considerante, scientia refertur ad scibile, & similiter crea- tura ad Deum, sed relatio rationis non est remota opere intel-

lectus, cum non habeat esse nisi in intellectu, ergo relatio ratio- nis in scibili, & in Deo, non fuit ratio terminandi relationem scientiae & creaturae. Effet etiam dubium, quomodo Deus in ter- tia ratione dicitur similis creaturae, sed de hoc satis dictum est in primo, cap. 29.

tia autem rationem principii habeat, ut dictum est: princi- pium autem relatiue ad princi- piatum dicitur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de deo in respectu suorum effectuum.

Item, Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi econuerso, illud relative di- ceretur ad ipsum: sed res aliae relative dicuntur ad deum, vt- pote secundum suum esse quod a Deo habent (vt ostensum est,) ab ipso dependentes, deus igitur

sententias diuiduntur. Quidam enim tenent, quod terminus relatiui nunquam relationem terminaret, nisi ei conueniret ali- qua relatio rei aut rationis, sed dicant, quod relatio non est sibi formalis ratio terminandi, sed ipsum absolutum ratione abso- luti terminat. Alii uero dicunt duo. Primum est, quod terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis, eo quod terminat vt correlatiuum. Secundum est, quod in duobus prin- cipis modis relatiuum terminat relationis in ipso existi- stentis, in relatiuis autem tertii modi terminat relatione ratio- nis existentis in altero extremo, a qua extrinsecus in esse relati- uo realiter denominatur. Probant autem suam positionem, Tum quia si terminus relatiui esset absolutum, duplex non diceretur ad dimidium, nec feruus ad dominum, cuius oppositum di- cunt expositores, Tum quia oportet in diffinitione creaturae, Deum cadere sub propria ratione absoluta, Tum quia relatiuum de necessitate etiam exigit in sua diffinitione correlatiuum, ut id ad quod dicitur, & sic nulla esset ratio, quare exigeret absolu- tum, Tum quia in diuinis non possent saluari relationes ad intra nisi ponendo personas distingui realiter secundum absoluta.

Mihi autem uidetur dicendum, quod dupliciter terminus rela- tiui considerari potest, uno modo absolute, pro eo ad quod dicitur relatiuum, alio modo pro eo ut a nobis concipitur per mo- dum termini diffinitionis relatiui. Si primo modo consideretur, sic in relatiuis quidem primi, & secundi modi, oportet esse relationem ex parte termini, quia in termino est eadem ratio, & causa relationis, quae est in relatiuo ad ipsum terminatio, in relatiuis uero tertii modi, non oportet ex parte termini relatio- nis realis esse relationem, cum non sit in ipso causa rela- tionis ad relatiuum quod ad ipsum terminatur: propter quod dicitur 5. Met. quod in hoc genere, vnum extremorum dicitur relatiue, non quia ipsum ad aliud dicitur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Vnde in vno ponitur tantum relatio rationis, quauis in altero sit relatio realis. Constat autem quod relatio rationis non est actualiter in re, nullo intellectu considerante, & tamen nullo intellectu considerante illud extremum est id, ad quod di- citur aliud relatiuum reale, ideo oportet dicere, quod in huius- modi terminis in quo non est realis relatio, terminat ratione absoluti tantum, non autem ratione alicuius relationis existen- tis in ipso, aut secundum rem, aut secundum rationem: patet au- tem hoc esse de mente San. Tho. Po. q. 7. ar. 10. ad 4. vbi tenet, quod cum hoc nomen dominus, tria importet. scilicet potentiam coercendi subditos, ordinem ad subditos, & terminationem ordinis sub- ditorum ad dominum, huius nominis significatio inuenitur in Deo, non quantum ad ordinem ad subditos, sed quantum ad po- tentiam coercendi, & quantum ad terminationem ordinis sub- ditorum ad dominum, ex quibus apparet ipsum velle, quod Deus relationem creaturae ad ipsum terminat absque aliquo ordine ipsius ad creaturam. Nec valet dicere, quod terminat tantum fun- damentaliter, non autem formaliter, quia secundum hanc con- siderationem terminare formaliter est esse id ad quod dicitur re- latiuum: constat autem secundum haec verba S. Tho. quod crea- tura dicitur ad Deum, etiam nullo posito ordine Dei ad creatu- ram, cum hoc sibi conueniat, etiam nullo intellectu consideran- te. Si autem terminus secundo modo consideretur, sic oportet in termino relationem poni in omni modo relatiui: uorum. In pri- mo quidem & secundo modo reale, in tertio uero modo secun- dum

Cap. 12.

Thom.

Tex. c6.

Tex. c6. 20.

K

E

dum rationem. Nam non possumus intelligere siue concipere aliquid sub ratione termini relatiuum diffiniens, nisi ipsum cum quodam ordine ad ipsum relatiuum apprehendamus. Et hoc est quod intellexit S. Th. hoc loco dum dixit, quod non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi econuerso illud re- latiue dicatur ad ipsum. Et 1. Sen. dist. 30. q. 1. ar. 3. dum dixit, quod in intellectus noster non potest accipere aliqd relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitu- dine intelligat. Ratio- nes etiam secunda opi- nionis Thomistarum, excepta quarta, hoc secundum dictum probant, non autem aliquid probant contra pri- mum dictum, vt satis patet. Prima enim procedit de relatiuis primi & secundi modi, in quibus concedimus relationem in ter- mino contineri.

Ad secundam uero, negatur consequentia: licet enim Deus sit absolute terminus quantum ad suam absolutum, non tamen diffinit relatiuum, nisi vt cum habitu- dine opposita concipitur. Ad tertiam similiter dicitur, quod probat terminum, vt conceptum per modum termini diffiniens includere relationem, quod vique concedimus. Ad quartam, negatur consequentia, quia cum dicitur relatiuum terminari ad absolutum, intelligimus, nisi ipsa relatio sit suppositum subsistens, sicut est in diuinis re- lationibus personalibus: tunc enim idem est relatio, & habens relationem, ideo terminus relatiui est relatiuum formaliter.

Considerandum uero, quod secundum dictum praedictae opi- nionis, nullo modo videtur de mente S. Tho. esse. Vult enim, haec opinio, quod Deus nullo intellectu considerante relatiue dicatur relationis existentis in creatura, & quod proprium est re- latiuum tertii modi, vt aliquid dicitur relatiuum realiter p- propter relationem in altero extremo realiter existentem; & cum terminus relatiui sit correlatiuum, vult Deum esse terminum relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expresse S. Tho. inferius cap. 13. vbi inquit, quod a relatione exteri⁹ existente non inuenitur aliquid denominari, sed ab inharente, & loquitur de relationibus quibus Deus refertur ad creaturas. Nec valet dicere hanc esse mentem S. Th. quod a relatione extrinse- ca non potest aliquid formaliter denominari, vt. scilicet per illam di- catur formaliter relatiuum, sed bene potest ab ea aliquid reali- ter denominari, vt scilicet relatiuum secundum rem. Oportet enim, secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relati- ui esse relatiuum, non tantum materialiter, sed etiam formaliter, alioquin non responderet ad propositum: nullo autem in- tellectu considerante, Deus secundum ipsum terminat relatio- nem creaturae vt relatiuum est, ergo si non est relatiuum nisi p- relationem creaturae, oportet ipsum dicere quod formaliter non tantum realiter dicitur relatiue ex relatione exteri⁹ exi- stente, cuius oppositum dicit Sanctus Thom. etiam secundum ipsius expositionem.

Videtur autem huius opinionis author deceptus esse ex malo intellectu verborum Sancti Thomae pri. p. q. 13. ar. 7. ad 4. loco praerogato, vbi dicitur, quod Deus dicitur relatiue ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut inquit Philo- sophus 5. Metaphis. de scibili respectu scientiae. Ipse enim haec verba intellegit quasi velit dicere San. Thom. quod ipsa relatio creaturae ad Deum praecise sumpta, est tota ratio quare Deus di- catur dominus creaturae, aut creator relatiue realiter, ita quod nihil aliud requiratur ad hoc vt dicatur dominus ex parte re- lationis, licet requiratur ex parte Dei potestas coercendi. Cum ta- men dicat in eodem loco, quod a relationibus realiter existentibus in re, non est inconueniens Deum denominari, secundum ta- men quod cointelleguntur per intellectum nostrum oppositas relationes in Deo. Ex quibus datur intelligi, ipsas quidem rela- tiones creaturarum esse causam denominationis, sed formali- ter denominationem esse relationem rationis, relationi creaturae coin- tellectam, & remota operatione intellectus, per quam relatio rationis Deo attribuitur, non posse Deum ab ipsa relatione crea- turae relatiue formaliter denominari. Adducta autem verba S. Thom. sic ego intellego, quod Deus dicitur relatiue ad creatu- ram, quia creatura ad ipsum refertur, id est, habet ex eo quod ter- mi- nata relatione rationis ad ipsum, vt concipitur cum oppo- sita quod a creaturae relatione formaliter denominetur, est enim re- latio creaturae causa denominandi, non tamen forma proxime denominans. Vnde nullo intellectu considerante, non refertur Deus actualiter ad creaturam, est tamen realiter dominus ter- minatus, licet non relatiue formaliter, quia terminat relatio- nem realem seruitutis creaturae ad ipsum. Quod autem non pos- sit ex relatione existente in altero correlatiuum, aliquid formali- ter dici relatiuum, patet manifeste ex hoc, quod effectus forma- lis relationis est ad aliud referre, constat autem quod vnum relati- uum non refertur ad alterum per relatio- nem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum, & terminus relatio- nis eiusdem. Quod sit de mente S. Tho. quod diximus, ostendit ex his quae supra adducta sunt ex quaestionibus, de

minatiue, licet non relatiue formaliter, quia terminat relatio- nem realem seruitutis creaturae ad ipsum. Quod autem non pos- sit ex relatione existente in altero correlatiuum, aliquid formali- ter dici relatiuum, patet manifeste ex hoc, quod effectus forma- lis relationis est ad aliud referre, constat autem quod vnum relati- uum non refertur ad alterum per relatio- nem existentem in suo opposito, alioquin idem esset subiectum, & terminus relatio- nis eiusdem. Quod sit de mente S. Tho. quod diximus, ostendit ex his quae supra adducta sunt ex quaestionibus, de

relatiue dicitur, Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet, igitur aliquid relatiue dicitur de Deo ad alia.

4. Adhuc, Mouens dicitur re- latiue ad motum, & agens ad fa- ctum: Deus autem est agens, &

Potentia, vbi inquit, hoc nomen dominus de Deo dici quantum ad potentiam coercendi subditos, & quantum ad terminationem ordinis subditorum ad dominum, non autem quantum ad ordi- nem ad subditos. Ecce quia ponit Deum dici realiter dominum, nullo intellectu considerante, ratione potentiae, & ratione termi- nationis ordinis creaturae ad ipsum, non autem ratione alicuius relationis realis ipsum formaliter denominantis. Vnde est nullo intellectu considerante, nulla sit in Deo relatio ad creaturas, neque inquam secundum rem, neque secundum rationem, se- quitur quod tunc nullo modo dicitur formaliter dominus rela- tiue, neque realiter, neque secundum rationem, sed dicitur rela- tiue tantum fundamentaliter & terminatiue, quia scilicet ter- minat relationem creaturae ad ipsum, & ex hoc habet vt possit intelligi cum opposita relatione ad creaturam. Quom ergo di- citur a S. Th. Deum dici relatiue ad creaturam, quia creatura re- fertur ad ipsum, sensus est, quia terminat relationem creaturae, & ex hoc cum quadam relatione rationis concipitur, & relati- ue dicitur formaliter, non autem quia per ipsam relationem creaturae formaliter refertur. Cum enim in Deo non sit rea- lis ordo ad creaturam, causa quare habeat concipi cum relatio- nis rationis ad ipsum, & a tali relatione rationis formaliter de- nominari, est quia creatura, habet ordinem ad ipsum secundum naturam.

Si autem intellegatur quia S. Th. tertia. p. q. 13. ar. 5. inquit, quod Deus dicitur realiter dominus ex reali subiectione creaturae ad ipsum, & Christus dicitur realiter filius virginis ex relatione reali maternitatis ad Christum, respondetur, quod mens S. Tho. est, quod ex relatione reali creaturae ad Deum & ad Christum, dicuntur realiter tales tanquam ex causa quare Deus dicitur realiter dominus terminatiue & fundamentaliter, & similiter Christus filius virginis, vt exposuimus, non autem quod remota relatione rationis a relatione reali alterius, dicatur relatiue for- maliter realiter. Vnde paulo superius ante haec verba inquit de Christo, quod dicitur relatiue filius relatione quae conintellegi- tur relationi maternitatis ad Christum, sicut & Deus dicitur dominus relatione quae conintellegitur reali relationi, quae crea- turae subiicitur Deo. Dicendum igitur est secundum mentem S. Th. quod ab ipsa relatione creaturae ad Deum praecise sum- pta, dicitur Deus realiter dominus terminatiue tanquam ex cau- sa, non autem relatiue formaliter, sicut & potentia coercitiva dicitur fundamentaliter dominus, ab ipsa autem relatione co- intellecta quae est rationis, dicitur dominus formaliter relatiue, & sic de aliis similibus, sic etiam intelligendum est quod habe- tur a S. Th. 1. Sen. d. 40. q. 1. ar. 1. ad 2. vbi dicitur, quod in relatiuis denominatur quandoque aliquid ab eo quod solum in altero est, sicut in illis in quorum vno est relatio secundum rem, & in alio secundum rationem tantum, & datur exemplum de scibili: intelligitur. n. quod denominatur tale, causatur ex relatione existente in altero, in quantum, vt dictum est, ex eo quod ali- quid terminat relationem alterius ad ipsum, habet vt cum op- posita relatione concipitur, non autem quod a relatione existi- stente in altero, denominetur aliquid formaliter relatiue.

Ad rationes Scoti in quantum aliquo modo contra determi- nata esse possunt, respondendo dicitur ad primum, primo, quod mens Arist. 5. Met. est, quod aliquid dicitur relatiue & ad aliud, non propter aliquam relationem realem existentem in ipso, sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa quare in ipso sit relatio rationis, a qua formaliter dicitur relatiue, & quare dicatur terminatiue realiter relatiuum & fun- damentaliter. Dicitur secundo, quod terminus relatiui, vt per modum diffiniens concepti, dicitur etiam formaliter relatiuum, non quia dicit relationem realem, sed quia habet relationem rationis, & nomen significans ipsum relatiue includit ordinem in suo conceptu ad correlatiuum, sicut sit ordo realis, siue ordo rationis, & sic in relatiuis etiam tertii modi in vtroque extre- morum

1. lib. c. 13

morum

† 1. lib. c. 18.

† Cap. 13. & 41.

† Idem. 1. Sent. di. 30. q. 1. art. 3. Et de Potē. q. 7. ar. 10.

† Cap. 23.

morum includitur relatio, ut superius est expōitum. scientia. n. refertur ad scibile, & creatura ad creatorem. constat autem conceptus importatos his nominibus scibile & creator, esse conceptus relatiuos. est enim scibile aliqua scientia scibile, & creatura alicuius creatoris creatura, secundum quod ista nomina relatiue dicuntur. Dicitur

tertio, quod licet nullo intellectu considerante, in re quae scibilis dicitur, non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis secundum proximum fundamentum, in quantum actualiter terminat relationem scientiae ad ipsum, & sic de aliis. Vnde quod dicitur prima opinio, nihil posse esse terminum relatiui, nisi habeat in se relationem ad ipsum, intelligitur, aut formaliter, aut proxime fundamentaliter, quod enim actualiter terminat ordinem alicuius relatiui ad ipsum, habet in se, unde concipi possit in ordine ad ipsum relatiuum, & sic potest dici illius correlatiuum: sicut licet priuatio non sit formaliter in subiecto realis forma, sed sit tantum in intellectu, dicit tamen subiectum realiter priuatum, quia caret reali forma quam natura est habere. Vnde ad argumentum dicitur, quod procedit ex falso intellectu uerborum Arist. ac scilicet si diceret, in relatiuis tertiis modis in altero relatiuorum nullam esse relationem, neque rei, neque rationis, neque actualem, neque proxime fundamentalem, cum tamen intelligat in altero non esse relationem realem, unde accepta Arist. mente, negatur consequentia. Ad secundum negatur minor: actus enim ut prior potentia, non diffinit potentiam ut terminus, quantum pertinet ad mentem Arist. in illo loco, sed diffinit secundum quod utrumque illorum secundum suam essentialem rationem absolutam consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiae, & ponitur in eius diffinitione sicut substantia in diffinitione accidentis. Non enim inuenitur res quae relatiue denominatur habere inter se ordinem substantiam & posteroris, & unum poni in diffinitione alterius, sed non econuerso: quomodo ut relatiua sunt, simul sint natura & intellectus, ut dicitur prima pars ubi supra.

Quod relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo. Cap. 12.



Viuismodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

1 Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cum in ipso nullum sit accidens, ut in primo libro ostensum est. nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relatiua sint quae secundum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philo-

quus esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio erit idem cum essentia, oportebit deum secundum id quod est, ad aliud se habere, & sic non erit ens per se ipsum necesse esse. Respondetur, quod non eodem modo procederet ratio de relationibus personalibus, sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliud omnino extraneum ad diuinam naturam. ideo si essentia diuina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, & sic non esset deus necesse esse per se ipsum. quod enim est per se necesse esse, non dependet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autem personales non terminantur ad aliud extrinsecum ad diuinam essentiam, sed ad personam quae est idem cum essentia diuina, quae est etiam essentia alterius personae. Non repugnat autem ei quod est per se necesse esse, referri ad aliud quod est idem sibi secundum substantiam, & sic ad ipsum dependere, quod absque illo esse non possit. Neque enim potest esse deus absque personis, nec una persona absque alia.

Ad tertium, negatur prima consequentia, quia licet in absolutis, diffiniens sit prius diffinito, sicut substantia accidente, in relatiuis tamen non est sic, quum relatiua sint simul natura & cognitione, si sint recte assignata, & ideo mutuo se diffiniunt.

Ad quartum dicitur, quod nullo intellectu considerante, in scibili & in Deo est relatio rationis fundamentaliter proxime, non autem actualiter & complete, hoc autem sufficit ad hoc, ut aliquod dicatur ad alterum relatiue per modum termini absolute. Ex hoc enim quod Deus habet potentiam coercituum subditorum, & actualiter terminat relationem subditorum ad ipsum, natus est intelligi si concipiatur ut taliter terminans, cum habitudine dominii ad subditos. unde, argumentum est pro prima parte determinationis factae. Dicitur secundo, quod etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione per hunc terminum, scibile importata, includitur relatio ad scientiam. non enim oportet ad hoc ut conceptus aliquis per nomen importetur, quod semper actu cogitetur. sufficit enim quod nomen sit importatum ad significandum rem mediante tali conceptu, ad hoc autem ut terminus formaliter dicat relationem, sufficit ut conceptus per nomen termini diffiniens importetur, quo mediante nomen est rei importatum, relationem importet.



Vum ostensum sit, aliquod relatiue ad creaturas de deo dici, restat inquirendum quod esse dicant huiusmodi relationes dicere de deo. Circa quod, duas ponit conclusiones sancti Thomae. Primam in praesenti capitulo, secundam, in sequenti.

PRIMA conclusio est, Relationes dei ad suos effectus realiter in deo esse non possunt. Probatur primo. Non possunt in eo esse ut accidentia, quum in ipso nullo sit accidens nec ut substantia dei, quia substantia dei hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ut patet ex praedicamentis Aristotelis, & sic dependet ab aliquo extrinsecum, quod enim hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ab ipso dependet, quum nec esse, nec intelligi possit sine eo, & per consequens non esse ens necesse esse. Sed videtur ista ratio non concludere, per ipsam enim similiter probaretur nullam relationem personalem in Deo, esse idem realiter cum essentia diuina, quia cum essentia, oportebit deum secundum id quod est, ad aliud se habere, & sic non erit ens per se ipsum necesse esse. Respondetur, quod non eodem modo procederet ratio de relationibus personalibus, sicut procedit de relationibus ad creaturas. In istis enim relatio terminatur ad aliud omnino extraneum ad diuinam naturam. ideo si essentia diuina esset talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, & sic non esset deus necesse esse per se ipsum. quod enim est per se necesse esse, non dependet in sua existentia ab aliquo extraneo. Relationes autem personales non terminantur ad aliud extrinsecum ad diuinam essentiam, sed ad personam quae est idem cum essentia diuina, quae est etiam essentia alterius personae. Non repugnat autem ei quod est per se necesse esse, referri ad aliud quod est idem sibi secundum substantiam, & sic ad ipsum dependere, quod absque illo esse non possit. Neque enim potest esse deus absque personis, nec una persona absque alia.

2 Item; Ostensum est in primo libro, quod Deus omnium entium est mensura, comparatur igitur Deus ad alia entia, sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est. nam ex eo quod res est uel non est, opinio uel oratio uera, uel falsa est, secundum Philosophum in praedicamentis. scibile autem licet ad scientiam relatiue dicatur, tamen relatio secundum rem, in scibili non est, sed in sci-

entibus, sicut scibile ad scientiam nostram, ita deus ad res creatas, quia sicut scibile est mensura scientiae, ita deus est omnium entium mensura, ut ostensum est in primo libro: sed scibile non refertur ad scientiam relatione reali in ipso existente, ut patet quinto Metaphysicae, ergo nec deus ad creaturam. De scibili quomodo refertur, & de aliis in quibus relatio realis est in vno extremo tantum, determinatum est in praecedenti capitulo: & est ostensum quomodo verba Aristotelis sint intelligenda.

Huiusmodi relationes dicuntur non solum respectu eorum quae sunt in actu, sed etiam respectu eorum quae sunt in potentia, quum & eorum quae sunt in potentia, scientiam habeat, & respectu eorum sit primum ens, & summum bonum. sed eius quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: alioquin infinitae relationes essent actu in eodem binarius enim est prior infinitis numeris ipso maioribus qui sunt in potentia, ergo non refertur Deus ad creaturas quae sunt actu aliqua relatione reali. probatur consequentia, quia Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt in potentia.

Circa istam propositionem. Eius quod est actu, ad id quod est in potentia, non est relatio realis: aduertendum est doctrina S. Thomae, Potentia, q. 7. art. 11. quod relatio realis est ordo rei ad rem extra intellectum, ita quod nullo intellectu considerante, illae

† Cap. 12. quid.

† Cap. 11.

† Cap. 11.

† Cap. 11.

† Tex. 10.

† Tex. 10.

res inter se talem ordinem habent. ad hoc autem quod talem ordinem aliqua inter se habeant, oportet quod veritque sit ens actu, sicut enim aliae formae accidentales actu non conueniunt nisi existentibus, ita ordo medius inter aliqua, illis realiter non conuenit nisi existant. illud enim quod realiter refertur, ideo realiter refertur, quia

habet aliquam realem formam in se, ad quam talis ordo conuenit. Id etiam quod terminat huiusmodi ordinem, habet ut terminet ex aliqua reali forma inexistente, ut patet discursu per omnes modos relatiuorum. Quia ergo ens in potentia non habet actu existentiam, ideo ens in actu ad ens in potentia, non est relatio realis.

Si autem obijciatur, quia aliquid est realiter imago non existentis, & memoria, & productum, & huiusmodi quae realiter dicuntur ad non ens, ut arguit Gregorius in primo Sententiarum apud Capreolū, dist. 30. Respondetur & dicitur primo, quod dicitur aliquid realiter productum alicuius aut imago, aut memoria, non propter realem relationem in ipsis existentem, sed propter eorum realem entitatem relatiue conceptam. Nomina enim relationem importantia secundum rationem, saepe numero dicuntur de rebus extra animam existentibus, eo quod significant rem absolutam mediante conceptu relatiuo. non enim inueniuntur aliquid secundum se absolutum concipi ab intellectu in ordine ad aliud, & intelligi colligunt, sicut mediante tali conceptu relatiuo alio quo nomine significari. Dicitur secundo, si arguatur sic, imago conuenit alicui realiter, & est relatiuum, ergo est relatiuum realiter, quod committitur fallacia compositionis & diuisionis. non enim esse relationem determinat hoc quod est conuenire realiter, nec econuerso, ut liceat ex diuisis inferre conuenientiam. conuenire enim realiter alicui non attribuitur imagini in quantum relatiuum est, sed in quantum absolutum reale importat, licet sub conceptu relatiuo illud significet.

Circa illam propositionem, Deus non aliter refertur ad ea quae sunt actu, quam ad ea quae sunt in potentia, considerandum, quod ratio quare aliquid prius referebatur actu secundum rationem tantum, postea uero etiam realiter refertur, est, quia sit aliqua mutatio in re per quam alius sibi modus relationis conuenit, sicut Sortes in quantum generatiuus Platonis, referebatur secundum rationem ad Platonem nondum existentem, postquam autem genuerit, refertur realiter, quia mutatus est de agente in potentia, ad agens in actu, si autem nulla esset facta mutatio in Sorte saltem de ocio ad opus, non esset mutatus relatiuis modis. potest enim noua relatio aduenire alicui aliquo modo, absque eius mutatione, ut dicitur 5. Physicorum. Idem tamen non potest prius ad idem referri relatione rationis, & postea reali relatione, nisi ex aliquo sibi adueniente quod prius non inerat. Deus autem nullo modo mutatur, etiam de ocio ad operationem, quia sua operatio est sua substantia, ideo non aliter refertur ad res dum sunt actu, quam referebatur dum erant in potentia. Vnde S. Tho. pro ratione dicere propositionis adducit, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit.

Circa illam consequentiam, si quod est actu, refertur realiter ad id quod est in potentia, essent infinite relationes actu in eodem, ut in binario respectu numerorum: dubitatur, quia secundum S. Tho. 3. parte. q. 35. ar. 5. Et 3. Sen. d. 8. q. 1. ar. 5. unitas & pluralitas relationis, non attenditur secundum terminos, sed secundum causam & subiectum, ergo quantumcumque numeri sint infiniti, quibus binarius est prior: non oportet infinitas in ipso relationes esse, sed unica relatione reali possit ad omnes referri, sicut docens philosophiam, unica relatione ad omnes quos philosophiam docet refertur. Respondetur quod unitas & pluralitas relationis non attenditur quidem secundum unitatem uel pluralitatem materialem terminorum, sed bene attenditur secundum unitatem & pluralitatem formalem: cui unitas aut pluralitas fundamenti correspondet. Vnde in locis

praesupponitur tenet S. Tho. quod si idem magister aliquos doceat grammaticam, alios uero philosophiam, una relatione refertur ad omnes suos discipulos grammaticae, alia uero ad discipulos philosophiae. est enim ibi duplex terminus formalis, in quantum illi sunt grammaticae discipuli, isti uero philosophiae. In

proposito ergo, quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquam ad terminos formales, non autem tanquam ad materiales, cum unus numerus sit ad binarium duplex, alius uero triplus, alius quadruplus, & sic de aliis in infinitum, & per consequens binarius sit prior illo numero ut subduplus, illo uero ut subtripplus, & sic alia & alia ratione proportionis ad diuersos numeros refertur, sicut in ipso diuersa fundamenta formaliter: si omnes essent reales relationes, oporteret infinitas reales relationes actu esse in binario. Si autem iterum instaretur, quod hoc non est inconueniens apud ponentes relationem a fundamento realiter non distinguunt, dicerent enim, quod sicut non est inconueniens unam & eandem albedinem esse similitudinem respectu alterius albi, & dissimilitudinem respectu alicuius nigri, ita non est inconueniens in uno binario esse infinitas relationes reales, distinctas tantum secundum rationem: sic enim non ponitur infinitum in actu secundum numerum, cum non sint ibi multa realiter distincta, sed una dumtaxat entitas, ex se in infinitos terminos ordinata, & secundum rationem distincta: Responderent fortassis illam opinionem tenentes, quod apud S. Tho. inconueniens est in uno esse infinitas relationes specificas, sola ratione distinctas, habentes tamen extra intellectum quicquid ad rationem & essentiam uniuscuiusque relationis pertinet: est enim proprium diuinae essentiae in finita hoc modo continere in una simplici essentia.

Ex istis patet solutio cuiusdam dubii in doctrina S. Tho. quomodo scilicet filius unica relatione refertur ad patrem & matrem, qui ad ipsum duabus relationibus realibus specificis distinctis paternitate scilicet & maternitate refertur, cum apud S. Thomam prima parte q. 32. ar. 2. duabus relationibus specificis distinctis, non possit unica relatio respondere. dicitur enim iuxta praedicta quod in filio est unica relatio materialiter, sicut fundamentum filiationis in ipso est materialiter unum: sunt autem duae relationes formaliter, sicut & fundamenta formaliter sunt plura, quemadmodum enim pater & mater alia & alia ratione sunt principium generationis filii, ita alia ratione filius accipit a patre natura, & alia ratione a matre: & ideo licet uno nomine, scilicet filiationis, significetur relatio filii ad patrem, & relatio eius ad matrem, sunt tamen plures filiationes in ratione relationis, quauis in ratione rei sint unum. Vnde quod inquit S. Tho. quoniam duabus relationibus specificis distinctis, non potest unica relatio ex opposito respondere: intelligitur de unitate formalis relationis, siue de unitate eius in ratione relationis, non autem de unitate materiali, siue de unitate in ratione rei. Patet autem hoc esse de mente sancti Thomae, ex iis quae dicit in loco alligato de tertia parte, in responsione ad ultimum argumentum.

Quarta, si essent realiter in deo, oporteret deum mutari, aut per se, aut per accidens: sed huius oppositum ostensum est in primo, ergo &c. probatur sequela, quia aliqua relationes de nouo illi adueniunt. cuiusmodi autem aliquid de nouo aduenit, necesse est illud mutari, uel per se, uel per accidens. Sed non uiderur probatio huius consequentiae efficax esse. si enim uniuersaliter accipitur maior, ut si aliquid se extendit ad absolutum & relatiuum, falsa est. Nam ut dicitur 5. Physicorum, relatio alicui aduenit de nouo non per subiecti, sed per alterius mutationem: sicut me non mutato, incipio alicui similis esse propter eius mutationem, qua accipit eandem quam ego habeo qualiter. Si uero accipitur in absolutis, est quidem uerum, sed tunc committitur fallacia figurae dictionis: arguendo sic, Cuiusmodi aliquid de nouo accidit, illud mutatur: sed Deo alia

† Tex. 10.

† Tex. 10.

qua relatio de nouo aduenit, ergo mutatur, sub absoluto enim subsumitur relatum. Respondetur qd maior propositio est vniuersaliter vera, & intelligitur quod cuiuscumque aliquid realiter sine secundum entitatem aduenit, mutatur, cum .n. mutari nihil aliud sit quam aliter se habere nunc qd prius, & id cui aliquid reale aduenit de nouo, aliter se habeat qd prius, necesse est cui aliquid reale aduenit de nouo, mutetur. Cum instat quia per Philoso. relatio aduenit alicui, absq; sui mutatione, & loquitur de relatione reali, dicitur, qd loquitur de relatione reali quantum ad suum rationis complementum, non autem quantum ad suam entitatem. Contingit .n. aliquid quando quoddam relatio est in aliquo secundum entitatem suam, non tñ habet completam rationem relationis, qd terminus non coexistit: factio aut terminus, incipit habere completam rationem relationis, & hoc est absque mutatione ei: cui sic aduenit. Relatio autem quae de nouo aduenit Deo, si est realis, aduenit ei secundum suam entitatem, qd in re aeterna non est aliquid reale ab aeterno, per quod ad rem temporalem ordinatur, & ab ipsa dependeat ex se. Ita puto respondere tenentes relationem a fundamento no distingui. Secundum autem ponentes eam distingui a fundamento, diceretur, qd relatio non aduenit totaliter, & ratione fundamenti de nouo absque subiecti mutatione, sed praexistente fundamento, bene potest complete aduenire absque subiecti mutatione, per quamdam si naturalem resultantiam. Si autem relationes quae de nouo adueniunt Deo, essent reales, oporteret illas aduenire de nouo, non solum complete, sed etiam totaliter, & quantum ad fundamentum, quia ubi fundamentum realis relationis est absque relatione, quamdam videtur habere imperfectiorem, eo quod natum sit aliquid reale ab ipso emanare intrinsece, quod propter defectum termini formaliter sit denominatio, ut dictum est in precedentibus. de mente S. Th. si .n. sola consideretur relatio extrinseca, ab ipsa non dicitur aliquid relatiue formaliter, licet possit dici aliquid ab ipsa realiter tale terminatiue, sicut a reali potentia coexistentia existere in aliquo, dicitur aliquid realiter dominus fundamentaliter, non autem formaliter relatiue.

Cap. 13.

Idem de Poten. q. 7. art. 11.

ratio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de nouo adueniret, & sic quod mutaretur uel per se, uel per accidens: cuius contrarium in primo libro ostensum est.

Quod relationes quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.

Cap. 13.

On autem potest dici, qd relationes praedictae sint existentes extra Deum.

Cum enim Deus sit primus entium, & summus bonorum, oporteret ad alias etiam relationes quae sunt aliqua res, Dei relationes referri: & si illae sint iterum res aliqua, oportebit iterum tertias relationes aduenire: & sic in infinitum. non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliqua extra Deum existentes.

Itē, duplex est modus quo aliquid denominatiue praedicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est: sicut a loco dicitur aliquid esse alicubi: & a tempore aliquando. Aliquid uero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione uero non

Super Cap. 13.

Secunda conclusio est. Praedictae relationes non sunt existentes exterius, quasi res aliqua extra Deum. Circa hanc autem tria facit S. Th. primo enim probat conclusionem: secundo infert duo corollaria, tam ex ipsa quam ex precedenti conclusione. Tertio quoddam dubium remouet.

Primo ergo primo, quia aliter oporteret in infinitum aduenire Deo relationes reales ad aliquid extrinsecum, probatur consequentia, quia Deus est primus ens & summus bonum respectu omnis entitatis extrinsecae, si ergo relationes quibus ad res alias refertur, ut primus ens & summus bonum refertur, sunt res extra Deum existentes, oportet ut per alias relationes ad illas extrinsecas relationes refertur, & sic in infinitum. Ad hanc rationem potest aliter dici, quod licet Deus aliqua relatione refertur ad res, ad ipsam tamen relationem non re-

fertur alia relatione, sed hoc nihil est dictu, quia si ponantur relationes reales extra Deum habentes esse tanquam sint entia. Deo distincta, respectu illarum, ita est primum ens & summum bonum, sicut respectu aliorum, ideo oportet ut ad illas alijis relationibus realibus extrinsecis referatur, si ad alia ut primum ens & summum bonum est, talibus relationibus refertur: quando enim relatio qua aliquid ad aliud refertur, est illi intrinseca, non refertur illud ad relationem alia relatione, sed bene refertur, si ponatur extrinseca modo dicto, eo quod ad Deum similem relatio extrinseca habeat comparationem cum aliis entibus, comparatio .n. primi entis, & summi boni, est eadem ad oia extrinseca a Deo.

inuenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inherente. non enim denominatur aliquid nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse, qd relationes quibus Deo ad creaturas refertur, sint res aliqua extra ipsum. Quum igitur ostensum sit, qd non sint in ipso realiter, & tamen dicuntur de Deo: relinquunt quod ei attribuuntur secundum solū intelligentiae modum, ex eo qd alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster intelligendo aliquid refertur ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamuis secundum rem quandoque non refertur.

Et sic etiam patet, qd alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, & alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, uoluntas, eius essentiam praedicant, relationes uero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum: nec tamen intellectus est falsus.

Ex hoc enim ipso, quod intellectus noster intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relatiue de ipso: sicut & scibile relatiue intelligimus, & significamus ex hoc, quod scientia refertur ad ipsum.

autem est in alio, & uniuersaliter verum est qd nihil denominatur relatiue per relationem importatam nomine quo denominatur in altero existente: hunc sensum uideretur intendere S. Th. si dilligenter uerba eius considerentur. Secundo potest intelligi uniuersaliter & absolute, qd a nulla relatione quocumq; nomine importata, denominatur aliquid extrinsece, & tunc intelligitur quod a sola relatione extrinseca non fit denominatio formaliter relatiue, sed bene ab ipsa potest aliquid casualiter denominari: intellectus relatione opposita in eo qd denominatur, a qua formaliter fit denominatio, ut dictum est in precedentibus. de mente S. Th. si .n. sola consideretur relatio extrinseca, ab ipsa non dicitur aliquid relatiue formaliter, licet possit dici aliquid ab ipsa realiter tale terminatiue, sicut a reali potentia coexistentia existere in aliquo, dicitur aliquid realiter dominus fundamentaliter, non autem formaliter relatiue.

Quarta uero ad secundum, ponuntur duo corollaria, primum est, huiusmodi relationes attribuunt Deo sicut rationem, probatur non realiter in Deo, nec realiter extra Deum, ergo illi attribuuntur sicut rationem: hoc autem est cum intellectus intelligendo aliquid refertur ad alterum, intelligit relationem illius ad ipsum, quamuis sicut res, quae doque non refertur. De his facis dictum est in precedentibus.

Secundo uero ad tertium, alio modo dicitur de Deo praedictae relationes, & alia qd de Deo praedicantur, patet: quia alia, ut sapientia, uoluntas, & huiusmodi, dicuntur eius essentiam, haec autem non, quum attribuuntur sibi duraxat per intellectum, intelligit quantum ad relationes importatas, ut exponit S. Th. 1. p. q. 13. ar. 7. ad 1.

Quarta uero ad tertium, alio modo dicitur de Deo praedictae relationes, & alia qd de Deo praedicantur, patet: quia alia, ut sapientia, uoluntas, & huiusmodi, dicuntur eius essentiam, haec autem non, quum attribuuntur sibi duraxat per intellectum, intelligit quantum ad relationes importatas, ut exponit S. Th. 1. p. q. 13. ar. 7. ad 1.

Idem de Poten. q. 7. art. 11.

nes diuinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relatiue, sicut & facit de scibile. Sensus huius respectus est, qd intellectus non attribuit istos respectus Deo, quasi iudicat aut dicat ipso extra intellectum esse. sic .n. absque durationibus realibus extrinsecis referatur, si ad alia ut primum ens & summum bonum est, qd apprehendit Deum terminare relationem rerum ad ipsum, format qd ipso conceptum aliquem in ordine ad creaturas: & illa attribuit Deo. Hoc autem absque falitate accidere potest. Nam ea quae ab intellectu sunt, potest intellectus ad alia comparare, & sic relatiue concipere, sicut dum comparat naturam animalis ad animalium species, attribuit illi intentionem generis, & sic de aliis. sic enim apprehendit naturam absolutam, sed cum quodam ordine ad aliud, quod est rem absolutam concipere relatiue.

Quod multas relationes dici de Deo, non derogat eius simplicitati. Cap. 14.

Atet etiā ex his, quod diuina simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamuis eius essentiam non significant, quia sequuntur intelligenti modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id, quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret, & quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis, & principium plurius: ac per hoc multipliciter relatum intelligitur: sicut punctum plurimum est principium quam linea, & linea quam superficies. hoc igitur multa relatiue de Deo dicitur eius summa simplicitati attestatur.

Super Cap. 14.

Terio loco agitur de multitudine relationum, & ponitur haec conclusio, Diuina simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamuis essentiam eius non significant, quia sequuntur intelligenti modum. Aduerte, additum esse, quamuis essentiam eius non significant, propter attributa diuina: quorum multipliciter dictum est in primo, diuina simplicitati non derogare, eo qd nullam compositionem in Deo ponant, cum oia diuina essentiam significant. ex hoc .n. qd istae relationes non sunt ipsa essentia diuina, potest aliquid extrinsecum, qd eorum multitudo diuinae simplicitati derogaret: ideo hoc remouens S. Th. addidit, qd licet essentiam diuinam nomina relatiua non significant, adhuc eorum multitudo dicta de Deo, diuina simplicitati non derogat, quia istae relationes nihil ponunt in Deo, ut habeant in ipso compositionem facere, sed modum intelligendi consequuntur. Ex quo arguit ad conclusionem. Nihil prohibet intellectum nostrum intelligere multa multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ergo pluralitas relationum consequentium modum intelligendi, cuiusmodi sunt dictae relationes, simplicitati non derogat, probatur consequentia, quia sic intelligendo intellectus noster, etiam sub multiplici relatione ipsum simplex considerat. dum enim apprehendit aliquod simplex multorum relatione terminare, ipsum simplex cum relationibus oppositis apprehendit: dictum est enim supra, quod terminum relationis oportet oppositam in se relationem habere aut realiter, aut secundum rationem.

Ad manifestationem autem antecedentis notatur, quod quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis, & principium plurimum, ac per hoc multipliciter relatum intelligitur. Hoc autem verum est, aut simpliciter, aut in suo genere, punctus enim est maioris virtutis inter ea tantum quae ad quantitate pertinent, & principium plurimum, eo modo quo in quantitate potest esse virtus, largo modo accipiendo virtutem, secundum quod mathematici imaginantur punctum suo fluxu causare lineam: & sic successus de aliis quantitatibus: non autem est maioris virtutis quam sit homo, licet sit homine simplicior: ideo sic intelligenda est propositio Sancti Thomae, quod quanto aliquid est simplicius in aliquo genere, tanto est virtuosius inter omnia illius ordinis, eo quod omnia virtualiter in principis contineantur. haec cum Deus sit inter entia simplicissima, est inter omnia maxime virtutis, & infinitorum principium. Ex his concludit, quod non modo non derogat diuina simplicitati, quod multa de ipso relatiue dicantur, immo summa eius simplicitati attestatur.

Ad manifestationem autem antecedentis notatur, quod quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis, & principium plurimum, ac per hoc multipliciter relatum intelligitur. Hoc autem verum est, aut simpliciter, aut in suo genere, punctus enim est maioris virtutis inter ea tantum quae ad quantitate pertinent, & principium plurimum, eo modo quo in quantitate potest esse virtus, largo modo accipiendo virtutem, secundum quod mathematici imaginantur punctum suo fluxu causare lineam: & sic successus de aliis quantitatibus: non autem est maioris virtutis quam sit homo, licet sit homine simplicior: ideo sic intelligenda est propositio Sancti Thomae, quod quanto aliquid est simplicius in aliquo genere, tanto est virtuosius inter omnia illius ordinis, eo quod omnia virtualiter in principis contineantur. haec cum Deus sit inter entia simplicissima, est inter omnia maxime virtutis, & infinitorum principium. Ex his concludit, quod non modo non derogat diuina simplicitati, quod multa de ipso relatiue dicantur, immo summa eius simplicitati attestatur.

Super Cap. 15.

Quod omnia quae sunt, a Deo sunt. Cap. 15.

Via uero ostensum est, quod Deus est aliquid: oporret ulterius ostendere, qd nihil prater ipsum est, nisi ab ipso.

Omnem enim quod alicui conuenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam conuenit ei, sicut album homini, nam quod causam non habet, primum & immediatum est: uel de necessitate, quod sit per se, & secundum quod ipsum. impossibile est autem aliquid unum duobus conuenire, & utriusque secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rebus aequales, non excedit triangulum, de quo praedicatur, sed est ei-

ri misto, uel aliquid tertium esse eam utriusque, sicut duabus candidis, ignis est causa lucendi, sed esse de omni eo qd est praedicatur, ergo, & maior probatur: impossibile est aliquid duobus conuenire, sicut qd ipsum, quia quod conuenit alicui, sicut qd ipsum, ipsum non excedit, cum sibi conuertibiliter conueniat, sicut habere tres, non excedit triangulum, ergo quod conuenit pluribus, impossibile est ut neutri per eam conueniat, patet consequentia, quia quod alicui conuenit non sicut qd ipsum, per aliquam causam ei conuenit, nam oppositum praedicti infert oppositum subiecti, quod enim causam non habet, primum & immediatum est, & sic est per se, & sicut qd ipsum, prima autem consequentia patet. Ex opposito enim consequentis infertur oppositum antecedentis. sequitur enim, non omne quod est, ab eo est, cui nihil est causa essendi, ergo possunt esse aliqua duo, quorum neutrum habeat essendi causam, cum enim ipsum & illud aliud causam essendi communem non habeant, nec unum sit alterius causa, utrumque erit absque causa. Secunda etiam consequentia est manifestata, cum supra ostensum sit, Deum esse ens, cui nihil sit causa essendi, ista ratio uideretur esse Platonis, ut dicitur de Potentia q. 3. ar. 5. qui uoluit, qd ante omnem multitudinem esset aliqua unitas. Huic autem rationi forte obstaré posset, qd ens uniuocum non dicitur, ex hoc enim uideretur male subsumi in ratione. Cum enim dicebatur, impossibile est aliquid unum de duobus praedicari: qd de neutro dicitur per causam, habet ueritatem de praedicto tantum uniuocum, unde si subsumatur, esse praedicatur de omnibus dicitur, qd non praedicatur uniuocum, sed respondet S. Th. qd licet non sit praedicatum uniuocum, non tamen est equiuocum, sed analogum: & propter hoc, oportet fieri reductionem in unum, sicut enim in uniuocis praedictis secundi modi per se, oportet ut omnia de quibus illud praedicatur, redcantur in unum, cui illud primo & sicut qd ipsum conuenit: ita & in analogis, primum enim analogorum est, cui primo & sicut qd ipsum conuenit analogum, unde maior uera est, non tantum de praedicto uniuocum, sed etiam de analogo.

Aduerte autem circa efficaciam rationis, quod cum Sanctus Thomas intendat probare omnia a Deo esse effectiue, ex ista ratione non uideatur haberi, quod sit causa omnium effectiue, ex eo enim, qd aliquid sit sicut ipsum tale (quod est huius rationis fundamentum) non habetur, quod sit causa effectiua ut alia sint talia, sufficit enim quod sit causa formalis, sicut triangulus est causa formalis, quare si tales habeat tres angulos, sed licet explicite non habeatur, quod sit causa effectiua, habetur tamen implicite, quod enim conuenit alicui, & non secundum quod ipsum, Th. contra Gent. p. oportet

Cap. 6. huius libri, 1 Idem p. p. q. 4. art. 1. Et de Pot. q. 3. ar. 5.

Plac. in Parmenide.

oportet, qd aut ab eo quod est secundum seipsum, illud habeat esse...

Ad euidenciam illius propositionis, Quod alicui conuenit non secundum quod ipsum...

Lib. i. c. 13

Circa illam propositionem, Quod causam non habet, primu & immediatum est...

Circa aliam propositionem, Quod de aliquo fm qd ipsum dicitur...

Aduertendum quod quodam ex hoc loco accipitur non esse idem apud S. Tho...

Aduertendum quod quodam ex hoc loco accipitur non esse idem apud S. Tho...

Ad euidenciam illius propositionis, Quod conuenit alicui ex sua natura...

Ad euidenciam illius propositionis, Quod conuenit alicui ex sua natura...

addatur, iam altera natura erit, sed si consideretur intentum ad quod assumitur...

Adhuc, Secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem effectuum...

Item, Quod per essentiam dicitur, est causa omnium, quae per participationem dicuntur...

Præterea, Omne quod est

effectibus particularibus a particulari & vniuersali causa productis...

possibile esse & non esse, habet aliquam causam: quia in se consideratum ad vtrumlibet se habet...

Amplius, Deus secundum hoc factus est reru, quod actu est, vt supra ostensum est...

esse habere in se prædicatum aliquo modo: sed non esse eius essentiam totaliter...

Quod vniuersale, Omne possibile, reduci tandem oportet tanquam in causam...

Ad euidenciam illius propositionis, Si aliquid natum est non ab alio esse...

Cap. 13 & 42

Cap. 7 huius

Cap. 28

Cap. 13 in primo

Cap. 13 & 42

Cap. 13 & 42

S E P T I M O, Deus est perfectissimum ens, & summum bonum, ergo est omnibus causa essendi, praesertim cum non possit tale esse, nisi vnum, probatur consequentia, quia imperfecta ori...

D. 287. Ca. 28. 13. & 41. *Cap. 42.

1. c. li. c. x. com. 124.

Pla. i Tim.

hoc loco intendit S. Tho probare, qd omnia sint a Deo in tempore, sed absolute, qd omnia ab ipso habeant esse. Ad confirmat...

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse. Cap. 16.

X hoc autem apparet, quod Deus in esse res produxit ex nullo praesistente, sicut ex materia.

Respondetur, quod utique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Aristoteli, sed tamen quia antiqui Poetae theologizantes...

Super Cap. 16.

Qua determinavit Sanctus Thomas, de principio & termino actionis diuinae, nunc de ipsa actione determinat. Circa hoc autem, duo facit. Primo enim agit de ipsa absolute. Secundo per comparationem ad suppositum agens ca. 20. Circa primum, duo facit. Primo agit de specie actionis. Secundo, quaedam a ratione illius actionis excludit cap. 17.

Quia autem ad primum, ponit hanc conclusionem, Deus in esse produxit res ex nullo praesistente, sicut ex materia, & est idem dicere, quod Deus res per creationem produxit. nam creare est ex nullo subiecto aliquid producere: probatur. Primo, effectum...

effectum Dei, aut aliquid praesistit, aut non. si non, habetur propositum: si sic, cum non sit procedere in infinitum in causis materialibus, ex 2. Metaphys. erit deuenire ad aliquid primum subiectum, quod aliud non praesupponit, & est a Deo productum, ut patet ex praecedenti cap. ergo Deus in productione sui effectus non requirit materia praesistentem ex qua operetur.

Si enim est aliquid effectus Dei: aut praesistit aliquid illi, aut non: si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquid effectum producat ex nullo praesistente. Si autem aliquid illi praesistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat in 2. Meta. aut erit deuenire ad aliquid primum, quod aliud non praesupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus. ostensum est enim in primo lib. quod ipse non est materia alicuius rei. Nec potest esse aliud a Deo, cui Deo non sit causa essendi, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus, non requirit materiam praesistentem ex qua operetur.

Adhuc, Vnaqueque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem operari ex materia praesistente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. tale autem agens est agens particulare. causa enim causalitatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praesistentem ex qua operetur, est agens particulare: Deus autem est agens, si...

miuē agit ad determinatam spem, & vlt verū est, qd quicquid agit, ad aliquā determinatā spem agit, cū nihil sit in rerū natura qd ad aliquā spem determinatam non sit. Deus autē est agens vniuersale, vt assumitur in ratione, ergo est talis illa propositio. Respondetur, qd agere ad determinatam spem potest dupliciter contingere. In materialiter, & formaliter: agere formaliter, est rationem illius spem esse rationem formalem, sicut quā aliquid ab agente producit, sicut agere ad spem hoīs formaliter, est rationem hoīs esse formalem rationem, sicut quā aliquid ab agente producit, vt scilicet hoc producat ab illo agente in quantum homo est, non in quantum aliquid aliud. Agere autē materialiter, est producere aliquid ad spem determinatam, nō tñ in quantum talis spem est, sed in quantum aliquid aliā rationem hēt, sicut dicimus, Solem esse hoīs productiui materiam, non autē formaliter: quia licet hoīem producat, non tñ in quantum hoīs est, producit, ita qd rō hoīs sit rō formalis, sicut quā a Sole producit, sed in quantum corpus, aut animatum. Nam ratio hoīs, non est rō ad aequata producibilis a Sole. In proposito ergo accipitur agere ad determinatā spem formaliter, non autem materialiter, sicut n. est agentis particularis. oportet. n. si ratio formalis obiecti potentia agentis, est particularis & determinata, vt & ipsum agens, vt sic, sit particulare & limitatum. Dicitur n. agens particulare & limitatum, quia non potest in oēs ens, sed in aliqđ determinatum, sicut etiam verum est, qd oēs agens ex praesistenti materia agit ad determinatam spem entis, quia materia semper per receptionem formae ad aliquam spem determinatur. Non accipitur autē hoc loco spem pro specie specialissima, sed pro oīs qd determinatum gradum entis importat, sicut n. calum quam moēs sit agens vlt per comparationem ad alia agentia inferiora, absolute tñ est agens particulare, quia non agit, nisi quod ad rationem corporis determinatur. Deus autē agit ad determinatā...

speciem materialiter, non autem formaliter, quia ratio, sicut quā aliquid producit a Deo, non est ratio corporeitatis, aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ipsa ratio entis absoluta: producit enim aliquid a Deo in quantum est ens, non in quantum hoc ens est, aut illud licet & hoc, & illud, & vniuersaliter omne ens particulare producat. Unde si loquendi modū obseruare velimus, dicitur quidem, Deus agere id quod ad speciem aliquam determinatam est, nō autem agere ad determinatā speciem, primum. n. videtur importare rem productam materialiter, secundum autem formaliter illa. n. propositio videtur ex modo loquendi importare ordinem agentis ad suum formale obiectum. TERTIO, Quod non producat res in esse, nisi ex materia praesistente, agit solum mouendo & transmutando, sed Deus non agit tantummodo mouendo & transmutando, ergo non de necessitate producat ex praesistente materia, probatur maior, quia facere aliquid ex materia, est per motum, vel mutationem quandā, non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praesistente: producit igitur Deus res in esse, sine materia praesistente.

Item, Quanto aliquis effectus est vniuersalior, tanto habet propriam causam altiorē: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius sua extenditur. Esse autem est vniuersalissimum quā moueri: sunt enim quaedam entia immobilia, vt etiam Philosophi tradunt, vt lapides, & hmoi: oportet ergo, quod supra causam, quae non agit nisi mouendo & transmutando, sit illa causa, quae est primū essendi principium: hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo mouendo & transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse, nisi ex materia praesistente, agit solum mouendo, & transmutando. facere enim aliquid ex materia, est per motum, vel mutationem quandā, non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praesistente: producit igitur Deus res in esse, sine materia praesistente.

Præterea, Quod agit tantum per motum & mutationem, non competit vniuersali causae eius quod est esse. non enim per motum, qd potest agere absq; motu & mutatione, patet consequentia, quia quanto effectus est vltior, tanto habet propriam causam altiorē, cū quanto causa est altior, tanto ad plura eius virtus se extendat. Aduerte, quōd dicitur lapides non moueri, intelligi debere a seipsis, sicut viuientia, quod enim ab alio moueri possunt & naturali motu & violento, scilicet est manifestum. Sed tunc non videtur exemplū ad propositum esse, quia intentio litterae est, quod esse vltius est qd moueri, sicut a se, sicut ab alio, & qd sunt aliqua entia, quae neque a se, neque ab alio mouentur, vt sit etiam aliqua causa altior ea, quae per motum agit. Respondetur, qd non considerat hoc loco S. Tho. res, sicut ipsa rerum genera, sed sicut gradus essendi, prout esse, viuere, sentire, intelligere, & moueri sicut gradus, sunt diuersi gradus essendi. sic enim cum esse sit gradus essendi communior, qd sit gradus viuendi (quem gradum hic S. Tho. vocat moueri, eo qd viuientia seipsa moueant) oportet & ipsum esse reducere in seipsum, sicut in causam, quā sit ea, quae mouendo & transmutando agit, vt gradus agentium correspondant gradibus entium in agendo, sicut enim sicut sunt duo communes gradus entium, scilicet esse, & viuere, quod tamen viuere comprehendit plures gradus, ita erunt duo gradus agentium, vt agentia sunt, scilicet agere cum motu, & agere absque motu: vt agens cum motu, correspondat gradui mouentiū seipsa: agens autem sine motu correspondat gradui entium tantum: sed tamen per hoc non excluditur, quod agens cum motu non se extendat ad gradū eorum, quae sunt entia tantum. (Sol enim est causa esse non viuientium) sed verum est, qd non potest in illa, quae pertinet ad gradum entis, nisi in quantum communicant cum gradu viuientium quantum ad moueri, sicut ab extrinseco moueantur, sufficit ergo ad propositum, qd lapides sint entia immobilia, scilicet non mouentia seipsa, quia sic...

Cap. 15. huius

1. lib. c. 12

Th. contra Gent. P 3 pertinet

& ipsum non conuenit deo si non sit materia totius virtutis agentis susceptiua, illa virtus frustra erit & vana, eo quod non possit agere totum quod est in sua virtute actiua, in actu pro ducere, sed agens quod potest abique presupposita materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam, vt ad finem ideo quantum non inuenitur materia totius virtutis eius susceptiua, non tamē propter hoc virtus illa frustra erit. si ergo agens ex materia opposita non responderet materia proportionata, virtus illius agentis frustra esset, non autem frustra est virtus Dei, quamvis sibi potentia passiuā aduquata non respondeat, quia virtus diuina non agit ex præiacta materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia præexistente, vna quaque re producere.

† Lib. i. c. 13

proportionata diuinae actioni, quod illius ipse sit causa.

10 Adhuc, Quod est in entibus primis, oportet esse causam eorum, quod sunt, si non essent causata, non essent ab ipso ordinata, vt iam ostensum est: inter actum autem & potentiam talis est ordo, quod licet in vno & eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actu, licet actu sit prior natura, tamē simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorē esse: quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actu, nisi per ens actu, sed materia est ens in potentia: ergo oportet quod Deus qui est actu primus, & purus, sit simpliciter ea prior, & per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni presupponitur materia ex necessitate.

† Cap. 15 huius.

11 Item, Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, vt supra ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae, cui nulla pexistit, diuina igitur actio, naturā præexistente non requirit.

Notandum etiam, cum inquit, materiam caeli non recipere in nouationem essendi, sed tantum in nouationem fieri, quod loquitur de materia iam existente. sic enim licet secundum fidem materia caeli suscepterit esse de nouo, quia simul producta est cum forma caeli, postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici, quod accipit in nouationem essendi substantialiter, sed bene accipit in nouationem situs secundum ipsas caeli partes.

Notandum etiam, cum inquit, materiam caeli non recipere in nouationem essendi, sed tantum in nouationem fieri, quod loquitur de materia iam existente. sic enim licet secundum fidem materia caeli suscepterit esse de nouo, quia simul producta est cum forma caeli, postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici, quod accipit in nouationem essendi substantialiter, sed bene accipit in nouationem situs secundum ipsas caeli partes.

Notandum etiam, cum inquit, materiam caeli non recipere in nouationem essendi, sed tantum in nouationem fieri, quod loquitur de materia iam existente. sic enim licet secundum fidem materia caeli suscepterit esse de nouo, quia simul producta est cum forma caeli, postquam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici, quod accipit in nouationem essendi substantialiter, sed bene accipit in nouationem situs secundum ipsas caeli partes.

oportet enim ordinem constitui in vno per correspondentiam ad aliud, alius ordo & proportio illa esset a casu, quod primis principis conuenire non potest. Deus autem neque est a materia, neque ab alia causa, cum sit primum ens, ergo, &c.

Hanc autem veritatem, diuina scriptura confirmat dicens, Gen. 1. In principio creauit Deus caelum & terram. Nihil enim est aliud creare, quam absque materia præiacta aliquid in esse producere. Ex hoc autem confutatur error antiquorum Philosophorum, qui ponebant materiam omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præiacere: ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit: quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad vniuersalis autem agentis (quod est totius esse actuum) cognitionem, nondum perueniant, quae nihil in sua actione presupponere necesse est.

Hanc autem veritatem, diuina scriptura confirmat dicens, Gen. 1. In principio creauit Deus caelum & terram. Nihil enim est aliud creare, quam absque materia præiacta aliquid in esse producere. Ex hoc autem confutatur error antiquorum Philosophorum, qui ponebant materiam omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præiacere: ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit: quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad vniuersalis autem agentis (quod est totius esse actuum) cognitionem, nondum perueniant, quae nihil in sua actione presupponere necesse est.

Quod creatio non est motus, neque mutatio. Cap. 17.

¶ Oc autem ostensum, manifestum est, quod Dei actio, quae est absque materia præiacta, & creatio vocatur, non sit motus, neque mutatio proprie loquendo.

materia non reducatur in actu, nisi per ens actu. Secunda etiam probatur, quia quod est in entibus primis, est causa eorum quod sunt, alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, vt ostensum est in primo.

Vnde etiam, Deus est causa omnium quae sunt: materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. ergo est causa materiae primae. ergo diuina actio materiae præiactae non de necessitate requirit. Notandum, quod Sanctus Thomas volens probare, quod Deus res ex nulla præiacta materia produxit, concludit in omnibus fere rationibus, quod sua actio de necessitate materiam præiactam non requirit, quia tota ratio difficultatis apud antiquos Philosophos erat, quia existimabant nihil fieri nisi ex præiacta materia posse. Ideo si ostendit non esse opus materiae præiactae actioni diuinae, satis collat cum omnia a Deo producta esse sit probatum, illa ex nulla materia producta esse.

CONFIRMATUR denique conclusio auctoritate Gen. 1. In principio creauit Deus, &c.

¶ Postremo, ex hoc excludi ostenditur antiquorum Philosophorum opinio, qui sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus videbant semper aliquid præiacere, existimauerunt materiam nullam omnino causam esse, & per consequens ex nihilo nihil fieri: quod in vniuersali causa essendi, non est necesse.

Super Cap. 17.

¶ Stenfo quod actio diuina est absque materia præiacta, & ex consequenti, quod est creatio, restat ostendendum quomodo ipsa creatio ab actione transeunte creaturae distinguitur, & ponuntur duae conclusiones. Circa primam autem conclusionem, duo facit Sanctus Thomas. primo ponit conclusionem cum suis probationibus: secundo dedit quaedam corollaria in sequen. cap. prima ergo conclusio est. Creatio non est motus, neque mutatio proprie loquendo. Ad dicitur autem proprie loquendo, vt ostendatur quod improprie, & secundum modum significandi, non inueniuntur creationem mutationem dici, probatur conclusio, Tum quia motus & mutatio

† Cap. 16.

† Cap. 16.

† Idem ad 2. c. 13. d. 1. q. 1. a. 2. ad 2. q. 1. a. 2.

ratio est actus existens in potentia: in creatione autem nihil præexistit in potentia, in quo suscipiatur creatio, Tum quia extrema motus & mutationis cadunt in eundem ordinem, quia aut sunt eiusdem generis, vt contraria: aut communicant in vna potentia, vt priuatio & forma. In creatione autem non est potentia præexistens, neque aliquid eiusdem generis quod presupponatur creationi: Tum quia in creatione, vbi tota rei substantia producit, non est aliquid idem aliter se habens nunc & prius, quia illud esset presuppositum, & non productum. in motu autem oportet esse aliquid, quod aliter se habeat nunc & prius, vt ipsi nomen mutationis ostendit: Tum quia motus vel mutatio duratione præcedit id quod fit, quia factum esse terminus motus est, & principium quietis, vnde etiam mutationem omnem oportet esse motum, aut terminum motus qui est successiuus, & quod fit, non est, quod conuenit rei quamdiu est motus. in creatione autem hoc non est, quia si præcederet, oporteret sibi praefici aliquid subiectum.

¶ Motus enim omnis, vel mutatio, est actus existens in potentia, secundum quod huiusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia, quod suscipiat actionem, (vt iam ostensum est.) igitur non est motus neque mutatio.

¶ Item, Extrema motus, vel mutationis, cadunt in eundem ordinem, vel quia sunt sub vno genere, sicut contraria: vt patet in motu augmenti, & alterationis, & secundum locum locationis: vel quia communicant in vna potentia materiae, vt priuatio, & forma in generatione, & corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione. potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis, quod presupponatur creationi, vt probatum est. igitur non est ibi, neque motus, neque mutatio.

¶ Preterea, In omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc, & prius, hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit: vbi autem tota substantia rei in esse producit, non potest esse aliquid idem aliter, & aliter se habens: quia illud non esset productum, sed productioni presuppositum: non est ergo creatio mutatio.

¶ Adhuc. Oportet quod motus vel mutatio duratioe præcedat id quod fit per mutationem, vel motum: quia factum esse est principium quietis, & terminus motus, qui est successiuus, & propter hoc quod fit, non est: quia quoad durat motus, aliquid fit, & non est: in ipso autem termino motus, in quo incipit quietis, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio præcederet vt motus, vel mutatio, oporteret sibi praefici aliquid subiectum, quod est contra creationis rationem: creatio igitur non est motus, neque mutatio.

¶ Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis. Cap. 18.

¶ Hoc autem apparet vanitas impugnatum creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: vt pote, quod oportet creationem vt ceteros motus, vel mutationes esse in aliquo subiecto: & quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

¶ Non enim est creatio mutatio motus, quia tendens ad instantaneam introductionem formae in materia, & disponens materiam ad formam susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur in termino autem motus est genita. Et ideo, motus & mutatio tempore præcedit, id quod producit per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem.

¶ Sed contra prædictam conclusionem esse videtur, quia Arist. 5. Phisic. probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est: sed multo magis per creationem fit quod non est, quam per generationem, ergo creatio est mutatio. Videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator 7. Phisic. c. 6. m. 20. tenet reale relationem non aduenire alicui nisi per mutationem. constat autem quod relatio creaturae ad Deum, aduenit ei per creationem, ergo &c. Ad primum horum dicitur de mente Arist. esse, quod per generationem fit quod non est, ex aliqua materia presupposita: hoc autem (vt ostensum est) creatio non conuenit. Ad secundum vero dicitur, quod dictum Commentatoris intelligitur de relatione, quae aduenit rei præexistenti aut in actu, aut in potentia materiae: talis autem non est relatio creaturae ad Deum.

Super Cap. 18.

¶ Imaginemur ipsum tempus, aut verum, aut imaginarium in cuius vna parte est non esse rei, in alia vero esse, vt dicitur de Potentia quæstio. 3. artic. 2.

¶ Ad argumentum inique dicitur, quod procedit de eo quod aliter se habet nunc & prius per modum termini secundum se, & subiecti secundum modum intelligendi, quod non negat S. Tho. in creatione inueniri non autem de eo quod aliter se habet, tanquam subiectum præexistens in natura.

¶ Circa viciniam rationem attendendum, quod mutatio quae est terminus motus, vt generatio & corruptio, dupliciter potest accipi. Vno modo per se præcise, vt distinguitur a motu & terminus eius. Alio modo vt simul dicitur ipsum motum ad quem sequitur, & ipsam mutationem quae est terminus. Cum igitur inquit S. Thom. oportere vt motus & mutatio præcedat tempore id quod fit per mutationem, non accipitur mutatio primo modo, quia cum sit terminus motus, & sit in instanti, simul est cum re producta: vnde simul res generatur, & generata est, accipiendo generationem illo modo, sicut etiam inquit S. Thomas prima p. q. 45. artic. 2. ad tertium, quod aliquid simul illuminatur & illuminatum est: sed accipit secundo modo mutationem, sicut in mutatione. Quamdiu enim motus est tendens ad instantaneam introductionem formae in materia, & disponens materiam ad formam susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur in termino autem motus est genita. Et ideo, motus & mutatio tempore præcedit, id quod producit per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem.

¶ Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis. Cap. 18.

¶ Hoc autem apparet vanitas impugnatum creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: vt pote, quod oportet creationem vt ceteros motus, vel mutationes esse in aliquo subiecto: & quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

¶ Non enim est creatio mutatio motus, quia tendens ad instantaneam introductionem formae in materia, & disponens materiam ad formam susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur in termino autem motus est genita. Et ideo, motus & mutatio tempore præcedit, id quod producit per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem.

¶ Sed contra prædictam conclusionem esse videtur, quia Arist. 5. Phisic. probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est: sed multo magis per creationem fit quod non est, quam per generationem, ergo creatio est mutatio. Videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator 7. Phisic. c. 6. m. 20. tenet reale relationem non aduenire alicui nisi per mutationem. constat autem quod relatio creaturae ad Deum, aduenit ei per creationem, ergo &c. Ad primum horum dicitur de mente Arist. esse, quod per generationem fit quod non est, ex aliqua materia presupposita: hoc autem (vt ostensum est) creatio non conuenit. Ad secundum vero dicitur, quod dictum Commentatoris intelligitur de relatione, quae aduenit rei præexistenti aut in actu, aut in potentia materiae: talis autem non est relatio creaturae ad Deum.

¶ Præcedenti conclusione deducitur corollarie, vana esse rationes impugnantium creationem ex natura motus & mutationis. ostenditur autem veritas corollarij ex solutione rationum.

¶ Primum enim fundamentum eorum erat, quod oportet creationi assignari aliquid subiectum, vt cæteris motibus & mutationibus,

mutacionibus, & quod oportet non esse mutari in esse, id est, aliquid de non esse, mutari in esse: ex quo sequebatur creationis non posse esse ex nullo subiecto. Ad hoc autem fundamentum respondetur primo, quod creatio non est mutatio, sed est dependencia esse creati ad principium a quo instituitur, & sic est relatio, & ideo est tanquam in subiecto, in ipso termino, quod est res creata, non autem in aliquo subiecto preexistente, sicut motus & mutatio. Dicitur secundo, quod creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantum, in quantum intellectus accipit unam & eandem rem, ut non existens prius, & postea existens, & sic est ibi aliquid subiecti, secundum modum intelligendi tantum, non autem in rerum natura existens.

Aduertendum, quod creatio passiva dicitur relatio dependentie creaturæ ad Deum, quia ut habetur ex doctrina S. Tho. p. p. q. 4, art. tertio, cum actio & passio in creaturis, dicantur motum cum relatione, oportet quod subiecto motu, nihil remaneat de ratione actionis & passionis, nisi relatio quedam in agente, & quedam in patiente. Ideo creatio, quia (ut est ostensum) est mutatio, si actus sumatur, tanquam aliquid a Deo distinctum, dicitur tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicitur relationem in creatura ad Deum, tanquam ad principium totius sui esse.

Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet ut sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata. Si in creata, ergo Deus: si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus ipse in finem in creationibus.

Respondet S. Tho. quod res, cum effectus creatus realiter dependeat a creatore, & res creata, sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primo, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur, quia ipsa creatura prima, quæ dicitur per ipsam esse creata. Secundo, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per se ipsam, ut sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

Circa illam rationem, quod ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet a creatore, dubitatur, quia eadem ratione sequitur, quod creatio actiua, quæ est relatio Dei ad creaturam, sit res quedam sicut effectus creatus realiter dependet a creatore, ita creator realiter creat, & producit creaturam.

Circa aliam propositionem, videlicet, quod creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur. Cum enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quod ipsa sit sibi causa efficiendi, per creationem enim aliquid esse capit. Si ergo creatio seipsa creatur, ipsa a se accipit esse.

Circa rationem quare non creatur alia creatione, quia, scilicet accidentia, & formæ non creantur per se (ex quo videtur S. Tho. velle quod creatio sit accidens, ut expressus etiam dicitur prima parte, ubi supra ad 3. Et de potentia ubi supra q. 3. artic. 3. ad 3. Et quolibet 7. quæst. 4. artic. 3. Dubitatur ex S. Tho. in 2. Sent. distinct. 1. quæst. 10. 3. & 4. probat enim ibidem, quod creatio est relatio, quæ realiter est eadem suo fundamento, & sic non erit accidens, cum suum fundamentum sit substantia. probat autem hoc, tum quia creatura non potest esse sine tali relatione, quod autem non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi, quando illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo: sic accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam: tum quia uniformiter dependit omni creatura in ordine ad Deum, tale autem nulli accidit, tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum, & sic esset absque hoc, quod dependeret a Deo. substantia enim ex 7. Metaph. est prior accidente tempore.

Circa aliam propositionem quod scilicet relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia S. Thom. superius arguebat, quod si Deus referretur ad creaturas, per relationem extra ipsum existentem, oporteret ut ad ipsam relationem referretur alia relatione, & sic procederet in infinitum.

Aduertendum, quod creatio passiva dicitur relatio dependentie creaturæ ad Deum, quia ut habetur ex doctrina S. Tho. p. p. q. 4, art. tertio, cum actio & passio in creaturis, dicantur motum cum relatione, oportet quod subiecto motu, nihil remaneat de ratione actionis & passionis, nisi relatio quedam in agente, & quedam in patiente. Ideo creatio, quia (ut est ostensum) est mutatio, si actus sumatur, tanquam aliquid a Deo distinctum, dicitur tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicitur relationem in creatura ad Deum, tanquam ad principium totius sui esse.

Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet ut sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata. Si in creata, ergo Deus: si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus ipse in finem in creationibus.

Respondet S. Tho. quod res, cum effectus creatus realiter dependeat a creatore, & res creata, sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primo, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur, quia ipsa creatura prima, quæ dicitur per ipsam esse creata. Secundo, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per se ipsam, ut sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

Circa illam rationem, quod ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet a creatore, dubitatur, quia eadem ratione sequitur, quod creatio actiua, quæ est relatio Dei ad creaturam, sit res quedam sicut effectus creatus realiter dependet a creatore, ita creator realiter creat, & producit creaturam.

Circa aliam propositionem, videlicet, quod creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur. Cum enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quod ipsa sit sibi causa efficiendi, per creationem enim aliquid esse capit. Si ergo creatio seipsa creatur, ipsa a se accipit esse.

Circa rationem quare non creatur alia creatione, quia, scilicet accidentia, & formæ non creantur per se (ex quo videtur S. Tho. velle quod creatio sit accidens, ut expressus etiam dicitur prima parte, ubi supra ad 3. Et de potentia ubi supra q. 3. artic. 3. ad 3. Et quolibet 7. quæst. 4. artic. 3. Dubitatur ex S. Tho. in 2. Sent. distinct. 1. quæst. 10. 3. & 4. probat enim ibidem, quod creatio est relatio, quæ realiter est eadem suo fundamento, & sic non erit accidens, cum suum fundamentum sit substantia. probat autem hoc, tum quia creatura non potest esse sine tali relatione, quod autem non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi, quando illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo: sic accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam: tum quia uniformiter dependit omni creatura in ordine ad Deum, tale autem nulli accidit, tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum, & sic esset absque hoc, quod dependeret a Deo. substantia enim ex 7. Metaph. est prior accidente tempore.

Circa aliam propositionem quod scilicet relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia S. Thom. superius arguebat, quod si Deus referretur ad creaturas, per relationem extra ipsum existentem, oporteret ut ad ipsam relationem referretur alia relatione, & sic procederet in infinitum.

Aduertendum, quod creatio passiva dicitur relatio dependentie creaturæ ad Deum, quia ut habetur ex doctrina S. Tho. p. p. q. 4, art. tertio, cum actio & passio in creaturis, dicantur motum cum relatione, oportet quod subiecto motu, nihil remaneat de ratione actionis & passionis, nisi relatio quedam in agente, & quedam in patiente. Ideo creatio, quia (ut est ostensum) est mutatio, si actus sumatur, tanquam aliquid a Deo distinctum, dicitur tantum habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicitur relationem in creatura ad Deum, tanquam ad principium totius sui esse.

Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet ut sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata. Si in creata, ergo Deus: si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus ipse in finem in creationibus.

Respondet S. Tho. quod res, cum effectus creatus realiter dependeat a creatore, & res creata, sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primo, quia accidentia & formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt, ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur, quia ipsa creatura prima, quæ dicitur per ipsam esse creata. Secundo, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per se ipsam, ut sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

Circa illam rationem, quod ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet a creatore, dubitatur, quia eadem ratione sequitur, quod creatio actiua, quæ est relatio Dei ad creaturam, sit res quedam sicut effectus creatus realiter dependet a creatore, ita creator realiter creat, & producit creaturam.

Circa aliam propositionem, videlicet, quod creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur. Cum enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quod ipsa sit sibi causa efficiendi, per creationem enim aliquid esse capit. Si ergo creatio seipsa creatur, ipsa a se accipit esse.

Circa rationem quare non creatur alia creatione, quia, scilicet accidentia, & formæ non creantur per se (ex quo videtur S. Tho. velle quod creatio sit accidens, ut expressus etiam dicitur prima parte, ubi supra ad 3. Et de potentia ubi supra q. 3. artic. 3. ad 3. Et quolibet 7. quæst. 4. artic. 3. Dubitatur ex S. Tho. in 2. Sent. distinct. 1. quæst. 10. 3. & 4. probat enim ibidem, quod creatio est relatio, quæ realiter est eadem suo fundamento, & sic non erit accidens, cum suum fundamentum sit substantia. probat autem hoc, tum quia creatura non potest esse sine tali relatione, quod autem non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi, quando illud non est prius illo, nec simul natura cum illo, nec est inter illa essentialis ordo: sic accidit in relatione ista in ordine ad substantiam creatam: tum quia uniformiter dependit omni creatura in ordine ad Deum, tale autem nulli accidit, tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum, & sic esset absque hoc, quod dependeret a Deo. substantia enim ex 7. Metaph. est prior accidente tempore.

Circa aliam propositionem quod scilicet relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia S. Thom. superius arguebat, quod si Deus referretur ad creaturas, per relationem extra ipsum existentem, oporteret ut ad ipsam relationem referretur alia relatione, & sic procederet in infinitum.

est inconueniens, quod seipsa creetur, nec sequitur, quod ipsa sit sibi causa efficiendi, quia ipsa non est esse rei principaliter creaturæ, causa efficiendi, sed ipsum diuinum velle est causa efficiendi creaturæ. relatio autem in ipsa existens, est, quo formaliter creatura refertur ad Deum.

Ad euidentiā tertij dubij considerandum, quod creationem esse accidens, negari non potest in doctrina S. Tho. cum hoc ab ipso expressè in locis preallegatis habeatur. Veruntamen, tenentes relationem a fundamento realiter non distinguunt, dicerent, talem relationem dici accidens, non quia sit accidens vere, sed quia substantia distincta, sed quia sua ratio est extra rationem substantiæ, & intelligitur rationi substantiæ aduenire. Tenentes autem relationem a fundamento realiter distinguunt, dicunt ipsam esse vere accidens a substantia realiter distinctam. Sed quicquid sit de alijs relationibus, teneo de mente S. Thom. esse, quod relatio creaturæ ad Deum, quæ quæ nouitate essendi cointellecta, dicitur creatio, est accidens realiter distinctum a creatura que refertur, nec potest glossari, quod intelligat ipsam esse accidens, quia extra rationem substantiæ sit, secundum suam formalem rationem considerata: nam de potentia ubi supra, ad 3. inquit, quod illa relatio accidens est, & secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posteriorius est quam res creata, sicut accidens, subiecto; & intellectus & natura posteriorius est, licet secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodo prior subiecto.

¶ Vnde ad primum Scoti, primo negatur illa maxima qua sepe numero videtur, scilicet, illud quod proprie inest alicui, & sine quo illud absque contradictione esse non potest, est idem sibi realiter, hæc. n. falsa est, ut patet de subiecto & propria passione, si ponatur passio, etiam per diuinam potentiam, a subiecto separari non posse. ubi enim est necessaria connexio vnus rei ad alteram & necessaria sequela, ubi vnus non potest esse sine altero, sic est in proposito. quia enim (ut dicitur p. par. q. 44. artic. 1. a d. primum) omne ens aliud a Deo, est ens per participationem, sequitur, ut sit ab alio causatum, ideo non potest esse absque dependentia ad causam, sicut nec potest homo esse, quin risibile sit. Dicitur secundo, quod contradictio dicta de aliquibus secundum esse & non esse, non infert realem distinctionem illorum, de vno enim eorum que sunt realiter idem, potest dici quod est, de reliquo vero, quod non est, secundum quod illa res complete habet rationem vnus, alterius vero rationem non habet complete, sicut dicimus, velle diuinum & creationem actiuam esse realiter idem, & tamen antequam res crearentur, erat verum dicere, velle diuinum esse, non autem est creatio, quia illa entitas habebat complete rationem velle, non autem rationem creationis, propter defectum termini, scilicet creaturæ. Neque etiā impossibilitatem recipiendi talia contradictoria infert realem identitatem, ut dicebatur de subiecto & propria passione. Dicitur tertio, quod creatura dupliciter potest accipi. Vno modo absolute, secundum suam entitatem. Alio modo, ut esse habet per diuinam actionem, & per ipsam conservatur. Primo modo, relatio est posterior creatura tanquam accidens eius. Secundo modo, est ea prior, tanquam videlicet, de ratione eius, in quantum a



Pparer autem ex prædictis, quod omnis creatio absque successione est.

1 ¶ Nam successio propria est motui, creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio: igitur nulla est in ipso successio.

2 ¶ Item. In omni motu successio, est aliquid medium inter eius extrema: quia medium est, ad quod continue motum prius venit quam ad vltimum; inter esse autem, & non esse, que sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium: igitur non est in creatione successio.

3 ¶ Adhuc. In omni factione, in qua est successio, fieri est an-

Deo dependet. Sicut enim de ratione albi in quantum huiusmodi, est albedo, ita de ratione creaturæ, in quantum dependet ab actione diuina, est relatio dependentia ad Deum. & quia non potest a creatura existente in natura, in quantum huiusmodi remoueri, quin ab actione diuina dependeat, ideo ab ipsa talis relatio dependentie separari non potest.

¶ Ad secundum negatur, quod dependentia vniformiter conueniat relationi & alijs, alia enim que absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia non sunt essentialiter relatio. ipsa autem relatio seipsa refertur, quia est secundum suam essentialitatem ordo & relatio. ¶ Ad tertium, dicitur, quod non est mens Aristotelis, omnes substantiam esse tempore priorer quolibet accidente. est enim aliqua substantia que ab accidente separari non potest, & per consequens non est omni accidente prior tempore, sed dupliciter vera est: primo secundum Commentatorem 7. Metaph. cõm. 4. de substantia corruptibili ratione materiæ ex qua fit. cõm. n. materiæ ex qua corpus corruptibile fit, pcedat tempore id quod fit ex ea, pcedet etiam omne accidens, quod ad illud consequitur. Secundo, quod substantia

re factum esse: ut probatur in 6. Physic. Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri, quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subiecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cuius creatione loquimur: quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore: non enim moueri est actus mouentis, sed moti. Relinquitur igitur, quod fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti præexistentem: quod est contra rationem creationis: impossibile est igitur in creatione successione esse.

4 ¶ Amplius. Omnem factionem successiuam, in tempore oportet esse. prius enim & posteriorius in motu, numerantur tempore. simul autem diuiditur motus, & tempus, & id super quod transit motus: quod quidem in motu locali manifestum est. nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis: diuisio autem in formis respondens diuisioni temporis, attenditur secundum intentionem & remissionem: ut si aliquis in

aliqua præcedit omne accidens tempore non repugnanter. nullum enim accidens potest esse sine substantia, sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, eius ratione considerata, pura, Deus, aut intelligentia, etiam secundum Commentatorem 12. Metaph. cõm. 2. 5. quoniam enim poneretur Deus, de necessitate produxisset eum ab æterno, & per consequens accidentia esset æterna, & sic Deus æterno non præcederet tempore omne accidens, tamen substantiæ diuine secundum se consideratæ, non repugnat quod sit, non existentibus accidentibus, eo quod ad ipsam intrinsece nullum accidens non consequatur.

¶ Ad vltimum dubium respondetur, quod superius dicta non contradicunt iis que hic dicuntur: verumque enim verum est. Nam si Deus ad alias refertur relatione a se distincta & separata, ipsa relatio erit in eodem ordine cum alijs rebus omnibus enim, non solum absolutis, sed etiam relatiuis Deus est prior, & in comparatione ad omnia, est summum bonum, ideo si relatione a se distincta refertur ad alia ut summum bonum & primum ens, etiā ad ipsam relationem alia relatione a se distincta refertur. non enim inconueniens est aliquid, ad relationem, sicut ad terminum relationis referri. huic autem non repugnat, quod relatio alia relatione non refertur, nec sequitur ex hoc, quod Deus alia relatione refertur ad relationem, quod ipsa relatio alia relatione refertur ad Deum. ipsa enim relatio est essentialiter relatio, ideo seipsa refertur: non autem Deus est essentialiter relatio, ut seipsa refertur ad creaturas.

Super Cap. 19.



Secunda distinctio creationis ab actione creaturari, est, quod actio creaturarum est cum successione, creatio autem est absque successione, probatur autem Primo. Successio est propria motui, dictum est autem, quod creatio non est motus, neque mutatio, quæ est terminus motus. ergo &c.

† Tex. c. 59

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod in aliqua actione esse successione, dupliciter intelligi potest: uno modo intrinsece & essentialiter, sicut est in calefactione que successione fit, & habet partes sibi inuicem succedentes: alio modo extrinsece & antecedenter, quae videlicet, ad ipsam antecedit mutatione successiva, sicut est in illuminatione, ad quam antecedit motus localis, & in generatione substantiali, ad quam antecedit alteratio. Conclusio ergo sancti Thomae de successione, utroque modo intelligenda est, quod creatio est absque successione, tam intrinsece quam extrinsece & antecedenter. Ideo in hac ratione subsumit, quod creatio neque est motus, neque est terminus motus: ut per hoc, quod non est motus, habeat, quod est absque successione intrinseca & essentiali. per hoc vero, quod non est terminus motus, habeat, quod est absque extrinseca & antecedenti successione.

SECUNDO, inter esse & non esse, quod sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium, ergo &c. Probatur consequentia, quia in omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema, ut patet ex distinctione medij. Physic.

Tex. c6. 22.

Aduertendum, quod inquit S. Tho. esse & non esse, quasi extrema esse creationis, non autem absolute esse extrema, quia proprie loquendo, creatio non habet duos terminos inter quos sit. sunt enim proprie termini in actione, quae est cum motu, quia ibi est subiectum ali quod, transiens a termino a quo ad terminum ad quem: in creatione autem, quia non est motus, non est aliquid subiectum transiens ab uno termino ad alium, sed est ibi tantum, ut dicitur potentia, quae est, 3. art. 1. ad 11. effluxus ab agente in factum, sed tamen quia secundum modum intelligendi apprehendimus creaturam, tanquam prius non existentem, postea habere esse, ideo esse, & non esse aliquo modo possunt dici termini, prout non existentia rei productae, & existentia eius nullo existente subiecto, quod a non esse transeat ad esse, termini productionis dicuntur modo dicto.

Sed occurrat dubium circa rationem, si ideo in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit, eadem ratione in generatione rei accipiendo generationem, ut est includit motum ad introductionem formae substantialis in materia, non erit successio, quia etiam illa est inter non esse, & esse.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de creatione & generatione. in creatione enim nullum est subiectum, quod disponi oportet ad susceptionem formae substantialis, sicut est in generatione, sed statim post non esse, res creata totum ipsum esse simul accipit, sicut etiam disposita iam per motum materia ad formam, statim per generationem, quae est terminus motus, res accipit esse. Item, creatio est inter non esse simpliciter, quod est nullo modo esse, & esse simpliciter, quod est secundum omnes partes suas essentielles simul esse. generatio autem est inter non esse hoc, & esse hoc, puta, inter non esse hominem, & esse hominem, cui non esse, coniungitur esse alterius formae & accidentium eius, quae oportet per motum abijci, ut in-

trouducantur accidentia conuenientia formae introducenda. quia ergo inter accidentia formae abijciendae sub tali gradu, & accidentia formae inducendae cadit medium, ad quod prius peruenitur, quam ad extremum, ideo inter non esse, & esse sunt extrema generationis, aliquo modo potest dici, quod cadat medium, licet non sit proprie dictum. cum enim ex aere generatur ignis, & sic ex non esse ignis, sic transiens ad esse ignis, oportet prius accidentia aeris ad esse remissum peruenire, & accidentia ignis in esse remisso introduci, quae materia accidentia aeris omnino amittat, & formam ignis cum accidentibus inuentis suscipiat. ideo inter non esse ignis coniunctum formae & accidentibus aeris, & esse ipsius ignis cadit medium: inter non esse autem, & esse, quae sunt aliquo modo extrema creationis, non cadit medium, quia in ea consideratur non esse simpliciter, quod scilicet, nulli esse aut formae coniungitur. inter tale autem non esse, & esse, nullum cadit medium. Dicitur secundo, quod accipiendo generationem, ut includit motum, non est, inter esse & non esse praecise, sed etiam inter esse & esse, puta, inter esse aeris, & esse ignis.

tertio. In creatione non potest fieri, praecedere factum esse, ergo in ea non est successio. patet consequentia, quia factum esse, est ante factum esse, ut habetur 6. Physicorum. consequentia vero probatur, quia tale fieri creaturae non esset in ipsa creatura quae diceretur fieri, cum non sit ante factum esse, nec in ipso factore, quia moueri non est actus mouentis. sicut in subiecto, sed moti, nec in aliqua materia facti existentis, quia hoc est contra rationem creationis, ergo &c.

Quarto. esse substantiale creaturae non est diuisibile, secundum intentionem & remissionem, cum substantia non suscipiat magis & minus: nec in creatione praecedunt dispositiones ad esse creaturae, cum materia non praexistat creationi. ergo ibi non est successio. probatur consequentia, quia cum omnis factio successiva sit in tempore simul diuiditur tempus, motus, & id super quod transeat motus. nam in medietate temporis, regulariter motum, pertranseat medietatem magnitudinis. diuisio autem in formis diuisio temporis correspondens, attenditur secundum intentionem & remissionem, aut ipsius formae quae est terminus motus, aut dispositionum ad talem formam. ergo, ubi esse non capiat intentionem & remissionem, nec sunt dispositiones ad ipsum, talem diuisioem capientes, ibi non est successio in acquisitione talis esse.

Aduerte, quod ideo dixit S. Thom. regulariter motum in medietate temporis medium magnitudinis pertranseat, quia si aliquid irregulariter moueretur, ut scilicet, una pars motus esset intensior altera, hoc non eueniret. De veritate autem huius propositionis visum est in primo.

Quinto. In creatione nihil praecipitur ex parte materiae, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei adueniat. ergo creatio est in instanti. probatur consequentia, quia successio in rerum factioe ex defectu materiae prouenit, quae a principio non est sufficienter ad receptionem formae

1. p. p. q. 45. art. 5. idem de re. q. 5. art. 9.

1. Tex. c. 22.

1. Cap. 19.

1. Cap. 19.

1. Tex. c. 22.

formae disposita, unde cum est disposita, formam recipit in instanti: sicut diaphanum, quia semper est in vicinia dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi illuminatur. quod si requiritur motus, hoc non est ex parte illuminabilis, sed ex parte illuminantis ut fiat praesens. ubi ergo nihil requiritur ex parte materiae, nec ex parte agentis, aliquid per motum acquisibile requiritur, ubi oportet factioem in instanti tunc esse. Ex his deducitur, quod si nihil aliud creatur, creatum est: sicut simul aliquid illuminatur, & est illuminatum.

Quod nullum corpus potest creare. Cap. 20.



hoc autem apparet euidenter, quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.

1. Nullum enim corpus agit nisi moueatur, eo quod oportet agens & patiens esse simul: vel faciens & factum. simul autem sunt, quae in eodem loco sunt, ut habetur in 5. Physicorum. locum autem non acquirit corpus nisi per motum: nullum autem corpus mouetur nisi in tempore: quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successiue. Creatio autem, (ut ostensum est) non habet successioem: nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

Sciendum autem, quod licet simul fit creati & creatum esse, & illuminari ac illuminatum esse, tamen ratione distinguuntur, quia creati dicitur ipsum esse creaturae cum actuali uitate essendi, & habitudine actualis de praedictis ad Deum: creatum autem esse, dicitur ipsum totale esse rei, postum in actu a Deo, non autem dicitur habitudinem actualis dependentiae, cum tali uitate essendi.

Ultimo confirmatur autoritate Gen. 1. ubi enim dicitur. In principio scilicet, temporis secundum Basilium, creauit Deus caelum & terram, datur intelligi, creationem instantaneam esse, cum principium temporis sit instantans.

Super Cap. 20.



ostensum determinauit S. Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa, quantum ad suppositum creans: & ponit duas conclusiones, quarum prima est: Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. probatur. primo: Quicquid fit per corpus, fit successiue: sed creatio non habet successioem, ergo &c. probatur maior. Nullum corpus agit nisi moueatur, ergo non agit nisi in tempore. ergo successiue agit. patet prima consequentia: quia omne quod mouetur, in tempore mouetur: antecedens uero probatur, quia oportet agens & patiens, vel faciens & factum, esse simul: simul autem sunt quae sunt in eodem loco, ex 5. Physicorum: locum autem non acquirit corpus nisi per motum.

Circa hanc propositionem, Nullum corpus agit nisi moueatur, ubi occurrit: Nam apud Sanctum Thomam Prima pars, quae est, 66. art. 3. ad secundum. Et Quolibet 6. art. 19. caelum empyreum inluit in corpora inferiora. & tamen secundum ipsum illud est immobile, ergo non est uniuersaliter verum, quod corpus non agit nisi moueatur. Praeterea, Carbonibus ignis manentibus immotis, si aliquid apponatur calefactibile, illud calefact. ergo ad hanc actionem, quae est calefactio, non requiritur ut corpus calefaciens moueatur.

AD huius evidentiam attendendum est, quod non sufficit in hoc loco glossare propositionem Sancti Thomae de motu pure locali, id est, quod nullum corpus mouet pure localiter, nisi & ipsum moueatur, ut eam in primo libro exposuimus, sic loco illo exigente, manifeste enim patet, quod hic loquitur de actione productiua rei, non autem de locali motione. Non sufficit etiam glossare, quod corpus non agit, nisi moueatur actu aut potentia: quia ex probatione hic adducta, & ex sequenti ratione constat intentionem S. Thomae esse, quod corpus non agit nisi actu moueatur. Non sufficit etiam dicere, quod intelligitur nullum corpus agere nisi moueatur, id est, nisi ab alio dependeat in agendo, sicut causa secunda dependet a prima: quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere ipsum localiter moueri, ut ex eius probatione patet. Non sufficit denique glossare, iuxta distinctionem positam de duplici actione corporis in de potentia, quae 5. art. 8. q. 2. habet ueritatem de actione conue-

niente corpori, in quantum corpus est, quae scilicet, est materiae transmutatiua, non autem de actione conueniente corpori, in quantum attingit ad ordinem substantiarum separatarum, quae, scilicet est ad quandam diffusionem similitudinis suae formae, modo quodam spiritali, cuiusmodi est actio coloris causantis suam speciem in materia. Nam ratio quae hic adducitur, ita concludit de uia actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione, quia moues & motum, agens & patiens, faciens & factum oportet esse simul & in eodem loco. constat autem in omni genere actionis, uerum esse oportere agens & patiens, faciens & factum, esse simul, loquendo de agente & faciente proximo & immediato. unde & Arist. eam declarat esse ueram in motu alterationis, ex actione sensibilis in sensum. 7. Physicorum. ergo &c.

2. Praeter. Omne agens quod agit in quantum mouetur, de necessitate mouet illud i quod agit: factum enim & passum, consequitur dispositionem facientis & agentis: eo quod omne agens agit sibi simile, unde, si agens non in eadem dispositione se habens, agit in quantum per motum variatur: oportet quod etiam in patiente & factio, quaedam renouatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest: omne autem corpus non mouet nisi motum, ut probatum est, nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum, vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est, igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3. Item. Cum agens & factum oportet sibi esse similia, non

Propterea mihi videtur dicendum, saluo semper meliori iudicio, quod haec propositio habet ueritatem ad mentem S. Thomae in omni genere actionum, quibus aliquid de nouo produciatur, siue de noua actione corporis, duabus tamen conditionibus obseruatis. Prima est, quod corpus agens aliquid de nouo, non sit intrinsece transmutatum, id est, non aliter se habeat quantum ad uirtutem qua agit, quam se habebat prius. Secunda, quod etiam nulla sit facta omnino transmutatio ex parte passi. sed eodem modo se habeat sicut prius. sic enim intellecta hac propositione, manifesta est eius ueritas ex probatione S. Thomae. Nam si agens, puta calefactum, debet aliquid calefactibile de nouo calefacere, quod prius non calefactibat, hoc non potest esse: nisi quia, aut aucta est uirtus calefactiua, aut calefactibile est magis dispositum quam prius, aut quia calefactum est factum propinquum calefactibili, per suum motum ad calefactibile, vel per motum calefactibilis ad ipsum. Si ergo tollatur augmentum uirtutis a calefactiuo, & ponamus suam uirtutem eodem modo se habere sicut prius, si etiam remoueamus a patiente omnem mutationem, & ponamus ipsum non esse magis dispositum quam prius, non estque magis appropinquatum calefactiuo quam prius per suum motum, relinquitur nouam calefactionem huius calefactibilis ab hoc calefactiuo non prouenire, nisi ex hoc, quod calefactiuum est magis appropinquatum calefactibili, quam prius per motum suum localem, per quem factum est simul cum ipso.

Quod autem haec expositio sit de mente S. Thomae, patet ex duobus. Primo ex eo quod intendit probare per hanc propositionem, nullum corpus posse creare, producendo uidelicet aliquid de nouo secundum totam eius substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit, nullum corpus posse agere aliquid de nouo, illis duabus conditionibus obseruatis, nisi moueatur. Nam constat, quod corpus habens uirtutem creatiuam, si aliquid tale ponere, non potest secundum ipsam uirtutem creatiuam augeri, ut possit nunc creare, & non prius: cum si ponatur talis uirtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis uirtus, omnia etiam creabilia eandem requirunt, eo quod uirtus creatiua sit productiua totius entitatis rei: & iccirco non est maior indispositio in uno creabili quam in alio. Constat etiam, quod creabile non potest, antequam creetur transmutari, aut secundum maiorem sui dispositionem, aut secundum maiorem appropinquationem ad creans per motum suum, cum creabile nihil sit in rerum natura antequam creetur. relinquitur ergo, quod nulla est ratio, quare corpus debeat aliquid de nouo creare, nisi quia per motum localem suum puenit ad locum, in quo aliquid est creatum, ut faciens & factum sit simul. Secundo idem patet, quia aliter ratio S. Tho. nulla esset. Nisi. cum illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur: quia agens & patiens oportet esse simul, quod oportet agens localiter moueri, ad hoc ut sit simul

1. Cap. 13.

1. Cap. 5. c. d.

mul cum passo: diceretur enim, quod sufficit ut patiens moueatur ad ipsum agens, ad hoc ut cum ipso sic simul, & eius sufficiat actionem.

† Tex. c. 28.

¶ Ad primum igitur in oppositum dicitur, quod illa actio quae caelum empyreum influit in corpora inferiora, non est actio nona, sed coeua ipsi celo empyreo. Vnde S. Thomas in loco adducto ex Prima parte, inquit, quod in primis caelum quod mouetur, non aliquid trahens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, pugnans, virtutem continentis & causandi: constat autem istam virtutem continendi & causandi esse coeuiam celo. Ad secundum dicitur, quod non est contra sensum propositionis. Nam tunc deficit secundum da condicio, mutatio enim ponitur ex parte combustibilis, dum ponitur quod de poeno carbonibus apponatur.

¶ Sed contra istam interpretationem dubitatur dupliciter, primo, quia ex ipsa videtur haberi, quod motus localis non requiratur ad actionem corporis, nisi ad hoc, ut agens sit praesens patienti, & sic simul cum eo. hoc autem videtur esse contra doctrinam Sancti Thomae, Potentia, quae est. 5. art. 8. Et prima. p. quae est. 1. 1. 5. art. 3. Et 2. Sent. dist. 2. q. 2. art. 3. & dist. 1. 1. 5. quae est. 1. art. 2. tenentis, quod motus localis caeli requiratur ad agendum, etiam ut ratio agendi, & ut causa aliorum motuum. propter quod tenet, quod ipso cessante, cessabit omnis transmutatio naturalis. Secundo, quia ex ista interpretatione non sequitur, quod quicquid sit per actionem corporis, fiat successiuus: sed tantum quod ipsam actionem praecedat motus successiuus: hoc autem non est ad mentem S. Thomae, qui infert ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum, omne quod sit per actionem corporis, fieri successiuus, ergo &c.

Tex. c. 54.

¶ Ad primum horum dicitur primo, quod non est mens Sancti Thomae vnicuique corpori agendi, quoniam ut ostensum est, potest aliquid corpus agere, etiam si non moueatur localiter, si inquit, passum ad ipsum moueatur. sed tantum ad hoc ut agens sit simul cum passo, & faciens cum facto, illis conditionibus dictis existentibus, ut superius est ostensum. Dicitur secundo, quod cum hoc fiat, motus localis corporis caelestis ista inferiora alterantis esse sibi rationem agendi aliquo modo, & motum localem caeli esse causam omnium motuum inferiorum, ut habetur 8. Physic. & ideo haec interpretatio in nullo contradicit doctrinam S. Thomae. Ad secundum dicitur: iuxta distinctionem factam in praecedenti cap. ratione prima, quod ex ista interpretatione, sequitur omne quod fit, fieri successiuus extrinsece & antecedenter: licet non sequatur omne tale intrinsece fieri successiuus: hoc autem sufficit proposito S. Tho. quia creatio neutro modo est successiuus, cum neque sit motus, neque terminus motus, ut superius est ostensum.

¶ Secundo. Nihil fit a corporis actione, nisi per motum aut mutationem facti. sed creatio non est motus neque mutatio, ergo &c. probatur maior. nullum corpus mouet nisi motum, ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens quod agit in quantum mouetur, de necessitate mouet illud in quod agit. cum enim factum & passum consequantur dispositionem agentis & facientis, oportet si agens non in eadem dispositione manens, sed ut contrarie per motum variatur agit, quod etiam in parte facti & facto quaedam renouatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest.

¶ Tertio. Nullum corpus tota sua substantia agit, & si totum agat, ergo totam substantiam rei non potest producere, ergo non potest creare. Vltima consequentia patet ex ratione creationis, antecedens vero probatur, quia si tota sua substantia ageret, totum

esse forma, eo quod omne agens agit per formam. quod est factum, cum etiam habeat materiam. prima etiam consequentia probatur: quia non potest esse productum totius substantiae facti, quod non tota sua substantia agit. hoc autem probatur, T. quia agens & factum oportet esse similia, quantum scilicet, ad id quod agens agit: & ideo si agit tantum, per partem suae substantiae, non assimilabitur sibi factum materiale, nisi quantum ad partem substantiae: & sic non producat nisi pars substantiae facti. nam si dicamus aliquid materiale agere per formam, per quam est actus, non autem per materiam, producat in effectu similitudinem formae suae duntaxat, non autem materiam suam, & sic materia facti non erit ab ipso producta. T. etiam ex processu Arist. 7. Metaphys. e contrario arguentis, quod forma siue materia quae se tota agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur.

Tex. ad h.

Tex. ad h.

Tex. ad h.

Tex. ad h.

¶ nisi potentiae infinitae: tanto enim est maioris potentiae agens aliquid, quanto potentiam magis ab actu distans, in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere: vnde, ubi omnino potentia praexistens subtrahitur: excedit omnis determinatae distantiae proportio, & sic necesse est potentiam agentis, quae aliquid instituit, nulla potentia praexistente, excedere omnem proportionem, quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis: nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho in 8. Physicor. Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

¶ Adhuc. Mouens & motum, faciens & factum, oportet

in litera addit S. Tho. antecedenter, & si totum agat: quia aliud est aliquid totum agere, & aliud sua tota substantia agere. in prima enim denotatur ipsum agens completum agere, in secunda autem quamlibet partem substantiae (si partes habet) esse sibi rationem agendi. primum autem corpori conuenit. ipsum enim totum, id est completum & perfectum est suppositum quod agit, sed secundum sibi non conuenit, quia non quilibet pars suae substantiae est sibi ratio agendi. De fundamento huius rationis satis dictum est in praecedentibus.

¶ Quarto. Creare non est nisi potentiae infinitae, sed nullum corpus est potentiae infinitae, ergo &c. minor, est Philosophi. 8. Physicor. maior autem probatur. tanto agens maioris potentiae est, quanto potentiam magis ab actu distans in actum reducere potest, ut quod ex aqua potest ignem producere, quam quod ex aere. sed ubi omnino potentia praexistens subtrahitur, excedit omnis determinatae distantiae proportio. ergo potentia agentis, quae aliquid instituit praexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem, quae considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis, ergo &c.

¶ Circa probationem eius quod assumit S. Tho. quod scilicet, creatio non est nisi potentiae infinitae, dubitatur apud Scotum in 4. Sententiarum dicit enim quod licet distantia nullius potentiae ad actum nullam habeat proportionem ad illam, quae est alicuius potentiae ad actum, non tamen oportet nullam esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia ad virtutem agentis ex aliqua potentia: quia illae distantiae sunt improprietates, eo quod una sit negativa, altera positua. positui enim ad negatiuum nulla est proportio. posituum autem non est improprietabile alteri positui, nisi propter infinitatem in altero. Vnde yna distantiarum illarum non est proportio alteri: quia altera non habet quantitatem secundum quam possit proportionari, sicut punctus est improprietabilis lineae, quia non est quantus.

¶ Sed si consideretur diligenter verba S. Thom. in hac ratione, ista responsio nulla est. Dupliciter enim possunt comparari aliqua potentia, & nulla potentia passiva. Vno modo absolute, & secundum se: & sic nec inter illa est proportio, nec sunt de genere eorum inter quae nata est esse proportio: sicut nec inter punctum & lineam. Alio modo, secundum distantiam & elongationem ab actu, & sic inter aliquam potentiam, & nullam potentiam, nulla quidem est proportio: sed tamen sunt de genere eorum, inter quae nata est esse proportio. Inter elongationem unam ab actu, & aliam elongationem potest esse proportio. Nam magis elongatur a forma ignis potentia, quae est sub forma terrae, quam potentia quae est sub forma aeris: sicut licet linea infinita

infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, sunt in de genere eorum inter quae nata est esse proportio: quia inueniuntur aliae lineae habentes inter se proportionem. Hoc ergo secundo modo comparat S. Tho. aliquam potentiam & nullam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, si in ratione elongati ab actu utrumque illorum consideretur, eo quod distantia nullius potentiae in infinitum excedat distantiam alicuius potentiae ab actu: sicut linea infinita excedit lineam finitam improprietate. Quod autem hunc sensum in tendat S. Tho. patet ex verbis eius cum inquit, ubi omnino potentia praexistens subtrahitur, excedit omni determinatae distantiae proportio. Ecce quod accipit improprietatem vnius ad alterum, secundum quod vnum alteri improprietabiliter siue in infinitum excedit, non autem ut dicuntur improprietabiliter quae sunt de genere eorum, inter quae non est nata esse proportio. ad tale autem improprietate secundum excessum sequitur improprietate virtutem agentium secundum excessum, quia ut actus seu in ratione, tanto agens maioris potentiae est, quanto potentia magis ab actu distans in actum reducere potest. De hac ratione in 1. lib. ca. 43. amplius sermo habitus est, ideo haec satis nunc sint.

† Tex. c. 10.

† P. p. q. 45. art. 5. & q. 65. art. 3. Et 1. Sent. dist. 47. q. 1. art. 1. Et de Po. q. 31.

† Tex. ad h.

† Tex. ad h.

¶ simul esse, ut probatur in 7. Physicor. corpus autem agens non potest adesse suo effectui, nisi per contactum quo tangentia vltima sunt simul: vnde impossibile est, aliquid corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est: & sic ubi non est aliquid praexistens prae agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest: nullum igitur corpus potest agere creando. Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae caeterorum esse: cum materia caeterorum habere non possit, nisi id, quod creando agit: eo quod ipsa est primum motus & mutationis subiectum.

Quod solius Dei est creare. Cap. 21.



X premisis etiam vltimus ostendi potest, quod creatio est propria Dei actio, & quod eius solius est creare.

¶ Cum enim secundum ordi-

quirent. Cum autem instatur, quia prius secundum generationem est imperfectus, dicitur, quod verum est in vno & eodem procedente de potentia ad actum, prius enim tale peruenit ad esse imperfectum quam ad esse perfectum, ad id quod est potentiale, quam ad id quod est actuale. sed in diuersis non est verum, maxime in actionibus diuersorum agentium subordinatorum: quae oportet ut primi agentis actio quae est perfectissima, actio enim secundarij agentis praecedat: sicut & ipsa secundaria agentia, a prima causa virtutem agendi habent.

† Cap. 15.

† Co. 38.

¶ Si aliquid aliud a Deo possit creare, hoc esset, quia illud esset vniuersalis causa essendi, quia scilicet, nihil posset esse quod ab ipso causatum non esset. sed hoc est falsum, quia solus Deus est vniuersalis causa essendi. ergo &c. patet sequela: quia per hoc ostensum est, quod Deus creat, quia nihil potest esse prae ipso: si enim nihil potest esse prae ipso, esse non ab ipso causatum.

¶ Attendendum, quod hoc, quod nihil potest esse non causatum a Deo, vult habere S. Tho. quod solus Deus causat quicquid est in re, non autem aliquid aliud agens, cum materia non causet, & ideo solius Dei est creare, cum creare sit producere.

¶ Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu, causis actualibus attribuamus, & effectus in potentia causis, quae sunt in potentia, & similiter effectus particulares causis particularibus: vniuersales effectus, ut docet Philosophus in 2. Physic. esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae commu-

re quicquid pertinet ad esse rei. ¶ Item. Esse est primum causatum, ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum & vniuersale, quod est Deus: sed esse simpliciter per creationem causatur, quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter, ergo &c. probatur antecedens, quia esse est commune simpliciter, consequentia etiam probatur, quia oportet effectus causis esse proportionatos, ut particulares effectus causis particularibus, vniuersales autem vniuersalibus correspondant.

¶ Quia autem aliquis posset instare contra hanc rationem, dicens, quod esse non solum producit per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum: ideo hanc obiectionem remouet, inquit, quod alia agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed sunt causa essendi hoc, sicut hominem, vel album.

¶ Circa antecedens huius rationis aduertendum, quod cum primum multipliciter accipi possit, sicut & multiplex est ordo: hoc loco intelligitur primum, primitate communitatis & praesuppositionis. est enim esse commune simpliciter, eo quod nihil producat nisi accipiat esse: & omnis alia perfectio adueniens alicui in actu, praesupponat rem esse, nihil enim potest esse homo, aut album, aut mulierem in rerum natura, nisi sit ens: sicut nihil est homo nisi sit substantia. quo modo. n. dicimus substantiam esse primum in genere substantiae, quia de omnibus predicatur quae in predicamento substantiae continentur, & quae nullum inferiorum predicamentorum alicui conuenit, nisi supposito quod sit substantia, ita in genere existentium esse est primum, quia de omnibus quae in genere existentium sunt, predicatur in concreto, & nullum esse particulare rei conuenit, nisi praesupposito quod sit.

¶ Circa hanc propositionem, Causa essendi simpliciter est agens primum, alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed essendi hoc: considerandum, quod ly simpliciter, potest determinare ly est, & potest determinare ly essendi. primo modo sensus est, quod ista propositio, Deus est causa essendi, est vera simpliciter & absolute, non tantum secundum quid, sicut ista, ignis est calidus. Ita autem, Sortes est causa essendi, non est simpliciter

simpliciter vera, sed tantum cum ista adiunctione, instrumentali: sicut ista, Sol est calidus, quæ non est vera nisi cum ista ad ditione, virtualiter. Et iste sensus fortassis quidem est verus, etiam pro secunda parte, cum causare esse non conueniret creature, nisi ut esset instrumentum diuinæ virtutis: ut inferius tertio libro multis rationibus ostenditur. sed non est hic intentus. Secundo modo sensus est, quod Deus est per se causa efficiens absolute & absque ulla limitatione. in quo ostenditur, quod est causa cuiuscumque pertinentis ad esse rei, & cuiuscumque participantis rationem efficiendi, in quantum huiusmodi: sicut est dicitur, quod obiectum visus est coloratum simpliciter, intelligitur quod coloratum absque ulla limitatione, est visus obiectum, & ideo potest visus in omne coloratum alia vero agentia non sunt causa efficiendi simpliciter, id est, absque limitatione, sed esse dicitur hoc, puta hominem, vel album: & ideo non sunt causa cuiuscumque que pertinentis ad rationem efficiendi, neque cuiuscumque pertinentis ad esse rei, hinc autem si addatur, quod Deus est propria causa efficiendi, ita quod eius proprius effectus est ens simpliciter, sequitur quod esse in quantum huiusmodi, est ratio, quare aliquid a Deo producatur, & quod esse primo & per se producatur a Deo. Ratio autem, quare aliquid producatur ab alijs, non est esse, sed esse hoc, puta hominem aut album, ut hic dicitur, producit. n. Deus vniuersum quod primo & per se, in quantum est ens: quia producit ipsum postquam omnino nihil erat, alia autem si quid producant, producant in quantum est hoc vel tale ens: unde cum eas absolute & absque limitatione primo, & per se per creationem producatur, quæ est ex nullo præsupposito, optime sequitur, quod creatio solius Dei sit actio, non autem alicuius alterius particularis agentis. Cum ergo inquit S. Tho. quod Deus est propria causa efficiendi simpliciter, sensus est, quod est causa efficiendi secundum totum ambitum entis per participationem siue causati, non autem alicuius tantum particularis modi efficiendi, & quod esse, est formale & adæquatum obiectum diuinæ potentie. alia autem, licet causent esse, non tamen causant quicquid esse participant, sed causant tantum id quod participat aliquem particularem modum efficiendi ut sic, puta esse hominem, aut equum, aut aliquid huiusmodi: neque etiam esse esse formale & adæquatum obiectum alicuius particularis agentis.

¶ Ex his patet, Scotum male intellexisse mentem S. Tho. dum arguit, 4. Sentent. dist. 1. quæst. 1. esse simpliciter, non esse proprium effectum Dei, quia etiam agentia particularia causant esse. Existimauit enim, quod nulla alia causa apud S. Thom. excepto Deo, dare esse, quod nunquam somniauit S. Thom. Non enim considerauit Scotus, quid illi termini, propria, & simpliciter, importent, conuenit quidem S. Tho. alias causas dare esse, negat autem illas esse causas proprias efficiendi simpliciter, sed hoc solius Dei esse voluit. Sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest. Ille simpliciter, & esse hoc, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune & limitatum. ergo quod causat esse hoc in hoc, causat etiam esse simpliciter, licet secundum propriam rationem referatur esse huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius esse referatur in Deum, & per consequens sequitur, quod alia causa

creet, quia creare est producere esse simpliciter. Respondetur, quod instantia hæc procedit ac si diceremus, quod hac sola ratione Deus est causa propria efficiendi simpliciter, quia ipse solus sit in quacumque re producere ens commune, ut de ipsa re dicitur: alia autem producant hoc ens. sed hic non est sensus verborum S. Tho. Intendit enim, quod Deus habet pro obiecto adæquatum formali suæ potentie, rationem ipsius esse illimitate, & quod est causa efficiendi omnibus, quibus quomodocumque conuenit esse, unde est causa efficiendi simpliciter. Sorti, quia est effectus omnium quæ ad esse Sortis pertinent, & producit ipsum primo & per se in quantum est ens, & quia omnia quæ sunt in Sorte, & ipsa etiam materia pertinent ad esse, ideo Deus causat omnia quæ in Sorte sunt, non sic autem causat esse, particularem causam Sortis, quia non causat omne quod participat esse in Sorte, sed tantum ipsam formam: materiam autem non causat quantum ad sui esse potentiale, licet det sibi hoc esse actuale, in quantum idem esse actuale totius & partium. Neque causat Sortem primo & per se, in quantum est ens, quoniam prius præcesserit ens, ex quo factus est Sortes, sed in quantum est hoc ens, ad argumentum ergo dicitur, quod creare non est producere quomodocumque id quod est ens commune materialiter, sed est producere ens primo & per se, & formaliter in quantum est ens, hoc autem modo non producit ens, agens particulare, sed tantum primo modo. Non enim producit ens primo & per se, cum producat ex aliquo ente, neque producit ipsum in quantum est ens, sed producit ens per accidens, in quantum videlicet, est materialiter idem quod hoc ens videtur.

Circa autem probationem illius propositionis, Solus Deus est causa efficiendi simpliciter, quia videlicet, effectus vniuersalis requirit causam vniuersalem, dubitat Scotus. Quærit enim, utrum vniuersale tam in subiecto, quam in prædicato, accipitur pro vniuersali secundum perfectionem, an pro vniuersali secundum prædicationem: in prædicato autem vniuersale secundum perfectionem. Si primum, tunc minor est falsum, quia esse non est perfectius alijs, quod non includitur in multis, non est perfectius quocumque illorum in quibus includitur. Si secundum, non concluditur quod Deus secundum quod ens, qui est prædicatum vniuersalissimum, sit propria causa efficiendi. Deus enim non est communis per prædicationem. Si tertium, sic maior est falsa. Non enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem, est a causa vniuersalissima secundum perfectionem. potest enim esse a causa imperfecta, quia saluatur in pluribus imperfectis.

Respondetur, quod accipitur vniuersalitas in effectu quidem, secundum prædicationem, in causa vero, secundum perfectionem. sed causalitatem vniuersalis accipio, non tantum quantum ad communem rationem vniuersalis, quod de pluribus prædicatur: sed etiam quantum ad totum ambitum illius rationis communis, sic enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem, secundum totum eius ambitum, id est, quantum ad omnia quæ participant illa ratione, est a causa vniuersalissima secundum perfectionem: quia quanto virtus causæ est altior, & perfectior, tanto ad plura se extendit, & sic oportet obiectum formale virtutis vniuersalioris secundum perfectionem, esse vniuersalissimum

Cap. 11

Cap. 11

uerbalis secundum prædicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extendere. Cum autem instatur, quia effectus communis potest esse a causa imperfecta, dicitur, quod potest quidem esse a causa imperfecta materialiter, & secundario, & per accidens, ut saluatur in aliquo particulari determinato, non autem formaliter & primo & per se, & secundum totum eius ambitum: quomodo dicimus, vniuersalissimum esse secundum perfectionem requirere causam vniuersalissimam secundum causalitatem & perfectionem. Et sic patet omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis & fundamenti Sancti Thomæ.

Quarto, Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius nature, sed secunda & instrumentalis, sed omnia alia causa præter deum, habet esse causatum: ergo nulla alia causa est causa efficiendi, nisi in instrumentali & agens in virtute alterius, sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus, cum ratio instrumenti sit, ut sit mouens motum, creatio autem non est motus, ergo, & probatur maior, primo quo ad primam partem, quia alijs aliquid esset sui ipsius causa, sicut Sortes cum sit id quod est per humanitatem, si esset prima causa humanitatis, esset sui ipsius causa. Quo ad secundam vero partem, probatur a signo: Tum, quia necesse est ut generas vniuersum, sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est prima causa totius speciei: Tum etiam, quia omnes causas agentes inferiores, oportet reduci in causas superiores scilicet instrumentales in primarias: quia videlicet, & agens vniuersum, & causa inferior, est aliquid causatum secundum naturam suam.

Aduertendum primo, quod prima causa alicuius nature sic ad illam naturam comparatur, quod illa a nullo causari potest, quin ab ipsa prima causa causetur. nulla enim causa secunda agit nisi mota a prima: quia prima, prius & immediatus agit in effectum quam secunda, ut dicitur in libro de causis. ideo si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet ut eam a prima causa principalis habeat: & sic tale habens naturam ab aliquo causata, si sit prima causa illius nature, oportet ut sit causa suæ nature: & quia a natura sua est id quod est, ideo sequitur ut sit causa sui ipsius, sicut dicitur exemplum S. Tho. de Sorte, cuius humanitas est ab aliquo causata, puta a Platone. si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non poterit causare humanitatem Sortis, nisi simul concurrat causalitas Sortis, quia secunda causa non agit sine prima: & sic etiam Sortes erit causa propria humanitatis & sui ipsius, quia a sua humanitate habet ut sit hic homo. Hoc est fundamentum huius rationis.

Aduertendum vltimum, cum dicitur, Causatum secundum aliquam naturam, si sit causa illius nature, esse causam secundam & instrumentalem, quod causam instrumentalem vocat hoc loco S. Tho. causam, quæ agit ut ab alia priori causa mouetur, licet eundem effectum causæ primæ producat, sic enim omnis causa secunda est causa instrumentalis, & omne agens vniuersum est causa instrumentalis, id est, secunda, agens ut mouetur a prima causa totius speciei, agens enim vniuersum cum habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei: quia ut arguebatur, esset causa sui ipsius, sed cum causat sibi simile in specie, est causa illius nature secundaria tantum, in comparatione ad causam totius speciei: licet in comparatione ad alia quibus videtur ut instrumentis, dicatur causa prima.

Circa hæc propositionem, Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, quia est mouens motum, dubitatur, quia licet per viam motus, ex parte instrumenti aut passiuæ aut actiuæ sumitur, primo modo est sensus, quod instrumentum non applicatur ad aliquid causandum nisi ex hoc, quod ipsum instrumentum mouetur a principali causa: & hunc sensum innuit probatur cum dicitur, quia est mouens motum, sed tunc neque videtur propositio vera, neque propositum vi-

detur concludere. Non est quidem veritas: quia cum intelligentia agit, in virtute primæ cause, non mouetur, proprie accipiendo motum, cum motus proprie solum corporalibus conueniat, sed tantum improprie, prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum, dicitur motus. loquimur autem hic de motu proprie dicto, quem dicitur, est prior in via generationis, quam effectus respondens principali agenti: ex quo prouenit quod primo agenti finis ultimus respondet. prius enim est sectio ligni quam forma scæni: & digestio cibi quam generatio carnis: oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creaturis, quod sit prius in via generationis, quam esse quod est effectus respondens actioni primi creatis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communis, tanto est prius in via generationis: sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, & sic sumatur, non videtur probatio eius ad propositum esse. non enim ex hoc quod ipsum instrumentum est mouens motum, probatur quod dicitur mouendo: sicut licet superior angelus illuminando inferiorum sit instrumentum Dei ipsum illuminatis, & sic sit mouens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorum mouendo.

Ad huius euidentiam considerandum est, quod licet diuersa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia ut instrumenta sunt, conueniunt, quod non mouent nisi mota ab alijs quorum sunt instrumenta. non enim essent instrumenta, si per se ipsa tantum operarentur, cum ipso instrumento videretur agens principale ad suum effectum inducendum, ut patet in omnibus artificialibus instrumentis. sed verum est, quod non omnia instrumenta eodem modo mouentur ad agendum: quædam enim per motum localem applicantur ad operationem, ut patet, cum artifex vititur terra ad faciendum scannum, quædam per alterationem, sicut cum ignis aerem calefacit, ut per illam forma ignis introducat in materia. quædam per motum spirituale a prima causa, sicut cum intelligitur a Deo mota operatur. tunc enim mouetur instrumentum improprie, prout omnis receptio dicitur motus, & nisi moueat aliquo modo, sic autem intellecta propositione, optime probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est, ut sit mouens aliquo modo ab alio motum, & non agit nisi motum, oportet ut & ipsum non agat nisi mouendo aliquid, aut vero motu, aut improprie: & sic quomodocumque ipsum mouetur, oportet ut sua actione aliquid quod præexistens subiectum moueat, actio enim sequitur motum agentis. Si enim ageret nihil mouendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti ut instrumentum, non esset ipsi instrumento proportionata, cum ipsum instrumentum ageret motum ab alio, & effectus produceretur non per motum alicuius ab instrumento: creatio autem nullo modo est motus, neque proprie accipiendo motum, neque improprie, prout omnis actio circa subiectum præexistens, dicitur motus, quia creatio nullum præsupponit subiectum ipsius actionis receptiuum: ideo sequitur, quod causa instrumentalis non ageret creatio, quod nihil potest creare sicut instrumentum. Instrumentum non adhibetur nisi ut influentia primi agentis perueniat ad causatum per instrumentum, ergo oportet ut in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiam primi, sed hoc est contra rationem creationis, nihil enim præsupponit, ergo, & c. ex hac igitur & præcedentibus rationibus simul sumptis habetur, quod nihil aliud præter deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Sexto, Si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur Thom. con. Gen.

tur, quod aliquid sit effectum per operationem instrumentalis...

Omne agens instrumentale exequitur actionem principalem...

7 Item, Quod est secundum aliquam naturam tantum...

Circa hanc propositionem in hac ratione intellectam, quod esse...

Sed contra fundamentum huius rationis, scilicet, quod agens instrumentale...

Ad primum ergo Scoti dicitur, quod cum de ratione instrumenti...

capale mouet instrumentum ad id in quo potest instrumentum...

Ad euentiam huius dubii considerandum est ex doct. S. Th. 4. Sen. d. 1. q. 1. ar. 4. q. omne instrumentum...

8. Amplius, Cum omne agens agat secundum quod actu est...

in quantum est instrumentum comperat duplex actio: una conueniens...

Ad primum ergo Scoti dicitur, quod cum de ratione instrumenti...

Aduertendum quod hac ratio differt formaliter a quarta, licet...

alioem effectum inducendum, dicitur autem tunc tantum principalem...

Ad secundum negatur falsitas consequentis, siue enim instrumentum...

aut quod habet esse determinatum, potest esse simile effectui generis...

Ad vltimum dicitur primo, quod duplex est instrumentum, quoddam...

Sed tunc induit rationem instrumenti, quando ipso aliquid agens...

Sed tunc induit rationem instrumenti, quando ipso aliquid agens...

Circa illam propositionem, Habens esse causatum secundum aliquam...

naturae: vno modo, quia causalitas eius fertur ad ipsam naturam...

9 Adhuc, Cuius oem quod fit, ad hoc fiat, ut sit oportet, si aliquid fieri...

causa formaliter formica absolute, sed formica huius, aut illius, similiter...

Considerandum secundo, quod omne quod est causa formaliter alicuius...

Sed occurrit dubium contra primum sensum: Cum enim dicitur, quod...

Tho. cont. Gent. Respon.

Responderetur, quod formaliter intelligenda est propositio S. Tho. Ad improbatorem dicitur primo, quod vtiq; vnum singulare illius naturæ, productione qua hoc singulare produ-

† Tex. c. 76.

citur, non potest producere nisi hoc signatum. Sortes enim generando Socrate, non producit per se nisi humanitatem Socratis, non autem humanitatem simpliciter, cum non possit in omne quod humanitate participat. Dicitur secundo, quod est commune omni generationi à Sorte procedenti, quod per ipsam producit formaliter & per se quædam humanitas, id est humanitas singularis, vage & indistincte loquendo, non autem simpliciter humanitas. Vnde consuetudine adducta falsa est, si accipitur cōsequens absolute, sci-

licet quod vnum singulare, absolute loquendo, non poterit producere nisi vnum singulare: sed bene sequitur, quod hæc generatio particulari ut terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum. Ad probationem dicitur, quod singulare non determinat absolute sibi rationem huius singularis signati, sed rationem singularis vage & indistincte, quia videlicet, non producit formaliter & per se naturam nisi in aliquo, sed bene ut hæc signata generatione generans in quantum ad generatum terminatur, determinat sibi rationem huius singularis signati: & ut sic non potest producere nisi hoc signatum.

Potest autem argui ex dictis Scoti, ubi supra, contra dictam propositionem. Si vnus angelus habens esse causarum à deo in sua natura, produceret alium angelum sibi similem, non produceret naturam illius angeli in aliquo præsupposito, quum nec in ipso angelo produceret, esse & natura sit in aliquo recepta, ergo non oportet vt habens esse causarum secundum aliquam naturam, si causat ipsam naturam, quod causat ipsam in hoc, sed potest ipsam causare singularem non in aliquo. Et sic patet quod quamuis non causaret ipsam naturam angeli simpliciter & absolute, ipsa præexistet in angelo produceret non producta ab ipso angelo, sed à Deo, ipsam naturam singularem huius angeli per creationem produceret, producendo non ex aliquo subiecto.

Respondetur, quod vtiq; illa conditionalis est vera: sed & hæc etiam est vera: Si angelus produceret alium angelum sibi similem, produceret naturam in aliquo præsupposito. Vtrumq; enim consequens sequitur ex illo antecedente, in quantum enim angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur, quod non produceretur in aliquo præsupposito, in quantum vero esse angeli est esse causarum, sequitur quod produceretur in aliquo præsupposito. & ideo antecedens est impossibile, quia propositio ad quæ sequuntur propositiones contradictoriæ, est impossibilis.

Aduertendum autem, quod non inquit S. Tho. absolute habens aliquam naturam, sed habens esse causarum secundum naturam, non esse causam illius naturæ simpliciter, quia si aliquid haberet naturam, non secundum esse causarum, sicut deus habet sapientiam & essendi naturam: posset nihilominus esse causa illius naturæ simpliciter, secundum quod est causata, & non esset sui ipsius causa, eo quod natura non habeat in ipso esse causarum. habens autem esse causarum in natura, non potest esse simpliciter illius naturæ causa vt est causata, quia sic causas causarum seipsam, eo quod habeat & ipsam naturam causarum.

Omne agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causarum suum individualiter subsistit. ergo nullum tale creat, sed tantum agens infinitum, cuius esse comprehendit omnis entis similitudinem. consequentia clara est, antecedens vero probatur. Cuiuscumq; actus determinatur ad genus & ad speciem & accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti in quantum huiusmodi. i. quantum ad formam secundum quam agit: sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei secundum quod est hoc aliquid, sed tantum secundum rationem generis vel speciei: ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quantum ad hoc, quod subsistit ab aliis distinctum, sed tantum quantum ad hoc quod habet genus aut speciem, ergo præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causarum individualiter subsistit. maior probatur, tum, quia modus actionis est secundum modum formæ, secundum quam agens est in actu: Tum,

quia omne agens agit sibi simile, minor etiam probatur, quia vnumquodq; secundum quod est hoc aliquid, est ab alio distinctum.

Sed ad hanc rationem posset aliquis dicere, quod antecedens est falsum, & ad probationem, negaret vltimam consequentiam: quamuis n. agens non assimilatur effectui quantum ad id, per quod est hoc aliquid, quia per illud indiuiduum non conuenit cu aliis, imò ab omnibus aliis distinguitur, non tamen agens præsupponit aliquid suæ actioni, per quod suus effectus indiuiduetur, Tum, quia secundum Scoti indiuiduetur vnumquodque per suam hæcitatē, quæ non præsupponitur rei, sed est modus intrinsecus cōcomitans rei: Tum, quia res in materialibus seipsa est indiuidua sibi doctrinā S. Tho. & sic suæ productioni non oportet aliquid præsupponere per quod indiuiduetur.

Ad huius euidentiā considerandum est, quod sicut in indiuiduis eiusdem generis & speciei inter quæ est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis & speciei non distinguuntur, sed sunt similia, vnum potest esse causa alterius secundum naturam generis & speciei, eo quod oportet agens & effectum similia esse. ita cum in quantum sunt indiuidua subsistentia, non sunt vnum & similia, sed sunt distincta, id per quod vnum ab alio distinguitur individualiter, & in se subsistit, ab altero causarum esse non potest: alioquin per idem conueniret formaliter cum altero, & ab ipso formaliter distingueretur, oportet. n. effectum cum causa conuenire quantum ad id secundum quod causarum. ideo si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conueniret cum ipso, & ab ipso distingueretur. Propterea prima responsio secundum mentem Scoti non tollit rationis efficaciam. Si n. hæcitas consequitur rem, causat omnem eius modum intrinsecum: sed per rem ab alio causarum vt sic, non potest effectus ab illo distingui, ergo per ipsam hæcitatē non potest effectus distingui à causa, sed magis cum causa conuenit propter similitudinē, quæ oportet esse inter causam & effectum, ergo si debet effectus conueniens cum causa in ratione generis vel speciei à causa indiuidualiter distingui, oportet esse aliquid non causarum à tali causa, præsuppositum actioni, in quo natura generis & speciei indiuiduetur, & effectus indiuidualiter subsistat quo ab omnibus distinguitur. Secunda quoque instantia ex doctrinā S. Tho. non impedit. Verum est, n. quod nihil determinatum ad genus & speciem potest producere effectum nisi aliquo præsupposito, per quod natura generis & speciei indiuiduetur: alioquin non esset vnde effectus à causa distingui posset sub eodem genere, aut sub eadē specie, vt deducitur est contra Scotum. Sed vbi natura ex se est indiuidua & hæc non possunt esse plura indiuidua, quorum vnū alterum producat, natura n. indiuidua pluribus non cōicitur, ideo illa instantia non est contra propositū. Quod si poneretur vnū indiuiduum immateriale producere aliquid indiuiduum speciei, oportet dicere, quod ipsa natura non esset ex se indiuidua, sed esset aliquid per quod indiuiduetur, quod sane necesse esset præsupponi actiōi alterius indiuidui producti. Ex quibus sequitur, quod dicta propositio S. Tho. magis cōfirmat propositū quam destruit. Si n. talis natura est ex se indiuidua, & propter hoc non possunt esse in ipsa plura indiuidua, signum est, quod vbi vnum indiuiduum aliud indiuiduum eiusdem speciei producit, oportet ibi naturam non esse ex se indiuiduam, sed esse aliquid aliud in quo indiuiduetur præsuppositi actiōi producti sibi simile secundum speciem.

† Avice. 9. Metaph. tra. 4.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

No nō, Cum aliquid sit ex oīno non ente, fit per se, ergo oportet vt producat ab eo quod est cā essendi p. se. ergo solus deus facit ens ex non ente omnino, ergo ipse solus est creator. Ad euidentiā antecedentiā notat S. Th. quod est oē quod fit, ad hoc fiat vt sit: si aliquid fiat quod prius fuerit, illud dicitur non per se, sed per accidens fieri, si vero prius non fuit, dicitur fieri per se, vt si ex albo fiat nigrū, fit nigrū quidē per se, coloratū vero per accidens, quia prius erat, similiter si fiat aliquid ens, puta hō, fit quidē hō per se, quia ex non homine: ens autē fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc. Ex non hōie, et sic patet, quod tunc tñ fit ens per se, qñ fit ex oīno non ente, prima vero cōsequencia probatur, quia oportet effectus in causis proportionaliter reduci: secūda ē probatur, quia solus deus est causa entis in quantum ens, alia vero sunt causa entis per accidens.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

Sed videtur ista ratio, si aliquid concludat, probare hoc solū, quod solus deus vniuersitatem enti vni creat, eo quod ipse solus faciat ens, cum prius nullum omnino ens creatum fuerit: nō autem probat, quod hæc rem particularem, puta, muscam solus deus possit creare. Diceretur enim, quod aliqua creatura produ-

cedo Sortem, producit ipsum quantum ad omnia quæ sunt ipsius, & sic producit hoc ens ex non ente omnino, licet aliqd aliud ens præexistat, non enim ad hoc ut aliquid particulare creetur, oportet ut fiat ens, ita quod nullam ens omnino præfuerit: sed sufficit, quod non præfuerit aliqd eius qd fit, vnde negari poterit omnia alia à Deo esse causas essendi per accidens tantum, imò aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omnia non non præexistit, licet aliqd aliud ens præexistat, sicut cum ex hoc nigro fit hoc albu, dicit fieri hoc albu per se, quia hoc albu quod fit, non erat, licet aliqd aliud albu esset, & similiter deum dicimus, hanc animam intellectuam creare, quia omnino ante non erat, licet aliqua alia anima intellectiua præexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum, vel affirmat quod est probandum, scilicet, quod nihil aliud à Deo producat aliqd ens ex omnino non ente, quod est falsum.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

† Idem p. p. q. 25. art. 3. Et in 1. Sen. d. 20. ar. tic. 1. & 2.

Quantum ad eius substantiam, nunc de ipsa, quantum ad eius qualitatem determinat. Circa hoc autem duo principaliter facit. primo enim agit de amplitudine & extensione diuinæ potentie diuinæ actionis. se-

condo de modo actionis in cap. sequenti. Quantum ad primū ponitur ista conclusio. Diuina virtus nō determinatur ad aliqd vnum effectum. Ad cuius euidentiā considerandū est, quod cum potentia actiua in sua rōne dicat ordinem ad effectū, habeatq; speciem ex obiecto, vt illum ordinē importat, ab eodem autem res hēat speciem & vnitatem formalem, necesse est vt vni potentie vnū formale obiectum respondeat. calefactiua enim potentia correspondet calefactibile, & domificatiua domificabile, & sic de alijs. Sed differt potentia actiua illimitata, qualis est potentia diuina à potentia limitata, qualis est omnis potentia creaturæ, quia quælibet potentia actiua creaturæ determinatur ad aliqd vnum genus producibile, contentum sub hoc cōmuni quod dico producibile, potentia autem diuina non determinatur ad aliqd vnum genus producibile, sed habet per formali obiecto hoc quod dico producibile simpliciter, & absolute sumptū. Cum ergo dicitur, quod diuina potentia non determinatur ad aliquid vnum effectum, non est sensus, quod non habeat vnum obiectum formale: cum n. sit vna potentia, necesse est vt sibi vnum obiectum formale respondeat, sed est sensus, quod non limitatur ad vnum genus producibile, ita quod aliud producere non possit, imò omne producibile in natura producere potest.

Ad hunc ergo sensum probatur conclusio. primo. Nulla virtus producens immediate diuersos effectus non ex materia, est determinata ad vnum effectum: sed virtus diuina immediate producit plures effectus non ex materia. ergo &c. ad manifestationem maioris notat S. Tho. conuenienter additum esse immediate, & non ex materia, quia si per diuersa media ageret, posset diuersitas ex diuersitate mediarū causarū provenire. Similiter si ageret ex materia, posset provenire diuersi effectus propter diuersitatem materiæ, sicut calor ignis eadē actione indurat lutū, & liquefacit cerā: minorē autē probat, quia omnia quæ non possunt nisi per creationem produci, vt sunt oēs substantiæ separatae, & omnis materia corporalis. I. prima, diuersa existentiæ producibilia, à deo producuntur immediate, quæ dei solū fit creator.

Ad euidentiā huius rōnis considerandum, quod licet vna virtus creata daretur, quæ possit immediate plures effectus materia liter producere, non tñ posset in plures effectus formaliter, sed oēs in vniū genus producibilem reducerentur, sicut & ipsa virtus naturā hēret limitatā. Subiē autē, separatae & materia corporalis nō cōueniunt in vno genere determinato producibilibus, quū nō cōueniāt nisi in genere substantiæ, qd nō dicit vniū genus producibilem per se, sed oia p se producibilia cōprehēdit: id potentia quæ est horū productiua, non determinatur ad vniū genus p se producibilem, sed ad plura genera, imò ad oia genera producibilia se extēdit. quū, n. oia separata à materia, & oia materialia producat, eo quod & omnis materia corporalis ab eo producat: sequitur quod oia p se producibilia producat: & quia accidentia substantiā consequuntur, ideo & ipsa accidentia quæ secundario producat, producit. Et sic ad oia producibilia se extēdit absolute.

Sed occurrit dubium circa id quod dicitur, quoniam si virtus per media produceret, posset provenire diuersitas ex parte mediarum causarum. Si enim virtus sit ad vnum genus producibilem determinata, quantumcumque per diuersa media operetur, numquam poterit nisi in illud genus, sicut domificator, li-

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

thom. cont. Gent. Q 3 cec

et diuersis vtatur instrumentis, non tamen producit nisi do-
mum. ergo non potest virtus esse ex se ad unum effectum determina-
ta, & tamen diuersos effectus non sub illo contentos producere.

¶ Respondetur, quod non vult dicere Sanctus Thom. virtutem
quae est ex se ad unum effectum determinata, posse propter di-
uersitatem causarum
mediarum in plures
effectus formaliter
distinctos, i ratione
producibilis, ut ad
ipsam virtutem re-
feruntur, sed quod po-
test in plures effectus
formaliter distinctos,
vt in ip'as causas me-
dias referuntur: qui
tamen vt in ipsam
superiorem virtu-
tem referuntur: ma-
terialiter tantum di-
stinguuntur: obie-
cta enim inferiorum
potentiarum, si ad
ipsas inferiores po-
tencias referantur, for-
maliter distinguun-
tur, materialiter au-
tem, si ad superiorē
potentiam referantur,
sicut color & sonus
ad visum & auditum
comparata, formaliter
distinguuntur in
ratione obiecti: vt au-
tem ad sensum com-
munem referuntur,
conueniunt in una
ratione formali obie-
cti, & materialiter
tantum distinguun-
tur. Mens ergo San-
cti Tho. est, quod si ali-
qua virtus immedia-
te producat plura
producibilia forma-
liter distincta secun-
dum rationes producibilis, quae in nulla particulari ratione produ-
cibilis conueniant, illa non determinatur ad aliquod unum
particulare genus producibilium, quia tunc non comparatur
obiecta nisi ad ipsam virtutem: ideo sicut in nulla particulari
ratione producibilis conueniunt, ita ipsa virtus non determinat
sibi unum particulare obiectum producibilis. Si autem age-
ret virtus mediantibus aliis causis plura genera producibilium
formaliter distincta, in nulla particulari ratione producibilis con-
ueniant, ut ad causas medias referuntur: posset nihilominus
illa virtus determinata esse ad unum genus producibilium, ad
quod illa plura materialiter comparantur: & sic licet esse ad unum
effectum determinata formaliter, posset tamen dici aliquo mo-
do producere plura formaliter distincta, in quantum sub suo for-
mali obiecto plura producibilia continerentur, quae in compara-
tione ad causas medias formaliter distinguuntur.

¶ Item, Omnis virtus perfe-
cta ad ea omnia se extendit ad
quae suus per se, & proprius effe-
ctus se extendere potest: sicut
aedificatiua ad omnia se exten-
dit si perfecta sit, quae possunt ra-
tionem habere domus. virtus
autem diuina, est per se causa
essendi, & esse est eius proprius
effectus, vt exsuperadixit patet.
ergo ad omnia illa se extendit
quae rationi entis non repugnat.
si enim in quendam tantum effe-
ctum virtus eius posset, non est
per se causa entis in quantum hu-
iufmodi, sed huius entis: rationi
autem entis repugnat opposi-
tum entis, quod est non ens.

¶ Omnia igitur Deus potest quae
in se rationem non entis non in-
cludunt, haec autem sunt quae con-
tradictionem non implicant.
Relinquitur igitur quod quic-
quid contradictionem non im-
plicat, Deus potest.

¶ 3 Adhuc, Omne agens agit
in quantum actu est, secundum
igitur modum actus uniuscui-
usque agētis est modus suae vir-
tutis in agendo: homo enim ge-
nerat hominem, & ignis ignem:

neque in qua existens in actu, neque in potentia. Includere ra-
tionem non entis primo modo, inuenitur etiam in iis quae con-
tradictionem non implicant. Nam Sortes non existens in rerū
natura, verum est dicere, quod Sortes esse, est non ens: & Sortes
non existens albo est verum dicere, quod Sortes esse album est
non ens: quia videlicet Sortes existens non est. & Sortes albus non
est in natura. Includere autem rationem non entis secundo mo-
do, conuenit tantum iis quae contradictionem implicant: sicut
hoc quod dico hominem esse asinum. Nam neque hoc actu est in na-
tura: quia non inuenitur homo qui sit asinus, neque potest esse
in natura. Cum ergo inquit S. Tho. quod Deus potest facere quic-
quid rationem non entis non includit, intelligitur de non inclu-
sione secundo modo inclusionis opposita: talia autem sunt quae
contradictionem non includunt. Nam quis aliquando huiusmodi
non sunt in actu, propter quod dicitur materialiter & denomi-
natiue includere rationem non entis: non tamen includunt illā
non entis rationem formaliter in sua ratione, cum sint entia in
potentia, quibus videlicet conuenire potest esse in actu.

¶ TERTIO, Deus est actus perfectus, in se omniū pfectiones
habens, igitur sua virtus se extendit ad omnia quaecumque non repu-
gnant rationi eius, quod est esse in actu, hoc autem est solum quod con-
tradictionem implicat, ergo &c. probatur consequentia, quia mo-
dus virtutis in agendo, est secundum modum actus agentis.
¶ Aduertendum, quod cum esse sit actualitas omnis formae & perfe-
ctionis, ac etiam cuiuslibetque participantis rationem entis, nihil repu-
gnat esse actualis existentiae, nisi quod in sua ratione includit ne-
gationem omnis perfectionis, & omnis entis: tale autem est solum
id quod contradictionem implicat: huiusmodi. n. nihil omnino
est, & sic nullo modo continetur sub ente, quare necesse est, vt
sub non ente formaliter contineatur, quod cum esse sit actualitas
entis, non autem non entis, necesse est vt quod contradictionem
implicat, impossibile sit esse, & sic ad esse repugnantia habet,
ideo bene dicit S. Th. quod solum implicans contradictionem,
habet repugnantiam ad id quod esse in actu.

¶ Quartum, quicquid est in potentia entis creati, totum
Deus per suam potentiam actiuam facere potest, sed in potentia entis
creati.

¶ Aduertendum, quod cum deberet inferre S. Tho. quod ius-
tus Dei potest in omnia ad quae ratio entis se extendit, intulit
quod potest in omnia, quae rationi entis non repugnant, quia simul
offendere uoluit ad quae se virtus diuina extendat, & quae ab
eius excludantur causalitate. in hoc enim quod dicitur, uirtu-
tem Dei posse in omnia
quae rationi entis non
repugnant, datur in-
telligi, quod ad omne
ens extenditur: & quod
solum entis rationi
repugnans a Dei ex-
cluditur causalitate:
hoc autem est solum
non ens, quod contra-
dictionem implicat.
¶ Ad euidentiam eor-
um quae hic dicuntur,
considerandum est,
quod includere ratio-
nem non entis, dupli-
citer potest intelli-
gi: uno modo mate-
rialiter & denomi-
natiue, quia videlicet,
de ipso uere dicitur,
quod non est ens in
actu, sicut de Sorte
non existente in
natura uere dicitur,
quod est non ens in
actu. alio modo for-
maliter, & secundum
proprium rationem,
quia uidelicet, non
ens in actu in eius ra-
tione includitur, aut
eius rationem neces-
sario, & inseparabiliter
concomitatur: & sic
dicitur non ens,
quod oino est extra
totum ambitum entis,
in quo ens diuiditur
per actum & poten-
tiam, quod si nihil est,

¶ 4 Amplius, Omni potentia
passiua respondet potentia acti-
ua. potentia enim propter actu
est, sicut materia propter for-
mam. non potest autem ens in
potentia consequi quod sit actu
nisi per virtutem alicuius exis-
tens in actu: ocioua esset igitur
potentia, nisi esset virtus actiua
agētis quae eam in actu reduce-
re possit, quā tamen nihil sit o-
ciosum in rebus natura, & per
hunc modum videmus, quod om-
nia quae sunt in potentia mate-
riae generabilium & corruptibili-
um, possunt reduci in actu
per virtutem actiuam, quae est
in corpore caelesti, quod est
primum principium actiuum
in natura. Sicut autem cor-
pus caeleste est primum agens

neque in qua existens in actu, neque in potentia. Includere ra-
tionem non entis primo modo, inuenitur etiam in iis quae con-
tradictionem non implicant. Nam Sortes non existens in rerū
natura, verum est dicere, quod Sortes esse, est non ens: & Sortes
non existens albo est verum dicere, quod Sortes esse album est
non ens: quia videlicet Sortes existens non est. & Sortes albus non
est in natura. Includere autem rationem non entis secundo mo-
do, conuenit tantum iis quae contradictionem implicant: sicut
hoc quod dico hominem esse asinum. Nam neque hoc actu est in na-
tura: quia non inuenitur homo qui sit asinus, neque potest esse
in natura. Cum ergo inquit S. Tho. quod Deus potest facere quic-
quid rationem non entis non includit, intelligitur de non inclu-
sione secundo modo inclusionis opposita: talia autem sunt quae
contradictionem non includunt. Nam quis aliquando huiusmodi
non sunt in actu, propter quod dicitur materialiter & denomi-
natiue includere rationem non entis: non tamen includunt illā
non entis rationem formaliter in sua ratione, cum sint entia in
potentia, quibus videlicet conuenire potest esse in actu.

¶ TERTIO, Deus est actus perfectus, in se omniū pfectiones
habens, igitur sua virtus se extendit ad omnia quaecumque non repu-
gnant rationi eius, quod est esse in actu, hoc autem est solum quod con-
tradictionem implicat, ergo &c. probatur consequentia, quia mo-
dus virtutis in agendo, est secundum modum actus agentis.
¶ Aduertendum, quod cum esse sit actualitas omnis formae & perfe-
ctionis, ac etiam cuiuslibetque participantis rationem entis, nihil repu-
gnat esse actualis existentiae, nisi quod in sua ratione includit ne-
gationem omnis perfectionis, & omnis entis: tale autem est solum
id quod contradictionem implicat: huiusmodi. n. nihil omnino
est, & sic nullo modo continetur sub ente, quare necesse est, vt
sub non ente formaliter contineatur, quod cum esse sit actualitas
entis, non autem non entis, necesse est vt quod contradictionem
implicat, impossibile sit esse, & sic ad esse repugnantia habet,
ideo bene dicit S. Th. quod solum implicans contradictionem,
habet repugnantiam ad id quod esse in actu.

¶ Quartum, quicquid est in potentia entis creati, totum
Deus per suam potentiam actiuam facere potest, sed in potentia entis
creati.

creati est omne quod non repugnat enti creato, sicut in poten-
tia naturae humanae sunt omnia quae humanam naturam non
tollunt. ergo omne ens creatum deus agere potest. probatur
maior, Omni potentiae passiuae respondet potentia actiua. ergo
potentiae uiuersali, correspondet potentia actiua agentis ui-
uersalis & primi. pro-
batur antecedens, Tu
quia aliis ocioua est
ordinetur ad actum,
ens autem in poten-
tia non possit conse-
qui actum, nisi per
virtutem existentis
in actu. Tum quia vi-
demus omnia quae
sunt in potentia ma-
teriae generabilium
& corruptibilium,
reduci posse in actu,
scilicet in immediate,
aut mediate per vir-
tutem corporis caele-
stis, quod est primum
principium actiuum
materiale, id est, pri-
mum agens inter a-
gentia corporalia.
¶ Circa illam propo-
sitionem, In po-
tentia entis creati est
omne quod non re-
pugnat enti creato:
aduertendum, quod
potentia entis creati
non est accipienda ad
modum potentiae for-
marum naturalium,
quasi sit aliqua entis
in qua potentialiter
sit omne ens crea-
tum, & de qua dica-
tur in actu educi.
constat enim quod
intellectuales, & ma-
teria prima, non edu-
cuntur de potentia materiae, quum producta sint ex nihilo, sed
potentia entis creati dicitur hoc loco potentia logica, quae dicit
possibilitatem predicari cum subiecto, sic enim dicitur materia
in potentia ens creatum, quia ista propositio est possibilis,
Materia est ens creatum: sicut quum dicitur, Sortes potest esse
homo, sensus est, ista propositio est possibilis, Sortes est homo.
Et uiuersaliter potest esse homo, sicut est in potentia humanae
naturae omne, de quo potest formari propositio possibilis, dicen-
do, hoc est homo. & similiter potest esse ens creatum, sicut est in
potentia entis creati, omne, de quo potest formari propositio
possibilis dicendo: hoc est ens creatum. hoc autem est omne
quod enti creato non repugnat, scilicet quod in sua ratione
nihil includit, rationi entis creati repugnans. Duo autem sunt
quae rationi entis creati repugnant, scilicet quod omnino est ex-
tra rationem entis, sicut quod est formaliter non ens, vt quod
contradictionem implicat, & quod est extra rationem creati, li-
cet non sit extra rationem entis, sicut deus: ideo solum ista sub
diuina potentia non cadunt. Ex quibus patet, quod quum su-
perius dictum est, virtutem diuinam se extendere ad omnia illa
quae rationi entis non repugnant, illud intelligendum est de il-
lis, quae non repugnant rationi entis creati. de hoc enim est ser-
mo cum quaeritur, ad quod ens se extendat diuina potentia.

¶ Sed tunc occurrit dubium, quia processus S. Tho. de potentia
passiua non erit ad propositum, si potentia entis creati non dicitur
potentiam passiua, sed potentiam logicam.
Dicitur, quod licet potentia entis creati non sit potentia pas-
siua existens in natura, habet tamen quandam similitudinem
cum potentia passiua, in quantum sicut existens in potentia pas-
siua, potest ab aliquo in actu produci, & sic esse in tali poten-
tia est posse de tali potentia produci: ita quod est in potentia
entis creati quod potest creati: ideo uult Sanctus Thom. proportio-
naliter arguere, quod sicut omni potentiae passiuae in natura o-
portet correspondere potentiam actiuam, & primum agens cor-
porale potest educere in actu quicquid est in tali potentia pas-
siua: ita omni potentiae logicae ad esse creatum oportet corre-
spondere aliquod principium creatiuum: si enim hoc potest ha-

bere esse creatum, necesse est vt sit aliquid potens ipsum creare:
potentia. n. ad esse productum correspondet potentia producti-
ua, sicut & potentiae passiuae potentia actiua correspondet, & sic
necesse est vt in primo & uiuersali agente sit virtus productiua
omnis entis creati, sicut in primo
agente corporeo ē po-
tētia ois alterius rei
corporeae productiua.
¶ QUINTO, nul-
lus effectus potest sub-
trahi diuinā uirtutē
propter dissimilitu-
dinem effectus cum
ipso Deo, eo quod
unumquodque in qua-
tum habet esse, sit et
simile, nec propter ex-
cellentiam effectus,
cum sit Deus supra
omnia i bonitate &
perfectione: nec propter
defectum materiae,
quia scilicet effectus
determinat sibi ma-
teriam in qua Deus
agere non potest, quū
ipse sit causa mate-
riae, ac etiam non requi-
rat materiam tamquam
subiectum ex quo se
producat, quū nullo
praesupposito, se pro-
ducatur in esse, ergo nul-
lus effectus diuinā
uirtutē subtrahitur,
sed simpliciter omnia
potes, quod est eū
esse omnipotentem.
probatur consequen-
tia, quia quod effectus
aliquis non subicit po-
tentiae alicuius agen-
tis, est ex aliqua di-
ctum causarum.
Confirmatur eodem
lib. Genes. 17. Ego
Deus omnipotens, &c. Iob. 42. Scio quia omnia potes, &c. & Lu-
ca 1. Non erit impossibile, &c.

¶ Excluditur quoque error Philosophorum, dicentium unum
tantum effectum a Deo immediate produci, & dicentium cum
non posse aliquid facere nisi ut rerum naturalium cursus se ha-
beret: de quibus Iob 22. Quasi nihil, &c.
¶ Circa praedicta dubitatur, quia S. Tho. 1. Sent. d. 42. q. 2. ar. 2.
vt uelle, quod est id quod in se repugnat rationi non entis, Deus non
possit facere. Ibi. n. tenet, quod quicquid in se non repugnat rationi
entis, uel rationi non entis, Deus facere potest. Si enim potest
facere quicquid rationi entis, aut rationi non entis non repu-
gnat, relinquitur ut quod rationi entis repugnat, facere non pos-
sit. & similiter quod repugnat rationi non entis, ergo non solum
quod repugnat rationi entis, in se formaliter subtrahitur a diu-
na potentia, cuius oppositum dictum est superius.
¶ Item, vt alia contradictio, quia ubi supra, & de Poten. q. 1.
art. 3. dicitur, quod implicans contradictionem, neque rationem en-
tis habet, neque rationem non entis. hic autem dicitur, quod im-
plicans contradictionem, rationem non entis includit.
¶ Ad huius euidentiam, duo sunt aduertenda. Primum est, quod implicans
contradictionem, licet includat simul esse & non esse, quasi implicet affir-
mationem & negationem, tamen neque est simpliciter ens, quia non est in ipso in-
clusum tollit ens; neque simpliciter non ens, quia non est in ipso in-
clusum tollit non ens. Vnde non potest simpliciter & absolute dici hominem esse asinum,
est ens, quum hominem esse asinum, includat hominem non esse rationalem,
quod dicit non ens; neque simpliciter & absolute potest dici, hominem esse asinum
non esse non ens, quum includat hominem esse animal, quod est ens. Secundum est ex
doctr. S. Th. ubi supra, quod ois actio eam actiuae qua aliquid producit,
terminat ad eam: ad non esse autem terminat cum ipsa aliquid destruit.
sed uerū est, quod ad esse terminat primo, ad non esse autem secundario, eo
quod ad non esse non terminat nisi in quantum est productum unum, non comparat
esse alteri; nec obstat de annihilatioe i qua nullum est productum, & tamen
res definit esse, quia res non annihilatur per aliquam actionem, sed quia Deus
desinit ab actiōe qua rei tribuit esse, ut dicitur per. oportet ergo oem
terminum actiōis esse, aut simpliciter ens, si est productum, aut esse simpliciter non
ens, si ipsum esse destruit. quum. n. productum est Sortes, absolute uerū
Thom. cont. Gent. Q 4 est

cap. prac.

Cap. 15. lib. 1. c. 47. & 28.

Cap. 15. lib. 1. c. 47. & 28.

Cap. 15. lib. 1. c. 47. & 28.

q. 5. artic. 3. ad. 2.

est dicere Sortes est. Cum autem est corruptus, est absolute verum dicere, Sortes non est. Ideo quum id quod implicat contra dictionem non possit dici absolute esse, neque absolute non esse, quum & esse & non esse simul includat, non potest huiusmodi esse terminus primarius actionis, neque etiam secundarius.

Hominem enim esse esse finem, quia includit hominem esse rationalem, & hominem non esse rationalem, non potest esse terminus productionis, quia producit aliquid in esse, quum enim oporteat terminum productionis absolute esse ens, siue habere esse, necesse est ut absolute possit dici, homo rationalis est, quum factum est, hominem esse finem, hoc autem factum est, quum hominem esse esse finem non solum includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem: non potest etiam esse terminus corruptionis, quia tunc potest absolute dici, quum sit, hominem esse finem, quum homo non est rationalis: quod etiam falsum est, quum hominem esse finem includat hominem esse rationalem. Similis ratio est, quæcumque affirmatio & negatio inueniatur in eo quod implicat contradictionem, iocirco huiusmodi dicuntur impossibilia simpliciter, quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis, & per consequens habere repugnantiam ad esse actu, & ad non esse actu, eo scilicet modo quo entia quæ prius existunt, dicuntur post corruptionem non esse, oportet enim quod non est isto modo, esse aliquid cui non conuenit esse, sed tamen prius habebat esse, implicans autem contradictionem non est aliquid, sed nihil, & ideo non potest esse non ens, modo expositio. Quod si intererit, implicans contradictionem per se, est nihil, ergo est absolute non ens, cuius oppositum est dictum superius: dicitur quod utique est simpliciter non ens, si non ens dicitur quod nullo modo potest esse in rerum natura: non est autem non ens, si dicitur non ens, quod non est in rerum natura, sed tamen prius erat, sicut terminus corruptionis dicitur non ens: hoc autem secundo modo intellexit S. Tho. quod implicat contradictionem, non esse non ens simpliciter, imo habere repugnantiam ad non ens.

Ex istis facili est responsio ad obiecta. Ad primum enim dicitur, quod S. Thomas tetigit principalem actum & principale obiectum potentie actiue, per illum dans intelligere etiam secundarium: principalis autem actus potentie actiue est dare esse, & principale obiectum est quod accipit esse, ideo dixit a diuina potentia cuius proprius effectus est esse, subtrahi solum id quod repugnat rationi entis, cui scilicet repugnat habere esse actu, per hoc autem dat intelligere, quod etiam quantum ad secundarium actum qui est rem destruere, & quantum ad secundarium obiectum quod est non ens, id solum subtrahitur potentie suæ, quod repugnat rationi non entis, id est, quod non potest esse non ens, quod tamen prius fuerit ens. Sicut enim diuina potentia quantum ad productionem rerum extenditur ad omne quod potest habere esse: ita extenditur quantum ad destructionem, ad omne quod quum sit aliqua natura, potest habere non esse. Non est ergo contradictio, quia hic explicite loquitur S. Tho. de potentia dei quantum ad primum actum & principale, implicite dans intelligere quod ad secundarium actum pertinet. Na quod non potest esse actu, non potest prius existens destruere esse. In primo autem sent. de utroque actu explicite est loquutus.

† Auc. Tracta. 9. Metaph. cap. 4. Aristote. & Auer. 2. Cæli text. 35. & ex pgressu 8. Physic. & 12. Metaph.

diuina scriptura, fide tenendū hoc tradit. Dicitur enim Gen. 17. ex ore Dei: Ego deus omnipotens, ambula coram me, & esto perfectus. & Iob 42. {Scio quia omnia potest,} & Luca primo ex ore angeli, {Non erit impossibile apud Deum omne uerbum.} Per hoc autem emuacuratur quorundam Philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum esse æum tantum, quasi uirtus eius ad illius productionem determinata esset: & quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet: de quibus dicitur Iob 22. {Quasi nihil possit omnipotens, estimabant eum.}

Quod Deus non agit per necessitatem naturæ. Cap. 23.

X hoc autem ostenditur, quod Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium uoluntatis.

1 Omnis enim agentis per necessitatem naturæ, uirtus deter-

minatur ad unum effectum: & inde est, quod omnia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum, non autem voluntaria. Diuina uirtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra ostensum est, Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per uoluntatem.

2 Ahuc, Quicquid non implicat contradictionem, subest diuinæ potentie, ut ostensum est, multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamē si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet præcipue circa numerum, & quantitates, & distantiam stellarum, & aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, & contradictio non implicaretur, multa igitur subsunt diuinæ potentie, quæ in rerum natura non inueniuntur. Quicumque autem eorum quæ potest facere, quadam facit, & quadam non facit, agit per electionem uoluntatis, & non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per uoluntatem.

dixit solum implicans contradictionem repugnare rationi eius quod est esse in actu: in locis autem allegatis accepit non ens secundo modo, ut ex uerbis eius apparet.

Super Cap. 23.



S T R A N S O, diuinam actionem diuinamque potentiam ad omnia possibiliter habere extensionem, restat nunc de modo ipsius actionis diuinæ determinare. Circa hoc autem duo facit San. Tho. Primo enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis: secundo de modo se tenente ex parte rei productæ, cap. 29. Quantum ad primum quatuor facit. Primo ostendit, deum non producere res ex necessitate naturæ: Secundo, non ex necessitate intellectus, cap. 26. Tertio, non ex necessitate uoluntatis, capitulo 27. Quarto non ex necessitate iustitiæ, cap. 28. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum: secundo duo corollaria in duobus cap. sequentibus deducit.

Q U A N T U M ad primum ponitur hæc conclusio. Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium uoluntatis.

Ad cuius euidenciam sciendum, quod aliquid agere de necessitate, est ita esse determinatum ad agendum illud, ut in facultate agentis non sit non agere, sed agere de necessitate naturæ potest dupliciter esse: uno modo ut necessitas naturæ dicat necessariam inclinationem formæ naturalis ad agendum, secundum quod forma naturalis contra formam cognoscibilem distinguitur: & sic agere per necessitatem naturæ est esse determinatum ad agendum secundum inclinationem formæ, per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturæ, & distinguitur contra agere per cognitionem & appetitum eam consequentem. Alio modo ut necessitas naturæ dicat modum naturæ in agendo, & sic agere per necessitatem naturæ est necessarium inclinari ad agendum, sicut natura in suas operationes necessario inclinatur: tunc agere per necessitatem naturæ distinguitur contra agere per libertatem arbitrij. Quomodo sit intelligendum agere per

per necessitatem naturæ, in hac conclusione dubitū est, ex eo. n. quod subiungit, sed per arbitrium uoluntatis, videtur accipi secundo modo, & etiam ex aliquibus rationibus in hoc ca. positis, ex eo uero quod inferius probatur, neque intellectum neque uoluntatem diuinam ad terminatos effectus coartari, videtur primo modo intelligendum. Mihi videtur, considerato processu S. Th. quod sit primo modo accipiendum. Volens. n. ostendere creaturas a Deo non de necessitate productas esse, per omnem modum necessitatis discurrens scilicet quod neque propter necessariam inclinationem substantiæ, & diuinæ naturæ, neque propter necessitatem scientiæ, neque propter necessitatem uoluntatis, expressus autē hoc apparet c. 26. ubi dicit ostensum esse, scilicet in hoc cap. quod diuina potentia ad terminatos effectus non coartatur, ac per hoc quod de necessitate naturæ non agit. Quod autem additur, sed per arbitrium uoluntatis, non obstat, quia per illud non uult aliud habere S. Tho. quam quod agit per uoluntatem: quomodo autem per uoluntatem necessario. san. libere, inferius erit declarandum. Similiter licet in aliquibus rationibus uideatur in ferri quod Deus libere agit, hoc tamen in ferretur ut ulterius concludatur quod per uoluntatem agit, non per naturam, non autem ut ostendatur absolute quod per libertatem agit.

3 Item, Vnumquodque agens hoc modo agit, secundum quod similitudo facti est in ipso, omne enim agens agit sibi simile: omne autem quod est altero, est in eo per modum eius in quo est, quum igitur Deus sit per effectum suam intelligens, ut supra probatum est, oportet quod similitudo effectus sui, sit in eo per modum intelligibilem, igitur per intellectum agit, intellectus autem non agit aliquid effectum nisi mediante uoluntate, cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet agentem ut finis. Deus igitur per uoluntatem agit, non per necessitatem naturæ.

4 Amplius, Secundum Philosophum 9. Metaph. duplex est actio, una quæ manet in agente, & est perfectio ipsius, ut uideri, alia quæ transit in exteriora, & est perfectio facti, sicut comburere in igne. Diuina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente, & sunt quasi perfectio ipsius, huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscendo.

† Cap. 44. 1. lib.

† Tex. 16.

D. 36.

† Cap. 45.

A T T R I T O. Deus est per suam essentiam intelligens, ergo similitudo effectus sui est in ipso secundum modum intelligibilem, ergo per intellectum agit, igitur per uoluntatem, non per necessitatem naturæ, probatur prima consequentia, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Secunda etiam probatur, quia unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso. ultima quodque probatur, quia intellectus non agit aliquid effectum nisi mediante uoluntate.

5 Adhuc, Deum agere propter finem, ex hoc manifestum esse potest, quod uniuersum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum in 12. Metaph. primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum, & uoluntatem: ea enim quæ in intellectu carent, agunt propter finem, sicut in finem ab alio directæ, quod quidem in artificialibus patet, nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittæ, simile autem esse oportet in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinatur, requiritur cognitio ipsius finis, & eius quod est ad finem, & debita proportionis inter utrumque, quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum, & uoluntatem.

6 Præterea, Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit, omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se,

positio uniuersaliter uera & inuenta hoc loco: & probatur a S. Thoma quia omne agens agit sibi simile, ex qua propositione sic uult arguere, in omni agente oportet esse similitudinem & formam rei factæ tamquam principium actionis. sed actio debet ex parte agentis commensurari & proportionari suo principio formali, ergo modus actionis ex parte agentis est secundum modum similitudinis facti in agente.

7 Sed tunc occurrit dubium iuxta secundum sensum, quia non uideretur esse uniuersaliter uera. Nam similitudo rerum corruptibilium in corporibus celestibus habet esse incorruptibile modo, & tamen actio qua a corpore celesti res corruptibilis procedit, non habet modum incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit, quum sit actio transiens, & re facta amplius non sit, aut saltem ad effectus corruptionem corruptatur.

8 Respondetur, quod propositio S. Th. intelligenda est de modo qui natus est facere diuersitatem modi agendi, non autem de omni modo similitudinis facti: hic autem est duplex, scilicet, modus naturalis, & modus intelligibilis, ad quos reducuntur etiam modi qui istos necessario concomitantur ut sic, ideo si talis similitudo habet modum essendi naturalem, modus actionis erit ut naturaliter procedat: si autem habet esse intelligibile, modus actionis est ut intelligibiliter fiat, esse autem corruptibile aut incorruptibile forma, non habet ut sic, uariare modum agendi, quia isti sunt modi formæ ut forma est, ut scilicet subiectum in seipso perficitur: non autem ut perficitur in ordine ad alterum tamquam principium actionis. Ex quibus patet, quod adducta instantia, non est contra mentem S. Thomæ.

9 Quæ sit duplex generis actionis secundum Philosophum 9. Metaph. Diuina actio non est de genere actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia, sed de genere immanentium in agente, ergo & c. patet consequentia,

† 12. tex. c6. 52.

quantia, quia actiones immanentes non sunt nisi actiones cognoscens, & appetens, & per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturae.

¶ Aduerte, quod ex hoc loco apparet, quod superius determinauimus, verum esse, scilicet actionem transiensem proprie loquendo in Deo non esse, licet ibi sit secundum modum significandi.

¶ QUINTO, Deus agit propter finem, ergo per intellectum, & voluntatem, ergo &c. patet antecedens, quia per Philosophum 12. Metaphysicorum text. 2. vniuersum, quod scilicet est effectus Dei, non est a casu, sed ad aliquid bonum ordinatum, consequentia vero probatur, quia primum agens propter finem oportet esse agens per intellectum, & voluntatem. Nam ea quae intellectu caret, agere propter finem directam ab aliquo cognoscente, & finem, & id quod est ad finem, & proportionem inter utrumque, quod est solum intelligentis, patet hoc exemplo sagittae a sagitante directae. De modis & diuersitate appetituum diffusio a S. Th. in prima secundae determinatur, idcirco hic protrahere sermonem non oportet.

¶ SEXTO, Deus est primum agens, ergo est dominus suorum actuum, ergo agit per voluntatem, probatur prima consequentia, quia si non esset suorum actuum dominus, non esset primum agens: qui enim suae actionis non est dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus: quod autem per se agit, prius est eo quod per alium agit, omne enim quod est per alium, reducitur in id quod est per se.

¶ Sciendum hoc loco ex doctrina S. Th. de Potentia, vbi supra, quod agens per naturam, qui scilicet suae actionis non est dominus, mouetur ab alio, quando id quod producit, ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis: vnde licet in diuinis naturaliter producat, non oportet tamen, vt Deus ad eius productionem moueatur ab agente per voluntatem, quia non procedit vt ad finem extrinsecum ordinatum, sed vt omnium finis.

¶ Aduerte etiam, quod ly quasi, accipitur vt est expressiuum veritatis, non autem vt similitudinem importat, necesse est enim vt qui suae actionis non est dominus, ab alio moueatur ad agendum, eo quod non sit in eius potestate agere & non agere, & sic oportet ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

¶ SEPTIMO, primo agenti debetur prima actio, sicut & primo mobili primus motus, sed actio voluntatis est naturaliter prior actione naturae, vt potest perfectior. Nam & apud nos agentia per voluntatem, perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturae, ergo &c.

¶ Sed occurrit hoc loco dubium. Filius enim in diuinis procedit per modum naturae, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis: sed productio Spiritus sancti non est nobilior productione filii, ergo non est vniuersaliter verum quod actio voluntatis sit perfectior actione naturae. Respondetur, quod licet filius procedat per modum naturae, & Spiritus sanctus per modum voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi filius naturaliter ac necessario producat, Spiritus sanctus autem voluntarie & libere, ita enim producit naturaliter Spiritus sanctus si

cut filius, sed quia filius procedit processionem non praerigente aliam processionem qui est modus naturae, Spiritus sanctus autem procedit processionem quae aliam processionem praesupponit, qui est modus voluntatis.

¶ Sed non videtur hae responsio tollere difficultatem, imo magis augere. Si enim tam filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedunt, creatura autem libere, & per voluntatem, sequitur quod productio creaturae est nobilior productione diuinorum personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturae. Respondetur, negando consequentiam. Quum enim inquit S. Th. quod actio voluntatis siue agentis per voluntatem, est nobilior actione naturae, intelligitur quod vtique terminatur ad aliquid extrinsecum, vt videtur exponere S. Th. Potentia, quae 3. artic. 15. quando autem actio naturae terminatur ad id quod est intrinsecum essentiae, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturae est nobilior actione voluntatis, sic autem est in proposito, productio enim diuinorum personarum, terminatur ad id quod est intra diuinam essentiam, productio autem creaturarum, terminatur ad aliquid extrinsecum. Vnde obieccio non est contra mentem Sancti Thomae.

¶ OCTAuo, virtus diuina est suprema in omnibus entibus, ergo agit in omnes res per voluntatem, probatur consequentia, quia videmus vbi actio naturae & voluntatis coniunguntur, quod superior est virtus quae agit per voluntatem, ea quae agit per naturam, & utitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, anima vegetabilis, quae agit per necessitatem naturae.

¶ Sed occurrit dubium, quia S. Thom. de Potentia quae 2. artic. 3. ad 6. inquit, quod in diuersis quidem, actio voluntatis actionem naturae praecedit, intelligitur vbi per actionem naturae producit aliquid ordinatum ad finem, quod dico propter id quod superius est dictum de productione filii in diuinis, sed in vno & eodem, actio naturae praecedit actionem voluntatis, eo quod natura intelligitur vt principium quo res subsistit, voluntas vero vt vltimum quo ad finem ordinatur, ergo non est verum, quod virtus agens per intellectum, in eodem vtatur ea quae agit per naturam sicut instrumento, vt dictum est in ratione: non enim actio instrumenti praecedat actionem principalis agentis, cum non agat instrumentum nisi motum a principali agente, & sic oportet prius intelligere agentem principale mouere instrumentum, quam ipsum instrumentum agat.

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

rei, quod vero hic dicitur, intelligitur quantum ad extrinsecum, & sic nulla est contradiccio.

¶ NONO. Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam, sicut agens vniuersale ad agens particulare, ergo primum agens est agens per voluntatem, probatur antecedens, quia obiectum voluntatis est bonum secundum ad solutam rationem boni, obiectum autem naturae est hoc bonum particulare quod est eius perfectio, agens autem omne, agit secundum quod ad bonum tendit, cum finis moueat agentem: consequentia vero probatur, quia agens particulare comparatur ad agens vniuersale, sicut id quod posterius est & sicut instrumentum.

¶ Aduertendum, quod voluntas, & natura, dupliciter comparari possunt. Vno modo secundum rationes suas absolutas, alio modo secundum particulares rationes unius voluntatis & huius naturae. Vtroque modo verum est quod hic dicitur, scilicet, obiectum voluntatis, esse bonum absolute, naturae vero hoc bonum. Sicut enim, & visus & huiusmodi visus obiectum formale est color, ita voluntatis & huius voluntatis, obiectum est bonum absolute, & similiter naturae, & huius naturae obiectum, esse bonum quod est ipsius naturae perfectio.

¶ C O N F I R M A T V R conclusio auctoritate Psalmi 134. Oia quae cunq; voluit &c. & ad Ephe. primo. Qui operatur omnia &c. Et Hilarium in lib. de Synodo. Omnibus creaturis substantia &c. & infra, Talia enim cuncta &c. Remouetur quoque ex praedictis error dicentium Deum agere de necessitate naturae.

¶ Attendendum, quod ista opinio videtur esse Aristoteli. & Commentariis 8. Physicorum text. & commento 6. vsque ad 10. vbi aternitate motus probant ex eo, quod primus motor non potest incipere mouere, quum prius omnino non moueret, & Com. 3.6. vbi ostendunt, primum motorem non moueri per accidens, quia tunc posset non moueri, & consequenter non mouere, & sic contingeret aliquando nihil moueri, quod ipsi reputant impossibile. Videtur etiam esse opinio Auicennae 9. Metaphysicorum cap. 4.

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

altilsimam existentem causam, est sapientem esse.

¶ SECUNDO, Deus agit per voluntatem, ergo secundum rationem sui intellectus agit, ergo &c. probatur prima consequentia, quia cum omne agens agat sibi simile, necesse est, vt vnum quodque agat secundum quod habet similitudinem sui effectus, in quolibet autem agente voluntario in quantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus, quod probatur, quia si esset in ipso solum secundum naturae dispositionem, non ageret nisi vno, quia ratio naturalis vnius, est tantum vna.

¶ Aduertendum, quod similitudo effectus, potest in vno, & eodem esse secundum dispositionem naturae, & secundum apprehensionem intellectus, sicut cum pictor aut statuaris suuipius imaginem format, sed si agat ex similitudine secundum naturae dispositionem, ager tantum vno modo, si non adit impedimentum, sicut cum generat filium, producit ipsum similem sibi quantum potest, & semper eiusdem conditionis, nisi aliunde proveniat diuersitas, quia vt inquit S. Th. ratio naturalis in agente est tantum vna, & non plures: vnius enim rei est vna ratio, & vna natura. Si autem agat ex similitudine existente in apprehensione, non determinatur ad vnum, quia potest de seipso plures formare conceptus, puta conceptum, & idoli capituli sui duntaxat, & conceptum manuum & conceptum pedum, & sic potest producere aliquid simile sibi sicut caput, & aliquid simile sicut

manus, & aliquid sicut pedes. Sic ergo cum natura diuina sit vna, & vnum esse simplicissimum habeat, & omnia in ipso absque aliqua distinctione vnum sint, & vnum esse, vnamque dispositionem habeant, si ageret secundum dispositionem suae naturae, ageret tantum rem vnius rationis, & sibi similem secundum rationem diuinam naturae, id est, ageret tantum diuinam naturam, sicut omnia in ipso sunt diuina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus secundum quam de seipso plures ideas format, secundum quas res possunt diuinam naturam imitari, ideo plura diuersarum rationum producit, & non determinatur ad vnum. Res ergo in Deo habent similitudinem & secundum esse naturae diuinae, & secundum esse apprehensum, & ideo producuntur in esse, prout per apprehensionem intellectus diuini talis similitudo ab aliis existentibus in natura diuina separatur & distinguitur, propter hoc assumit Sanctus Thomas quod non est in Deo similitudo effectus solum secundum naturae scilicet, diuinam dispositionem. Hoc est fundamentum rationis huius.

¶ TERTIO, Res a Deo productae ordinem adinuicem habent, & non casualem, & sic Deus eas produxit ordinatas, ergo Deus eas secundum suam sapientiam produxit, probatur consequentia,

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ Respondetur, quod propositio Sancti Thomae intelligenda est quantum ad ea quae sunt extra rem. Vt enim dicitur de Potentia, vbi supra ad 4. natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, & per consequens quantum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiacere voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura muscularum & neruorum, subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur de Potentia quae 2. intelligendum est quantum ad ea quae sunt intima rei, quod

¶ art. 24

¶ Cap. 23

Quod Deus per suam sapientiam agit. Cap. 24.

X hoc autem apparet, quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

¶ Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione mouetur, bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis, Deus autem est agens per voluntatem, vt ostensum est, quum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquatur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

¶ Item, Omne agens agit sibi simile, vnde oportet quod secundum hoc agat vnumquodque agens, secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, in quantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem, si enim solum secundum naturae dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non

¶ Rimum corollarium ex praecedenti conclusione dependens, est, Deus effectus suos per suam sapientiam producit.

¶ PROBATVR, Primo, Deus agit per voluntatem, ergo per apprehensionem intellectus, ergo per suam sapientiam: patet prima consequentia, quia voluntas ex aliqua apprehensione mouetur ad agendum, in Deo autem non est alia apprehensio quam intellectualis: secunda etiam patet, quia nihil intelligit nisi intelligendo se, quem intelligere, vt potest,

¶ Cap. 2.

sequentia, quia sapientis est ordinare, secundum Philosophum, cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis, & habitudinis ordinatorum, & ad inuicem, & ad aliud aliud, quod est finis cognitionis aut huiusmodi proportionis & habitudines aliquorum ad inuicem, est intelligens, & iudicare de ali-

† Cap. 7. huius lib.

quibus per causam altissimam est sapientia. ¶ Aduertendum, quod cum aliqua inter se habent ordinem, & ordo ipsorum ad inuicem est propter ordinem eorum ad aliud quod aliud tanquam ad finem, tunc iudicium proportionis, ipsorum inter se fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur, tunc enim iudicabitur inter se conuenientem habere proportionem, quod iudicabitur sic ordinata esse, ut sint fini conuenientia, & quia finis est prima causarum, ideo qui considerat finem, & in rebus ordinem ponit qui sit fini conueniens, dicitur sapiens, eo quod sapientia sit considerate altissimam causam, simpliciter quidem altissimam, sit sit simpliciter sapiens, altissimam autem in genere, si sit sapiens in genere, per hoc bene dicitur S. Th. q. sapientis est ordinare, quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum, & ad inuicem, & ad finem, & per consequens de ipsis iudicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causarum, quod sapientis est.

† Idem. p. p. q. 25. art. 3. & 4.

† Cap. 16.

¶ Qualiter Deus omnipotens, dicatur quaedam non posse. Cap. 25.

¶ X præmissis autem accipi potest, quod quicquid Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. 1. Ostensum est enim supra. in Deo esse potentiam actiuam, potentiam vero passiuam in Deo non esse, ut supra in primo libro ostensum est, secundum autem utramque potentiam dicimur posse, illa igitur Deus non potest quæ posse potest passiuæ sunt. Quæ autem huiusmodi sunt, inuestigandum est. Primo quidem igitur potentia actiua est ad agere, potentia autem passiuæ ad esse, unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subiecta, quum igitur in Deo potentia passiuæ non sit, quicquid ad suum esse non pertinet, Deus non potest: non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

¶ QVARTO, Comparantur omnes res ad Deum sicut artificia ad artificem, sed artificem secundum ordinem suæ sapientia artificia in esse producit, ergo &c. probatur maior, quia res a Deo productæ per voluntatem, non sunt de genere agibilibus sicut actus virtutum qui remanent in operante, sed de genere factibilibus quæ trahuntur in exteriori materia, ratio autem factibilibus est ars secundum Philosophum. ¶ Confirmatio conclusio in Psal. 103. Oia in sapientia fecisti. Et Prouer. 3. Dñs, sapientia, &c. Excluditur quoque error dicitur, oia ex simplici diuina uoluntate dependere absque aliqua ratione.

6. Ethic. c. 5.

¶ X præmissis deducitur, Deum quæuis omnipotentem esse, quædam non posse. Ex eo enim quod ostensum est in ipso non esse passiuam potentiam, sequitur ipsum non posse ea quæ sunt potentie passiuæ, ut esse posse quod ad eum pertinet. non enim potest esse corpus aut aliquid huiusmodi, non etiam potest mutari, non deficere & corrumpi, non defatigari, aut obliuisci, non unci, aut uoluntati pati, non ponere aut irasci aut tristiari. Ex eo uero, quod ostensum est, in ipso esse potentiam actiuam, obiectum autem potentie actiuæ est ens factum, sequitur quod non potest quod est contra rationem entis in quantum est ens, aut contra rationem facti in quantum est factum. nulla enim potentia potest, ubi deficit ratio sui obiecti. propter defectum entis, non potest facere ut idem simul sit & non sit, quod opposita simul sunt in eodem secundum idem, quod rei desit aliqd suorum principiorum essentialium, ut quod homo non habeat animam, quod genus non sit predicabile de specie, quod linea ducta a centro ad circumferentiam non sint æquales, quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus relictis, quod præteritum non sit præteritum, & similia quæ rationi entis repugnant, propter defectum uero entis facti non potest facere Deum, aut aliquid sibi æquale, aut quicquid sine ipso considerat, omnia enim hæc sunt contra rationem facti. Ex eo etiam quod ostensum est, quod per uoluntatem agit, sequitur quod non potest facere quæ non esse, aut non esse bonum uel peccatum: similiter peccare non potest. Ex eo uero quod ostensum est Dei uoluntatem non esse mutabilem, sequitur, quod non potest facere id quod est a se uoluitum, non impleri. Notat tamé S. Th. quod hoc non potest, alio modo accipi-

tur quod in nullo deficere potest.

4. Præterea, Defectus omnis secundum priuationem aliquam est: priuationis autem subiectum potentia materix est. nullo igitur modo potest deficere.

5. Adhuc, Quum fatigatio sit per defectum uirtutis, obliuio autem per defectum scientia, patet quod neque fatigari neque obliuisci potest.

6. Amplius, Neque uinci neque uolentiam pati, hæc enim non sunt nisi eius quod natum est moueri. Similiter autem neque ponere potest, neque irasci aut tristiari, quum hæc omnia imperfectionem, & passionem, & defectum sonent.

7. Rursus, Quia potentia actiua obiectum, & effectus est ens factum, nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut uisus non uidet, deficere visibili in actu, oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis in quantum est ens, vel facti entis in quantum est factum. Quæ autem sint huiusmodi, inquirendum est. Primo quidem igitur contra rationem entis est, quod entis rationem tollit, tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum eius, vel partium ipsius, oppositum autem entis est non ens, hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum, & idem esse, & non esse, quod est contradictoria esse simul.

8. Adhuc, Contradictio in contrariis, & priuatiue oppositis includitur, sequitur enim quod si est album & nigrum, quod sit album & non album, & si est uidens & cæcū, quod sit uidens & non uidens, unde eiusdem rationis est, quod Deus non potest facere opposita simul inesse eidem, secundum idem.

9. Amplius, Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei, si igitur Deus non potest facere rem simul esse, & non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente, sicut quod homo non habeat animam.

a præmissis. Illa enim nec uelle nec facere simpliciter potest, huiusmodi autem uelle & facere potest absolute, non autem supposita uoluntate de opposito. Unde cum dicitur, Deus non potest facere contraria iis quæ disposuit facere, intelligendum est compositè, implicando .i. dispositionem diuinæ uoluntatis de opposito, non autem diuisim, ut scilicet respiciunt potentiam, & uoluntatem diuinam absolute. Similiter, quia ostensum est quod agit per scientiam, ideo non potest facere quæ se futurum non præcuiuit, aut dimiserit quod præcuiuit se futurum, intelligendo tamen non absolute, sed sub conditione vel suppositione.

¶ Circa præterita, dubium non dissimulandum occurrit. Nam constat, quod præteritio est accidens per accidens rei, sed omni nem rem potest Deus facere absque eo quod sibi per accidens conuenit, ergo rem quæ præterit, potest Deus facere absque præteritione, ergo licet non possit facere præteritum non esse præteritum, potest tamen rem quæ præterit, facere absque præteritione, & sic potest facere, Adam non fuisse.

¶ Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquid per comparationem ad naturam rei absolute consideratam, habeat rationem accidentis per accidens, nihil tamen prohibet, ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari, ut illi per se conueniens, sicut licet congregare uisum per accidens se habeat ad formam absolute consideratam, comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine ut sit per se, eo quod ratione nigredinis ingreditur. Sic licet rei temporali, absolute consideratæ per accidens conueniat habitudo ad hoc uel illud tempus, eo quod ratio eius abstracta ab omni tempore differetia, præter enim ratione hominis est, quod hoc uel illo tempore, cum natura absolute considerata abstracta ab omni differentia temporis, tamen si consideretur natura ut existens in actu temporaliter necessario, mensuratur aliqua temporis differentia in omni esse res temporalis nisi tempore esset eius existentia, mensurata, ideo res ut habens esse actu temporaliter, non potest ab habitu ad tempus separari, cum talis habitu esse actuali

lib. 1. c. 13.

rei temporalis in quantum temporalis est, formaliter ingrediatur. Sicut autem rem actu nunc existentem ut sic, concomitatur necessario habitudo ad tempus præterens, ut non possit non existere pro tempore præterenti in quo est, alioquin simul esset & non esset, quæuis rem nunc existentem Deus facere possit, in tempore sequenti non esse, & potuerit facere ut non esset, ita re quæ fuit, puta Adam, quæuis absolute Deus facere potuerit ut nunquam esset, si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentia, non potest a præteritione se parare, quod nominat habitu ad tempus nobis præteritum, sicut, & cum erat in tempore nobis præterenti, in quantum huiusmodi, non poterat eam a presentitate quæ est habitu do ad tempus præterens, separare: ideo bene inquit S. Thom. in littera, quod eiusdem necessitatis est aliquid esse dum est, & aliquid fuisse, dum fuit.

† Cap. 80.

† 1. lib. c. 95.

† Cap. 82. 1. lib.

† Cap. 83.

† Cap. 23. & 24.

autem uelle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in diuina uoluntate necessitas esse possit, nam quod necesse est esse, impossibile est non esse, & quod impossibile est esse, necesse est non esse: patet autem ex hoc, quod non potest Deus facere se non esse, uel non esse bonum aut beatum, quia de necessitate uult se esse, bonum esse & beatum, ut in 1. libr. ostensum est. 16. Item, Ostensum est supra quod Deus non potest uelle aliquid malum, unde patet quod Deus peccare non potest.

17. Similiter, Ostensum est supra quod Dei uoluntas non potest esse mutabilis, sic igitur non potest facere id quod est a se uoluitum, non impleri. Sciendum tamé quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis, nam præmissa Deus simpliciter, nec uelle nec facere potest, huiusmodi autem Deus quidem facere uelle potest, si eius uoluntas uel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur præsupposita uoluntate de opposito, nam uoluntas diuina respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi esse suppositione, ut in primo libro ostensum est. Et ideo omnes istæ loquutiones, Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere, & quæcūque similiter dicuntur, intelliguntur compositæ: sic enim implicat suppositionem diuinæ uoluntatis de opposito. Si autem intelligantur diuise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam, & uoluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per uoluntatem, ita & per intellectum, & scientiam, ut ostensum est: patet igitur ratione non potest facere quæ se futurum præcuiuit, quia non potest facere quæ facere non uult, aut dimittere quæ uult. Eodem modo conceditur, & negatur ueniat Adam ut præteritum est, tamen ipsi Adam, secundum se considerato, per accidens conuenit. ergo ab ipso separari potest. Dicitur, quod licet omne per accidens absolute ab eo cui per accidens conuenit, possit separari, non potest tamen separari pro illa mensura pro qua inest: sic enim simul esset, & non esset in re. Quia ergo præteritio in omni tempore post illud tempus in quo uerum erat dicere Adam est, inest ipsi Adam, quia

11. Hinc etiam patet, quod Deus non potest facere, quod præteritum non fuerit, nam hoc etiā contradictionem includit, eiusdem namque necessitatis est aliquid esse, dum est, & aliquid fuisse, dum fuit.

12. Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, in quantum huiusmodi, quæ est Deus facere non potest, nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet, quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet.

13. Eadem etiam ratione non potest Deus facere aliquid æquale sibi, nam id cuius esse ab alio non dependet, prius est in essendo, & in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

14. Similiter etiam, Deus facere non potest quod aliquid conferuetur in esse sine ipso, nam conseruatio esse uisui cuiusque dependet a causa sua, unde oportet, quod effectus: si igitur res aliqua possit esse quæ a Deo non conseruaretur in esse, non esset effectus eius.

15. Rursus, quia ipse est per uoluntatem agens, illa non potest facere quæ non potest uelle. Quæ

quia prateritio est de ratione eius de quo aliquando verum fuit dicere hoc est, in quantum huiusmodi, aliquando enim verum fuisse, Sortes currit, & Sortem cucurrisse, nullum tempus est in quo prateritio ab Adam possit separari, licet ista, Adam non fuit, rationibus terminorum precise consideratis, sit possibilis.

A 44. vsq; ad 71. & 72 vsque ad 88

† Cap. 22.

Cap. 25. & 24. huius.

† Cap. 49. 1. lib.

De his quæ ad cognitionem & voluntatem diuinam pertinent (satis dictum est in Primo.) De aliis vero hic tactis, in diuersis locis huius operis particula riter tractatur, propterea, de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de vnoquoque suo loco.

Super Cap. 26.

Dostquam ostendit S. Thom. qd Deus nõ agit per necessitate naturæ, sed per voluntatem & sapientiam suam, vltimus ostendit, quod neque per necessitatem intellectus operetur: & ponit hanc conclusionem, Scientia Dei vel eius intellectus nullis effectuum limitibus coartatur.

Pro cuius declaratione notandum est, quod non loquitur San. Thom. hoc loco de scientia Dei & intellectu, vt speculatiue simpliciter sumuntur, sed vt sumuntur practice, aut simpliciter, aut secundum quid. Dicitur autem hoc modo scientia alius coartari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, nõ autem omnes, & illos ad quos se extendit de necessitate causarum suo modo, ad hunc sensum intelligit S. Tho. quod diuina scientia, & diuinus intellectus non coartatur aut limitatur ad determinatos effectus, quia non solum aliqua producibilia, & aliquos modos producibilium Deus suo intellectu suaque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia, & omnes modos rerum producibilium. ideo non necessitatur ad hos effectus producendos, & non alios, quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatos, & non ad alios se extendat.

PROBATVR. Primo. Diuina potentia ad aliquos effectus non limitatur, ergo nec diuinus intellectus. patet consequentia, quia Deus suam essentiam cognoscendo comprehendit omnia alia, quæ a Deo produci possunt, in quo omnia huiusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtutis continentur in causa.

At attendendum autem, qd antecedens huius rationis intelligentum est, de potentia Dei absolute & secundum se considerata, sic non potest in omne quod participare potest rationem entis facti, & ideo non limitatur ad aliquem numerum factibilium. Si autem consideretur, secundum qd exequitur imperium voluntatis & directionem scientiæ, quo modo dicitur potentia Dei ordinaria, sic est ad determinatos effectus limitata. ordinariæ. n. Deus sua sapientia quos effectus producere velit.

Secundo. Diuina essentia est infinita, ergo excedit omnia alia in infinitum, ergo & intellectus, probatur prima consequentia, quia infinitum quilibet additione finitorum facta, adequari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant, omnia autem alia prater Deum, sunt finita secundum essentiam, quum sint ad genus & speciem limitata. Secunda etiam probatur, quia diuinus in-

tellectus diuinam essentiam perfecte cognoscit.

Aduertendum, qd quum infinitas diuinæ essentia sit infinitas secundum perfectionem, omnia autem alia, etiam si numero essent infinita, finitæ perfectionis sint, eo quod essentiam ad genus & species habeant limitatam: ideo essentia diuina in infinitum excedit omnia creata, & plurimò aliorum ratio productiua esse potest. ex quo sequitur, quod intellectus diuinus qd cognoscit perfecte diuinam essentiam, & p consequens cognoscit ipsa infinitis modis participari posse a creaturis, omnem finitatem effectuum sua cognitione transcendit, & sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ita qd alios ab illis non cognoscit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Aduerte, qd Textus fere omnes habent, Etiam si numero finita existant, quod si ita habet, sensus est quod infinitum excedit quantalibet finita, scilicet secundum essentiam, posito qd illa sint etiam secundum numerum finita, quia videlicet, si essent numero infinita, habentia se per additione perfectionis vni ad alterum, bene posset infinitum aliquod æquari a finitum secundum essentiam, sed puto veriorum textum habere, infinita. Nam infinitum secundum finitatem, & perfectionem (quo modo diuina

essentia est infinita) excedit quantalibet finita secundum essentiam, etiam dato qd sint numero infinita, vt exposuimus. Similiter qd nos in conclusione exposuimus, intellectum cognitione sua transcendere oportere finitatem effectuum, textus fere omnes habent infinitatem, quod si ita habet, intelligendum est de infinitate materialibus: verum tamen, puto dicendum esse finitatem, eo qd magis ad propositum sit, quum concludendum sit, intellectum diuinum non limitari ad finitos effectus.

TERTIO. Diuinus intellectus infinitorum est cognitor, ergo eius causalitas ad finitos effectus non coartatur. patet consequentia, quia Deus per sui intellectus scientiæ res producit in se.

At attendendum, qd hoc loco loquitur S. Thom. de scientia, ut habet rationem causæ directiue operationis, est autem directiua ut se extendit ad producibilia secundum modum quod produci bilia sunt. ideo idem est dicere, intellectus diuinus cognoscit tantum finita producibilia, & diuinus intellectus causare potest suo modo tantum finitos effectus: unum enim concomitatur alterum. Similiter se sequuntur, intellectum diuinum cognoscere in finitos effectus producibiles, & posse causare infinitos effectus, propter hoc volens ostendere S. Thom. quod non limitatur ad determinatos effectus, concludit, quod eius causalitas ad finitos effectus non coartatur.

QUARTO. Si esset limitata causalitas diuini intellectus ad determinatos effectus, quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum, que producuntur in esse, hoc autem esse non potest, quum Deus intelligat etiam que nec sunt, nec erunt, ne fuerunt: & supple causalitas intellectus tantum se extendat, quantum se extendit cognitio eius de producibilibus, vt produci bilia sunt, ergo &c.

QUINTO. Genus subiectum diuinæ artis & scientiæ, est ens. l. factum: igitur diuinus intellectus se extendit ad omnia secundum

secundum suam causalitatem, quibus ratio entis nõ repugnat. ergo ad omnia factibilia se extendit, ergo &c. probatur anteced. quia Deus per suum intellectum est vniuersale principium entis: vniuersale autem obiectum supple, debet vniuersali principio correspondere. Prima etiam consequentia probatur, quia quælibet ars se extendit ad omnia, quæ conueniunt sub suo genere subiecto. Secunda etiam patet, quia omnia factibilia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.

CONFIRMATVR conclusio per Psalmistam dicentem, Psal. 146. Magnus dominus, & magna virtus eius, & sapientia eius non est numerus. Sic non clauditur quoque ex his error dicentium, quoniam ex hoc, qd Deus intelligit seipsum, sicut ab ipso talis rerum dispositio de necessitate. Notat postremo, qd licet diuinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur, quantum scilicet, est ex ipso intellectu: ipse tamen Deus statuit sibi determinatos effectus, quos p suam sapientiam ordinare producat, iuxta illud Sap. 11. Omnia in numero, &c.

Occurrit autem hoc loco dubium, quomodo, si diuinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus, potest Deus sibi certum numerum producibilium statuere. Actus enim intellectus quo iudicat aliquid esse producendum, præcedit actum voluntatis, quo Deus vult hoc producere, quia voluntas non fertur nisi in cognitum, ergo non potest voluntas diuina aliquos determinatos effectus velle, nisi illos prius ordine rationis intellectus apprehendat vt producendos, ergo factum est, qd Deus statuit sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus, aut oportet querere aliquid aliud, quod intellectum ad determinatos effectus limitet: non apparet autem quid illud sit.

Respondetur, quod non obstat indeterminatio & illimitatio intellectus, adhuc Deus statuit sibi determinatos effectus quos producat, & hoc per libertatem sue voluntatis, licet enim actus intellectus de re, & modo producibili, præcedat actum voluntatis, vt sic, secundum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis, hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primo enim domicator excogitat domum & modum ipsius, vt est producibilis, iudicatque bonum esse vt producat: Dein de per voluntatem eligit domum producere. Tertio, cognoscit intellectus ipsam debere produci, & dirigit per artem ipsam

† Cap. 11.

† lib. 66.

† Cap. 21.

† Cap. 24.

† Cap. 21.

† Cap. 24.

† Cap. 21.

† lib. 66.

4 Amplius, Si diuini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coartaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse, hoc autem esse non potest: (quum supra ostensum sit,) qd Deus intelligit etiam quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. nõ igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ.

5 Præterea, Diuina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificatas, quælibet autem ars se extendit ad omnia, quæ possunt contineri sub genere subiecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domos, genus autem subiectum diuinæ artis est ens, quum ipse per suum intellectum sit vniuersale principium entis, vt supra ostensum est, igitur intellectus diuinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, sua causalitate extendit: huiusmodi vero omnia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri: nõ

producat aliquid nisi volendo. Ea quæ circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in 1. lib. Cap. 81. sunt explicata: ideo non est hic vltius immorandum.

Super Cap. 28.

Vum ostensum sit, non inueniri necessitatem ex parte voluntatis absolute in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione, etiam iustitiae necessitatem non esse. ponuntur autem tres conclusiones, quarum prima est, Deus non produxit rerum vniuersitatem ex debito iustitiae, quo aliquid creaturum debeatur. Pro cuius declaratione sciendum, quod debitum obligationem quandam importat in ordine ad alterum, dicitur enim quæ

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

productionem. Simili modo, imaginari possumus in Deo, quod primo diuinus intellectus omnia producibilia, & omnes modos producibilium cognoscit, & iudicat bonum esse aliquos producere: Deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere, & non alios. Tertio loco, intellectus cognoscit

ita hos effectus debere produci, quod nõ alios. Et sic patet, qd nõ oportet ponere aliquid aliud prater diuinam voluntatē, quod scientiam diuinam practicā ad determinatos effectus limitet: & qd factum est, actum intellectus quo iudicat aliquid debere produci, siue quod producat, præcedere actum voluntatis, imo sequitur voluntatis actionem, & determinationem.

Quod diuina voluntas ad determinatos effectus non coartatur. Cap. 27.

Xhis etiam ostenditur, quod nec eius voluntas per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

1 Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet, obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, vt patet ex supradictis, voluntas igitur ad quælibet, se nata est extendere, quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur diuinus intellectus ad certos effectus non coartetur, vt ostensum est, relinquitur quod nec diuina voluntas determinatos effectus, de necessitate producat.

2 Præterea, Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo (ostensum est autem supra, quod Deus erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta) non igitur ex necessitate diuinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

Qualiter in rerum productione debitum iustitiae inuenitur. Cap. 28.

Stendere autem ex prædictis oportet, quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit.

producit aliquid nisi volendo. Ea quæ circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in 1. lib. Cap. 81. sunt explicata: ideo non est hic vltius immorandum.

Super Cap. 28.

Vum ostensum sit, non inueniri necessitatem ex parte voluntatis absolute in rerum productione, restat ostendendum in ista rerum productione, etiam iustitiae necessitatem non esse. ponuntur autem tres conclusiones, quarum prima est, Deus non produxit rerum vniuersitatem ex debito iustitiae, quo aliquid creaturum debeatur. Pro cuius declaratione sciendum, quod debitum obligationem quandam importat in ordine ad alterum, dicitur enim quæ

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debitum

debito alicuius, quia est illi quantum ad aliquid obligatus, dicitur autem alicui ex debito iustitiae aliquid facere, quando tenetur illud facere, si iustus esse debet, & illud non faciendo, iniustus esse. Unde, si Deus produxisset res ex debito iustitiae, ita eas iuste produxisset, quod non producendo fuisset iniustus, quia autem tenemus, quod si etiam res non produxisset non propter hoc fuisset iniustus, ita non potuit abque iustitia non producere, ideo ponitur conclusio, quod non ex debito & obligatione iustitiae eas produxit.

Cap. 3.

1 Iustitia enim secundum Philosophum in 5. Ethic. ad alterum est cui debitum reddit, nihil autem vniuersali rerum productioni praesupponitur, cui aliquid debeat, ipsa igitur vniuersalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit.

2 Item, Quum iustitiae actus, sit reddere vnicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur: sicut in rebus humanis patet. aliquis enim laborando meretur suum effici, quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae: sed per creationem res creata primo incipit habere aliquid suum, ergo &c. probatur maior, quia cum iustitiae sic reddere vnicuique quod suum est, actum iustitiae oportet, ut praecedat actum quo aliquid suum alicuius efficitur, ut in rebus humanis appareat.

3 Praeterea, Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc, quod alicuius aliquid dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet. sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo. Dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget. Omnis homo proximo, propter eum, a quo bona cuncta susceperit. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra dictis manifeste apparet. Ergo igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

4 Amplius, In quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud, illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum quod autem agit ex debito iustitiae, non agit propter seipsum tantum. agit enim propter illud cui debet. Deus igitur quod sit prima causa, & primum agens res in esse produxit non ex debito iustitiae.

Hinc est, quod ad Roma. 1. 1. dicitur, Quis prior dedit illi, & retribuatur ei? Quoniam ex ipso, & pro ipso, & in ipso sunt omnia, & Iob. 41. Quis ante dedit illi, ut reddam ei? Omnia enim, quae sub caelo sunt, mea, sunt.

aliter ex debito iustitiae tenetur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito iustitiae reddere, quia eius illo deposito non indigeat, ergo quamuis Deus non indigeat, cum multa accipiat a creaturis, ut sunt sacrificia & oblationes &c. videtur ex debito iustitiae teneri creaturam.

Respondetur primo, quod Deus nihil accipit a creatura quod non sit ipsius Dei, & non ipsi debeat, est enim causa, de bitum autem iustitiae in redditione aut compensatione est, quod acceptum est, consistit in accipiendo ab alio id quod illi debet, & non recipiens, ideo quamuis Deus aliquid recipiat a creaturis, non propter hoc ex debito iustitiae illis obligaretur, prius enim dedit quam recipiat. Dicitur secundum quod dupliciter potest aliquis teneri ad alicuius redditionem, vno modo, ratione ipsius rei absolute tantum, quia videlicet, habet rem alienam. Alio modo, ratione rei, acceptae per modum cuiusdam beneficii, cui debetur recompenratio. Primo modo non attenditur aliqua indigentia in recipiente. Secundo autem modo attenditur quadam indigentia: ex beneficio enim aliqua utilitas reportatur. S. Th. ergo loquitur hic de debito secundo modo, non autem primo modo, ut patet ex processu rationis, ubi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu Dei: in omnibus enim istis apparet quod vnus ab altero aliquid beneficium recipit, cui debetur recompenratio. Depositi autem redditione pertinet ad debitum primo modo, ideo non est conueniens instantia contra intentum rationis. Nam de primo modo debiti, satis constat, quod Deus rem alienam non retinet.

5 Adhuc, Deus voluntate sua res in esse produxit, ut supra ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vniti esse, quod velis alia a se produci. huius enim con-

ditionalis antecedens est necessarium: non autem consequens. ostensum est enim in primo libro, quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse: non autem ex necessitate vult alia, igitur non ex necessitate debetur diuinae bonitati creaturarum productio. 6 Amplius. Ostensum est, quod Deus produxit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque ex necessitate voluntatis, neque ex iustitia. nullo igitur modo necessitatis, diuinae bonitati est debitum, quod res in esse producantur. Potest tamen dici esse sibi debitum, per modum cuiusdam condecientiae. Iustitia autem proprie dicta, debitum necessitatis requirit. quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae qua Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali debito iustitiae quod suae bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipitur: large tamen iustitia accepta potest dici in creatione rerum iustitia, in quantum diuinam condecet bonitatem. Si vero diuinam dispositionem consideremus: quomodo Deus disposuit suo intellectu & voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate diuinae dispositionis procedit. non enim potest esse, quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat: alia eius dispositio, vel esset mutabilis, vel infirma.

Aduerte, quod iustitia proprie dicta respicit redditionem debiti ex necessitate, id est, eius quod alicui ex necessitate iuris debetur. iustitia autem communiter dicta se extendit ad redditionem debiti, quomodocumque aliquid alicui debeat, siue, inquam, ex necessitate, siue ex quadam decencia: & hoc secundo modo inuenitur iustitia in rerum creatione, quia redditur diuinae bonitati quod est sibi debitum, secundum quadam con-

st prius eo quod est propter aliud. Confirmatur conclusio. Roman. 11. Quis prior &c. & Iob. 41. Quis ante dedit &c. Excluditur autem per eam error dicentium, quod Deus non potest facere nisi quod facit.

Secunda conclusio est. Non produxit Deus creaturas ex debito bonitatis diuinae absolute sumptae, quae est causa per modum finis, quasi scilicet, obliget suae bonitati creaturas producere, ita quod si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suae, probatur primo. Aut hoc esset, quia aliquid ordinaretur ad ipsam tanquam scilicet, de bens in ipsam referre, quod ab ipsa accipit, sicut debitum est benefactori, quod ei de beneficijs agatur gratia: & ideo oporteret res creari, ut diuinae bonitati debitum redderetur pro beneficio. Aut, quia esset ei debitum secundum se & ex necessitate, tanquam ad eius perfectionem requisitum. Non primum, quia nihil preexistit creationi quod ob beneficium deceptum aliquid debeat: non etiam secundum, quia diuina bonitas nullo ex superioribus indiget ad sui perfectionem. ergo &c.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

Cap. 3.

nientiam & decenciam. Decens enim est, ut summa bonitas in creaturarum productione communicetur & manifestetur, quia bonum sit simpliciter diffusum. hunc modum iustitiae vocat S. Thomas condecenciam diuinae bonitatis.

Terria conclusio. Rerum productio ex necessitate diuinae dispositionis procedit. Probatur, quia non potest esse, quod Deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum non faciat, alioquin eius dispositio aut mutabilis esset, aut infirma & debilis. Notat autem Sanctus Thomas, quod licet hic sit debitum, ut impleatur diuina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, quia per scientiam, & voluntatem se disposuit producturam.

Qualiter in productione alicuius creaturae, potest debitum iustitiae inueniri in comparatione posterioris ad priorem. Cap. 29.

I autem alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inueniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis diuinis effectibus producendis debitum non inuenitur in posteriorum vero productione inuenitur debitum, ordine tamen diuerso. nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse: posteriora ex prioribus debitum trahunt. debitum enim est, ut postis causis habeant actiones per quas producant effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse: tunc e conuerso, priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinarum debitum est praecedere ad hoc, quod sanitas consequatur.

Quaeritur, quomodo inuenitur in rerum productione aliquo modo debitum iustitiae, secundo, quomodo inuenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta. Quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse: posteriora ex prioribus debitum trahunt. debitum enim est, ut postis causis habeant actiones per quas producant effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse: tunc e conuerso, priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinarum debitum est praecedere ad hoc, quod sanitas consequatur.

Quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse: posteriora ex prioribus debitum trahunt. debitum enim est, ut postis causis habeant actiones per quas producant effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse: tunc e conuerso, priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinarum debitum est praecedere ad hoc, quod sanitas consequatur.

In primis diuinis effectibus, producendis non inuenitur debitum, sed bene in posteriorum productione, & intelligitur de posterioribus secundum naturam. Primam partem relinquunt probatam ex praecedentibus, secundam vero probat, declarando & inducendo. Notat ergo, quod debitum necessitatis semper sumitur ab eo, quod est prius secundum naturam, sed tamen id quod est prius secundum naturam, aliquando est etiam prius secundum esse, & tunc posteriora ex prioribus in esse debitum trahunt. debitum enim, ut postis causis sint actiones quibus effectus producantur.

Cap. 3.

Super Cap. 29.

Super Cap. 29.

Lib. 1. c. 13. 26. & ult.

Reb. h. Err. h. cap. 18. p. 10 ante.

Aug. de uerap. Sec. 13.

Cap. 3.

producant, aliquando vero est posterius secundum esse, & tunc priora secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam, sicut debitum est medicinam praecedere, ad hoc ut sanitas sequatur. Ex his autem patet, quod duplex in rerum productione inuenitur debitum, vnum scilicet ex posteriori in esse aliud vero, ex priori in esse.

D. 920.

D. 431. & 1065.

D. 324.

D. 219.

Quantum ad primam debitum, notat Sanctus Thomas primo, quod necessitas que est a posteriori in esse, licet priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed conditionata: ut est dicimus, si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse. Notat secundo ex praedictis, quod secundum hanc necessitatem conditionatam, debitum in creaturarum productione triplex inuenitur in partibus, quae ad vniuersi perfectioem pertinent, scilicet ex tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, ex vna creatura ad aliam, & in vnaque que creatura ex suis partibus, & proprietatibus & accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem. Si enim tale vniuersum fieri debuit, debitum fuit vt elementa fierent, & si animalia, & plantas Deus esse voluit, debitum fuit vt caelestia corpora faceret. Similiter, si voluit hominem facere, debitum fuit vt in eo animam, & corpus coniungeret. Notat tertio, quod si diligenter considerentur illi modi debiti, & necessitates, Deus non dicitur debitor creaturae, sed suae dispositioni implenda.

Quantum ad secundam debitum, dicitur quinquaginta. Primum est, quod necessitas productionis, quae sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitas absoluta. Secundum est, quod quantum ad causam efficientem non inuenitur ista necessitas in prima rerum creatione, quia solus Deus

Vtrobique autem hoc commune existit, quod debitum siue necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. necessitas autem quae est a posteriori in esse: licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: vt si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum inuenitur tripliciter, Primo modo, vt sumatur conditionatum debitum a tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, quae ad perfectionem requiritur vniuersi. si enim tale vniuersum fieri Deus voluit, debitum fuit vt solem, & aquam faceret, & huiusmodi, sine quibus vniuersum esse non potest.

Secundo, vt sumatur conditionis debitum ex vna creatura ad aliam: vt si animalia, & plantas Deus esse voluit, debitum fuit vt caelestia corpora faceret hic, ex quibus conseruantur. & si hominem esse voluit, oportuit facere plantas, & animalia, & alia huiusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum: quamuis haec, & illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio, vt in vnaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus, & proprietatibus, & accidentibus ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut supposito, quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit vt animam & corpus in eo coniungeret, & sensus, & alia huiusmodi adiuumenta, tam intrinseca, quam extrinseca ei praereter: in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implenda. Inuenitur autem & alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute: quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus, & ex causis efficientibus, siue mouentibus: sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, (vt supra ostensum est.) Ipse autem non ex necessitate naturae, sed voluntate operatur, creando, (vt supra ostensum est) ea vero quae voluntate sunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini, vt ea sint, per quae peruenitur ad finem: sed quantum ad causas formales, vel materiales nihil prohibet, etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inueniri. ex hoc enim, quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida, aut frigida esse: & ex hoc, quod aliqua superficies producta est triangularis figura, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est, secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem, vel formalem. Vnde secundum hanc, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione, vbi iam creatura efficiens inuenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur. Sic igitur ex praedictis debiti rationibus, inuenitur, & quantum ad rerum creationem, & quantum ad eorum propagationem: & ideo Deus dicitur iuste, & rationaliter omnia condidisse, & gubernare.

Sic igitur, per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet, qui diuinam potentiam limitantes dicebant, Deum non posse facere nisi quae facit: quia sic facere debet: & eorum qui dicunt, quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione, vel quae reuda in rebus, vel assignanda.

Est ibi causa efficiens, ipse autem non necessitate natura, sed voluntate operatur, quae autem voluntate sunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex finis suppositione. Tertium est, quod in prima rerum creatione, nihil prohibet ex causis materialibus, & formalibus inueniri debitum & necessitatem.

Quantum est, quod ista necessitas est, secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem: & ideo secundum ipsum, Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit, quia videlicet, ista necessitas non est ex eo quod Deus debeat aliquid creaturam. sed quia ex ipsa causa materiali aut formali, necesse est aliquid sequi. Quin tum est, quod in rerum propagatione, vbi creatura est efficiens, inueniri potest necessitas ex causa efficiente, patet enim, quod ex motu solis, necessario corpora immutantur: ex his concluditur propositum, quod scilicet, inuenitur debitum iustitiae naturalis, id est, secundum quod naturae aliquid debetur, & quantum ad rerum creationem, & quantum ad propagationem, secundum quod posteriora ad priora, secundum naturam comparantur. Ex quo etiam corollari sequitur, Deum iuste & rationaliter omnia condidisse & gubernare. Per hoc autem excluditur etiam dicentium, Deum non posse facere nisi quae facit, & dicentium, omnia secula diuinam voluntatem mouent, ipsas tamen productis secundum exigentiam naturae vniuersi cuiusque, & secundum quod vniuersi naturae debetur, & hoc est Deum iuste & rationaliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Aduertendum, quod Deus, licet non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouentem, ipsas tamen productis secundum exigentiam naturae vniuersi cuiusque, & secundum quod vniuersi naturae debetur, & hoc est Deum iuste & rationaliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Aduertendum, quod Deus, licet non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouentem, ipsas tamen productis secundum exigentiam naturae vniuersi cuiusque, & secundum quod vniuersi naturae debetur, & hoc est Deum iuste & rationaliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Aduertendum, quod Deus, licet non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouentem, ipsas tamen productis secundum exigentiam naturae vniuersi cuiusque, & secundum quod vniuersi naturae debetur, & hoc est Deum iuste & rationaliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Aduertendum, quod Deus, licet non producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouentem, ipsas tamen productis secundum exigentiam naturae vniuersi cuiusque, & secundum quod vniuersi naturae debetur, & hoc est Deum iuste & rationaliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Super

Super Cap. 30.



Secundo loco ostendit S. Tho. quomodo licet omnia ex diuina voluntate dependeant, quae necessitatem non habent, nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta a rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingencia esse. Circa hoc autem duo facit. Primo enim probat quaedam in rebus creatis esse, quae simpliciter & absolute necesse est esse: Secundo declarat, quomodo ista necessitas in rebus inueniatur.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

Cap. 30.



Icet autem omnia ex Dei voluntate dependeant, sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione: non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur: vt sit necessarium nos fateri omnia contingencia esse: quod posset alicui videri ex hoc, quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: quum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt.

Sunt enim quaedam in rebus creatis, quae simpliciter & absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse: quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae, vt in earum natura sit potentia ad non esse: quod quidem contingit ex hoc, quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illa igitur res in quibus non est materia: vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur simpliciter & absolute necesse est esse.

Si autem dicatur, quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt: & sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse.

Manifestum est, hoc non sequi. dicuntur enim res creatae a Deo, eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est, nisi secundum potentiam agentis. sic igitur & rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed creatori inest potentia, vt eis deesse, vel eis desinat esse in futuro: quum non ex necessitate naturae agar ad rerum productionem, sed ex voluntate, vt ostensum est.

Item. Ex quo res creatae, ex diuina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse, quales Deus eas esse voluit: per hoc autem quod dicitur, Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem: non tollitur quin voluerit aliquas res esse, quae de necessitate sunt, & aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diuersitas ordinata. nihil igitur prohibet res quaedam diuina voluntate productas, necessarias esse.

esse, hoc est, quia intendit aliquod esse, cum quo praecedens esse stare non potest. ideo quod aliquid in seipso habeat, vt possit ab aliquo agente non esse, non potest provenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiua alterius esse, & quia omne esse est ab aliqua forma. ideo necesse est, vt in ipso sit potentia receptiua alterius forma, vbi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se, vnde tollit non esse. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Si quis autem diceret falsum esse huius rationis antecedens, quia ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, omnia autem creaturae sunt ex nihilo. Respondet Sanctus Thomas, quod hoc non tollit veritatem antecedentis, quia sicut res non sunt ex nihilo, nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse, scilicet omnino, quod est nihil, sed creatori inest potentia vt eis desinat esse, aut desinat esse in futuro.

Secundo. Res procedunt in esse ex diuina voluntate, ergo tales sunt, quales Deus eas esse voluit. ergo ex eo quod res a Deo producantur per voluntatem, non per necessitatem naturae, non tollitur quin voluerit aliquas de necessitate esse, & aliquas contingenter, vt sit in rebus diuersitas ordinata. ergo &c. Tertio. Necesse est simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati, cum non repugnet alicui necessarium esse quod suae necessitatis causam habeat, vt conclusiones demonstrationum. ergo &c. probatur consequentia, quia ad diuinam perfectionem pertinet, quod rebus creatis suam similitudinem indiderit: nisi quantum ad illa quae repugnant ei, quod est esse creatum. agentis enim perfecti est producere sibi simile: quantum possibile est. esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati. nihil enim prohibet alicuius esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet: sicut conclusiones demonstrationum. nihil igitur prohibet quaedam res sic esse productas a Deo, vt tamen eas esse sit necesse simpliciter: immo hoc diuinam perfectionem attestatur.

Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo, quod per se ipsum est existens, scilicet Deo: tanto magis propinquum est ad non esse. quanto autem aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. quae autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non esse. illa igitur quae sunt Deo propinquissima, & per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit ordo rerum completus, vt in eis non sit potentia ad non esse. talia autem sunt necessaria absolute: sic igitur aliqua creatura de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque, quod si rerum creatarum vniuersitas consideretur, prout sunt a primo principio, inueniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principij: nisi necessitate suppositionis, (vt dictum est.) Si vero comparantur ad principia proxima, Thom. cont. Gent. R. 2. bbi

sibi simile quantum potest. Responderetur, quod per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria, sed de congruentia, & non repugnantia ad creationem, quia decens est, vt Deus qui est agens perfectum, producat sibi simile quantum ad modos entis vniuersales, qui sunt contingens & necessarium.

inueniuntur necessitatem habere absolutam. nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci: quibus tamen positus, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius, necessitatem absolutam habet propter hoc, quod iam ex contrariis est compositum: quamuis ipsum ex contrariis componi, non fuisse necessarium absolute.

Similiter autem, quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem eis sic statutus, aiquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet. Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est. Nam, quia sine suis essentialibus principijs quae sunt materia & forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit) absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principijs, secundum quod sunt, essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus.

Vno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt, & quia materia, secundum id quod est, est ens in potentia: quod autem potest esse, potest etiam & non esse: ex ordine materij necessario res aliqua corruptibilis existit: sicut animal quod ex contrariis compositum est: quia eius materia contrariorum est susceptiva. Forma autem secundum id quod est, actus est: & per eam res actu existit: unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit, vel quia res illa sunt formae non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantijs separatis. Vel quia formae rerum sua perfectione adaequant totam potentiam materij: vt sic non remaneat potentia ad aliam formam: & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementum non attingit materiam, secundum totum eius posse, cum non sit susceptiva formae elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis. materia vero nisi attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum nullius, idem autem subiectum oportet esse contrarium, & medium omnium, quae sunt ex commixtione extrinsecorum, ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus caelestibus.

Secundo modo, necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simpliciter esse, sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum & humorum in se habere, & ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale, & mortale & haec est forma eius.

Tercio modo, inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiae & formae, sicut necesse est ex materia feram duram esse & ex forma hominem esse disciplinam susceptivum.

Circa illam propositionem positam in primo modo necessitatis scilicet, quod potest esse, potest etiam non esse, intelligendum, quod cum vnus rei non possit esse nisi vnicum esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequens sit sub non esse illius: materia enim ignis cum suscipit formam & esse aeris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aeris: & ideo verum est, quod omne quod habet in se aliquid quod sit susceptivum alterius formae & alterius esse, potest non esse, illi non suscipere aliud esse, hoc cuius erat pars, amplius non erit, unde hic est sensus illius propositionis. Omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam suscipiendi esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi de esse substantiali intelligendum etiam est de esse accidentali, est enim vniuersaliter

Primo, inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliqua res sunt necessario corruptibiles ex materia conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliqua vero incorruptibiles necessario sunt ex forma, quia actus sunt formae non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per se in virtute essendi, vt est in substantijs separatis, aut forma adaequat totam capacitatem materiae, vt sic non remanet potentia ad aliam formam: vt est in corporibus caelestibus, in quibus vero forma non complet totam materij potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementum non attingit materiam, secundum totum eius posse, cum non sit susceptiva formae elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis. materia vero nisi attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum nullius, idem autem subiectum oportet esse contrarium, & medium omnium, quae sunt ex commixtione extrinsecorum, ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus caelestibus.

Secundo modo, necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simpliciter esse, sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum & humorum in se habere, & ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale, & mortale & haec est forma eius.

Tercio modo, inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiae & formae, sicut necesse est ex materia feram duram esse & ex forma hominem esse disciplinam susceptivum.

Circa illam propositionem positam in primo modo necessitatis scilicet, quod potest esse, potest etiam non esse, intelligendum, quod cum vnus rei non possit esse nisi vnicum esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequens sit sub non esse illius: materia enim ignis cum suscipit formam & esse aeris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aeris: & ideo verum est, quod omne quod habet in se aliquid quod sit susceptivum alterius formae & alterius esse, potest non esse, illi non suscipere aliud esse, hoc cuius erat pars, amplius non erit, unde hic est sensus illius propositionis. Omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam suscipiendi esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi de esse substantiali intelligendum etiam est de esse accidentali, est enim vniuersaliter

Primo, inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliqua res sunt necessario corruptibiles ex materia conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliqua vero incorruptibiles necessario sunt ex forma, quia actus sunt formae non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per se in virtute essendi, vt est in substantijs separatis, aut forma adaequat totam capacitatem materiae, vt sic non remanet potentia ad aliam formam: vt est in corporibus caelestibus, in quibus vero forma non complet totam materij potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementum non attingit materiam, secundum totum eius posse, cum non sit susceptiva formae elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis. materia vero nisi attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum nullius, idem autem subiectum oportet esse contrarium, & medium omnium, quae sunt ex commixtione extrinsecorum, ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus caelestibus.

Secundo modo, necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simpliciter esse, sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorum & humorum in se habere, & ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale, & mortale & haec est forma eius.

Tercio modo, inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiae & formae, sicut necesse est ex materia feram duram esse & ex forma hominem esse disciplinam susceptivum.

Circa illam propositionem positam in primo modo necessitatis scilicet, quod potest esse, potest etiam non esse, intelligendum, quod cum vnus rei non possit esse nisi vnicum esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequens sit sub non esse illius: materia enim ignis cum suscipit formam & esse aeris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aeris: & ideo verum est, quod omne quod habet in se aliquid quod sit susceptivum alterius formae & alterius esse, potest non esse, illi non suscipere aliud esse, hoc cuius erat pars, amplius non erit, unde hic est sensus illius propositionis. Omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam suscipiendi esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi de esse substantiali intelligendum etiam est de esse accidentali, est enim vniuersaliter

verum, quod omne quod habet potentiam suscipiendi esse corruptibile, potest etiam non esse quantum ad non esse compositum illi esse quod suscipit: quod non potest esse nigrum, potest non esse album, & sic de alijs.

Aduertendum etiam, cum dicitur de substantijs separatis, quod semper sunt in virtute essendi, in rebus autem corruptibilibus, quod virtus essendi consequitur victoriam formae supra materiam, & virtus semper essendi intelligitur in substantijs separatis essendi, vt est in substantijs separatis, aut forma adaequat totam capacitatem materiae, vt sic non remanet potentia ad aliam formam: vt est in corporibus caelestibus, in quibus vero forma non complet totam materij potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementum non attingit materiam, secundum totum eius posse, cum non sit susceptiva formae elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis. materia vero nisi attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum nullius, idem autem subiectum oportet esse contrarium, & medium omnium, quae sunt ex commixtione extrinsecorum, ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus caelestibus.

Circa illam etiam propositionem, materia elementorum non sit susceptiva formae vnus elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis, aduertendum, quod dupplicem habere sensum potest: vnus est, quod vnus contrarium sit ratio materiae suscipiendi aliud, & hic sensus non est verus, nec hic intentus, non enim caliditas est materij ratio recipiendi frigiditatem, cum ipsa expellat. Alius sensus est, quod materia non est susceptiva forme vnus elementum, nisi sit sub forma contraria, quia cum forma elementum habeat aliquo modo contrarium, & eadem sit materia contrarium, illa materia quae non habet in se contrarium formae elementum, non est susceptiva illius formae: sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiva, & hic sensus est verus, & hic intentus. Impugnatur non per illum modum

quod loquendi hoc loco, non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiae suscipiendi formae elementum.

Circa exemplum positum in secundo modo necessitatis, aduertendum dicitur, quod forma hominis est animal rationale mortale, & quod haec forma habet partes: quod non loquitur de ipsa anima intellectiva quae est forma physica & naturalis, sed de diffinitione quae est forma secundum rationem & considerationem logicam. haec enim habet partes, & ideo necesse est, vt quaelibet eius pars homini conueniat.

Primo ostenditur, quod talis necessitas inuenitur in rebus ex causis agentibus, & dicitur tria. Primum est, quod quantum ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis, quam habet ex principijs formae libus, & quod in genere actionum immanentium, est necessitas quo ad ipsas actiones, ex forma, non per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: & cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. in genere autem actionum transcendentium ex forma agentis se quis necessitas actionis quo ad virtutem agendi, necesse est, nisi ignis est calidus, vt habeat virtutem calefaciendi, non autem fequitur necessitas ipsius actionis in se, quia agens impediri potest ne agat. nec refert quantum ad propositum, verum agens sit vnus tm sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad vnā actionem agenda congregari. Secundum est, quod in effectu est necessitas ex causa agente, & coeurrente simul patientis dispoſitione, vt. sicut in passo potentia ad recipiendum, & in agere victoria supra passum vt possit ipsum transmutare, & tunc sequitur necessitas aut violentiae, si talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem passi, sicut est lapis pronici sursum: aut naturalis ordinis, si non fuerit, contra naturalem inclinationem, vt est motu celi, sicut in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus, sicut in generatione elementorum.

Secundo ostenditur, quod modo ex principijs essentialibus inuenitur necessitas in rebus. Et duo dicitur. Primum est, quod id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principijs, quae sunt materia & forma, res esse non possunt. Secundum est, quod ex his principijs tripliciter inuenitur necessitas absoluta in rebus.

Primo, inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliqua res sunt necessario corruptibiles ex materia conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliqua vero incorruptibiles necessario sunt ex forma, quia actus sunt formae non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per se in virtute essendi, vt est in substantijs separatis, aut forma adaequat totam capacitatem materiae, vt sic non remanet potentia ad aliam formam: vt est in corporibus caelestibus, in quibus vero forma non complet totam materij potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae supra materiam: vt patet in elementis & elementatis. Nam forma elementum non attingit materiam, secundum totum eius posse, cum non sit susceptiva formae elementum nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis. materia vero nisi attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum nullius, idem autem subiectum oportet esse contrarium, & medium omnium, quae sunt ex commixtione extrinsecorum, ideo omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt: quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus caelestibus.

idem autem subiectum oportet esse contrarium, & mediorum omnium; quae sunt ex commixtione extremorum vnua manifestum est; quod omnia quae, vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur: sicut formae quae non subsistunt, sed esse earum est per hoc, quod insunt materiae.

Alio modo, ex principijs essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingit huiusmodi principia in aliquibus non simpliciter esse. quia enim materia propria hominis est corpus commixtum, & complexio naturae, & organizationem: necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum, & humorum, & organorum principium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale, & mortale, & haec est natura, vel forma hominis: necessarium est ipsum, & animal rationale esse.

Tercio vero, est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium, ad proprietates consequentes materiam, & formam: sicut necesse est ferram, quia ex ferro est, duram esse, & hominem disciplinae percipibilem esse. Necessitas vero agentis consideratur, & quantum ad ipsum agere, & quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio, similis est necessitati accidentis, quam habet ex principijs formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita & actio ex necessitate formae per quam agens est actu, sic enim agit vt actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione, quae in ipso agente manet, sicut intelligere & velle: & in actione quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum, si sensus

quod loquendi hoc loco, non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiae suscipiendi formae elementum.

Circa exemplum positum in secundo modo necessitatis, aduertendum dicitur, quod forma hominis est animal rationale mortale, & quod haec forma habet partes: quod non loquitur de ipsa anima intellectiva quae est forma physica & naturalis, sed de diffinitione quae est forma secundum rationem & considerationem logicam. haec enim habet partes, & ideo necesse est, vt quaelibet eius pars homini conueniat.

Primo ostenditur, quod talis necessitas inuenitur in rebus ex causis agentibus, & dicitur tria. Primum est, quod quantum ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis, quam habet ex principijs formae libus, & quod in genere actionum immanentium, est necessitas quo ad ipsas actiones, ex forma, non per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: & cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere. in genere autem actionum transcendentium ex forma agentis se quis necessitas actionis quo ad virtutem agendi, necesse est, nisi ignis est calidus, vt habeat virtutem calefaciendi, non autem fequitur necessitas ipsius actionis in se, quia agens impediri potest ne agat. nec refert quantum ad propositum, verum agens sit vnus tm sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad vnā actionem agenda congregari. Secundum est, quod in effectu est necessitas ex causa agente, & coeurrente simul patientis dispoſitione, vt. sicut in passo potentia ad recipiendum, & in agere victoria supra passum vt possit ipsum transmutare, & tunc sequitur necessitas aut violentiae, si talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem passi, sicut est lapis pronici sursum: aut naturalis ordinis, si non fuerit, contra naturalem inclinationem, vt est motu celi, sicut in alteratione corporum inferiorum a corporibus caelestibus, sicut in generatione elementorum.

Secundo ostenditur, quod modo ex principijs essentialibus inuenitur necessitas in rebus. Et duo dicitur. Primum est, quod id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principijs, quae sunt materia & forma, res esse non possunt. Secundum est, quod ex his principijs tripliciter inuenitur necessitas absoluta in rebus.

Forma enim inducenda per generationem non est contraria materiae primae, quae est generacionis subiectum; licet sit contraria formae abiiciende, non enim materia sub forma contraria existens est generacionis subiectum. Tertium est, quod si talis dispositio agentis & patientis, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute in agente & patiente, erit necessitas absoluta in causa agente ad productionem talis effectus, sicut in iis quae agunt ex necessitate & semper. Si autem non fuerit absoluta necessaria, sed possibilis remoueri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis, vtriusque debet ad agendum, sicut in iis quae non agunt semper, sed in maiori parte.

Circa exemplum positum, in primo modo huius necessitatis, scilicet quod necesse est intellectum existentem in actu, per speciem intelligibilem intelligere, dubitatur, quia hoc dato, sequitur quod intellectus omnia simul intelligat quorum species in formatur, cuius oppositum ostensum est in primo.

Circa etiam id quod positum est in secundo dicto, scilicet, quod materia sub forma contraria existens, non est generacionis subiectum, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dici superius, ubi dicebatur, materiam non esse susceptiuam formae vnius elementi nisi per hoc, quod subiicitur alteri parti contrarietatis.

Ad primum horum responderetur, quod intelligitur de intellectu existente in actu completo, secundum speciem intelligibilem, est autem complete in actu per intentionem voluntatis, applicantis intellectum ad intelligendum secundum illam speciem, remota autem dicta intentione, non est complete in actu, ideo intellectus sic est complete in actu, necesse est intelligat, nisi vtriusque sit defectus in vtriusque sensitiuis interioribus, quibus indiget intellectus ad intelligendum. non enim requiritur aliqua dispositio ex parte intelligibilis, secundum quod in se est, dum autem est in actu incompleto, non est necesse ipsum intelligere. vnde negatur consequentia, quia intellectus non omnibus speciebus simul complete informatur.

Ad secundum dicitur, quod nulla est contradictio, hic enim loquitur S. Thomas de aggregato ex materia & forma contraria, certum est enim, quod forma quae per generationem inducitur, non habet pro subiecto & susceptiuo materiam & formam contrariam, superius autem loquitur de ipsa materia sola, quam necesse est habere formam contrariam, antequam aliam formam suscipiat, si debet esse susceptiuam formae vnius elementi, quauis in receptione formae illius elementi abiiciatur ab ea forma contraria.

Quarto ostendit, quomodo sit necessitas in rebus in causa finali. Et duo dicit, primum est, quod prout finis est

num in intentione agentis, eodem modo est necessitas ex fine & ex agente, eo quod agens in tantum agat, in quantum finem intendit, tam in agentibus naturalibus quam in voluntariis. Secundum est, quod ex fine, prout est posterius in esse, sumitur necessitas non absoluta, sed conditionaria.

Ad euidenciam primi dicti, considerandum est, quod finis secundum quod est in intentione agentis, se habet sicut dispositio agentis, eo quod moueat ad agendum, & ideo agens commentatur actiones suas fini, sicut & forma per quam agit, in agentibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud est, quam inclinatio formae naturalis ad ipsum finem, quae inclinatio nihil realiter est aliud quam ipsa forma, cum quodam respectu & ordine ad aliud, & ideo eadem necessitas in rebus naturalibus, est ex forma agentis, & ex fine prout est in intentione agentis. Si enim est absolute necessitas ad actionem, aut ad effectum ex forma agentis, est etiam ex fine sic accepto. Si autem facta aliqua suppositione, est necessitas ex parte agentis, est etiam necessitas eodem modo ex fine, sed in agentibus voluntariis intentio finis dupliciter dicitur, scilicet, ipsa apprehensio, qua iudicatur aliquid esse bonum & conueniens; & ideo esse propter ipsum aliquid agendum; et inclinatio quae est actus voluntatis, consequens iam apprehensionem, & quia haec habent rationem vnius forme totalis agentis voluntarij, per quam effectum producit, sicut agens naturale secundum conditionem formae naturalis agit, ideo etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine, & ex ipso agente. si enim ex ipsa apprehensione & inclinatione voluntatis sequitur effectus de necessitate, similiter & ex ipso fine est necessitas. si autem non sequitur ex necessitate effectus a tali apprehensione, neque etiam a fine. Similiter si ipsa apprehensio & inclinatio est necessaria, effectus consequens erit absolute ex ipso fine necessarius. nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarij, quam ipsa apprehensio finis & inclinatio voluntatis ad ipsum. Propter hoc bene dixit S. Thomas absque limitatione, quod accepto fine, prout est primum in intentione, eodem modo est necessitas ex fine, & ex agente: quia videlicet, vniuersaliter verum est, tam in agentibus voluntariis quam necessariis.

Alio vero modo, est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse. Et haec necessitas non est absoluta, sed conditionata: sicut dicimus, necesse fore vt ferra sit ferrea, si debet habere ferrae opus.

Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno. Caps. 31.

¶ X pramissis autem restat ostendere, quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

Si enim vniuersaliter creaturam vel quacumque vnam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitate istam habeat ex se, vel ex alio.

sicut agens naturale secundum conditionem formae naturalis agit, ideo etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine, & ex ipso agente. si enim ex ipsa apprehensione & inclinatione voluntatis sequitur effectus de necessitate, similiter & ex ipso fine est necessitas. si autem non sequitur ex necessitate effectus a tali apprehensione, neque etiam a fine. Similiter si ipsa apprehensio & inclinatio est necessaria, effectus consequens erit absolute ex ipso fine necessarius. nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarij, quam ipsa apprehensio finis & inclinatio voluntatis ad ipsum. Propter hoc bene dixit S. Thomas absque limitatione, quod accepto fine, prout est primum in intentione, eodem modo est necessitas ex fine, & ex agente: quia videlicet, vniuersaliter verum est, tam in agentibus voluntariis quam necessariis.

Super Cap. 31. ¶ Ostquam determinauit Sanctus Thomas de necessitate productionis creaturae secundum se, nunc de necessitate ipsius, quantum ad durationem aeternam determinat. Circa quod tria facit. Primum enim ostendit,

ostendit, non esse necessarium creaturas ab aeterno fuisse. Secundo, soluit rationes, huiusmodi necessitatem probantes. Tertio ostendit, quod nec etiam rationes quibus ostenditur mundum non esse aeternum, necessario concludunt. Quantum ad primum, probatur quod non est necessarium creaturas ab aeterno fuisse.

Cap. 15.

Sed aduertendum, quod non refert hoc loco, vtrum aliquid possit ab aeterno produci, necne. Suppositio enim, quod creaturae sint productae, probatur hic, quod non de necessitate sunt ab aeterno productae, quicquid sit de possibilitate productionis aeternae.

Cap. 23.

PROBATVR ergo primo sic. Non est necesse creaturam esse absolute, ergo nec necesse est ipsam ab aeterno esse, probatur antecedens. Creatura non habet necessitatem essendi ex se, nec ab alio, ergo &c. probatur prima pars antecedentis, quia si haberet ex se, necessitatem essendi, haberet ex se, quod enim necesse est esse, impossibile est non esse, & per consequens quod ex se necesse est esse, ex se impossibile est, vt sit non ens, hoc autem ostensum est supra falsum esse. Secunda etiam probatur, quia non habet hanc necessitatem a causa agente, quae est Deus, cum ostensum sit, quod Deus non necessario agit nec a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conseruatio vitae sine cibo: vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem diuina voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, (vt in primo ostensum est.) quae quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse: nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter, (qua omnia supra ostensa sunt.) non est igitur creaturam esse absolute necessarium: nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

Cap. 27.

Secundo. Deus voluntarie producit creaturas: & eas non vult necessario, ergo non necessario eas producit, ergo &c.

Cap. 75.

TER TIO. Hoc modo sunt res, quo Deus vult eas esse, non est autem necessarium, quod Deus velit creaturas semper fuisse, sicut nec eas esse, ergo &c. probatur maior, quia vel se Deum est eis agere.

Cap. 13.

& 21.

Quarto. Deus ex nullo debito creaturam producit, ergo nec ex necessitate, ergo &c. probatur prima consequentia, quia ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate, nisi per rationem alicuius debiti. Aduertendum, quod in eo quod prouenit ab aliquo per voluntatem agente, effectus quantum quidem ad esse & non esse, prouenit libere a voluntate, absolute loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam. potest enim agens per voluntatem vt sic agere effectum & non agere, sed vt voluitas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere, verbi gratia ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare & non dare, sed si vult iuste agere, necessario dabit, & sic ibi erit necessitas iustitiae, licet non sit absoluta necessitas, & ideo bene dixit S. Thomas, quod ab agente per voluntatem, non procedit aliquid per necessitatem, nisi ratione alicuius debiti, in quo saluatur iustitia necessitatis. QUINTO. Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas, quae non sunt per se necessariae causa, ergo &c. patet consequentia, quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse. Aduertendum, quod causet per se necessaria dupliciter dici possunt, scilicet in causando, aut in essendo. In causando dicitur per se causa necessaria, quae necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo autem dicitur, quae ex se ipsa necessitatem essendi habent, & non ab alio. Neutro modo aliquid creatum est causa per se necessaria, quia sicut omne creatum habet esse ab alio, ita & necessitatem essendi, & necessitatem causandi ab alio habet si necessarium sit: & ideo per comparationem ad ipsum, non est necesse aliquid semper fuisse, quia nec ipsam causam, quae ubique posuimus creatam, necesse est semper fuisse, cum a causa voluntaria processerit. Aduertendum etiam, quod ubi dicitur de alijs causis, quae non sunt necessariae causa, fortassis est mendosus textus & debet habere, quod non sunt necesse esse, & sic planus est textus, & superius dicitis non sunt Thom. contr. Gen. R 4 Super

cedit aliquid ex necessitate, nisi per rationem alicuius debiti. Aduertendum, quod in eo quod prouenit ab aliquo per voluntatem agente, effectus quantum quidem ad esse & non esse, prouenit libere a voluntate, absolute loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam. potest enim agens per voluntatem vt sic agere effectum & non agere, sed vt voluitas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere, verbi gratia ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare & non dare, sed si vult iuste agere, necessario dabit, & sic ibi erit necessitas iustitiae, licet non sit absoluta necessitas, & ideo bene dixit S. Thomas, quod ab agente per voluntatem, non procedit aliquid per necessitatem, nisi ratione alicuius debiti, in quo saluatur iustitia necessitatis.

Cap. 23.

Cap. 81.

Cap. 23.

Cap. 81.

Cap. 28.

Cap. 29.

necesse esse, & sic planus est textus, & superius dicitis non sunt Thom. contr. Gen. R 4 Super

Opinio Arist. Alex. Averro. & Simp. vt patet sub initio 8. Phys. ex quibus sumunt rationes horum trium cap.

Super Cap. 32.



Vantum ad secundum, solueda sunt rationes que contra conclusionem precedens capituli sunt. Circa hoc autem duo facit S. Thomas. Primo enim ipsas rationes per ordinem ponit. Secundo ad eas respondet, cap. 35. Circa primum tria facit. Primo rationes que sumuntur ex parte Dei, ponit. Secundo, rationes ex parte creaturarum sumptas, cap. 33. Tertio, rationes sumptas ex parte factionis, cap. 34.

Cap. sequens.

Cap. 34.

D. 216.

Cap. 13.

Rationes probare voluntatem eternitatem mundi ex parte Dei accepta. Cap. 32.



Ed quia multorum positio fuit, quod mundus semper & ex necessitate fuerit, & hoc demonstrare conati sunt: restat rationes eorum ponere: vt ostendatur, quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem, ponuntur rationes, que sumuntur ex parte Dei. Secundo, que sumuntur ex parte creature.

Tertio, que sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de nouo incipere esse.

Ex parte autem Dei ad eternitatem mundi ostendam sumuntur rationes huiusmodi.

1. Omne agens quod non semper agit, mouetur per se, vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de nouo transfertur, vt sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de nouo mouere animal, aliquo nouo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut cum animal expergitur digestione completa, & incipit moueri: vel ab exteriori, sicut cum de nouo veniunt actiones inducentes, ad aliquam actionem de nouo inchoandam. Deus autem non mouetur neque per se, neque per accidens, (vt in primo probatum est.) Deus igitur semper eodem modo agit, ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt: semper igitur creature fuerunt.

2. Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem eius: sed actio Dei est æterna, aliis heret de potentia agente, actu agens: & oportet quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile: ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3. Amplius. Posita causa & sufficienti, necesse est effectum poni. si. n. adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita, effectum esse & non esse: consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum. quod autem est possibile, indiget aliquo, quo reducatur in actum: oportet igitur

ponere aliquam causam qua fiat, vt effectus reducat in actum: & sic prima causa non erat sufficientis. Sed Deus est causa sufficientis productionis creaturarum. aliis non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet. Aliquo enim addito fieret causa: quod patet esse impossibile. videtur igitur necessarium, quod cum Deus ab æterno fuerit, quod creatura etiam fuerit ab æterno.

2. Item. Agens per voluntatem, non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum expectatum, quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente: sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio aliquid impediens virtutem. Quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur presentia alicuius temporis opportuni, quod nondum adest. Si. n. voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipso: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentie motiue exequentis motum: & per hoc patet, quod cum aliquis vult aliquid facere, & non statim fiat: oportet quod vel hoc sit propter defectum potentie, qui expectatur remouendus: vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione qua nondum adest, vel nisi subtrahatur impedimento quod adest. Constat autem, quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab æterno voluit quod sit. Non enim nouus motus voluntatis ei aduenire potest: nec aliquis defectus, vel impedimentum potentie eius adesse potuit, vel aliquid a iud expectari potuit ad vniuersalis creature productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, (vt supra ostensum est.) necessarium igitur videtur, quod ab æterno creaturam in esse produxerit.

3. Præterea. Agens per intellectum non prælegit vnum alteri, nisi propter præminentiam vnius ad alterum: sed vbi nulla est differentia, non potest esse præminentia. vbi igitur nulla est differentia, non sit prælectio vnius ad alterum, & propter hoc ab agente ad vtrumlibet se habere æqualiter, nulla erit actio, sicut nec a materia, talis. n. potentia a similitur potentie materie. non ens autem ad non ens, nulla potest esse differentia. vnum igitur non ens, non est alteri prælegibile sed præter totam creaturarum vniuersitatem nihil est nisi eternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari differentie aliquid fieri quam in alio. Similiter nec in eternitate, qua tota est vniuersalis, & simpliciter, (vt in primo ostensum est.) Relinquitur igitur, quod voluntas Dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc, quod nunquam creatura sub eternitate eius constituitur, aut quod semper constat. Non est autem voluntas eius de hoc, quod nunquam creatura sub eius esse æterno constituitur: cum pateat creaturam

in tota eternitate eodem modo se habet in se, & in comparatione ad diuinam voluntatem. SEPTIMO, Quia bonitas diuina est infinita, & per consequens eius est, vt in infinitum se communit, non aliquo de terminato tpe tui.

Cap. 11.

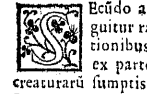
Cap. 10.

voluntas eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate (vt vbi) creatura semper fuit.

6. Adhuc, Ea que sunt ad finem, necessitatem habent ex fine, & maxime in his que voluntate aguntur. oportet igitur quod sine eodem modo se habente, ea que sunt ad finem, eodem modo se habeant vel producantur, nisi adueniat noua habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex diuina voluntate procedentium, est diuina bonitas, qua sola potest esse diuina voluntatis finis. cum igitur diuina bonitas in tota eternitate eodem modo se habeat in se, & in comparatione ad diuinam voluntatem: videtur quod eodem modo creature in esse producantur a diuina voluntate in tota eternitate. Non enim potest dici, quod aliqua noua relatio eis adueniat ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, a quo incipisse ponuntur.

7. Adhuc. Cum bonitas diuina perfectissima sit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo proceperunt propter bonitatem eius, vt ei aliquid ex creaturis accesserit: sed quia bonitatis est, vt se ipsam communit, prout possibile est, in quo bonitas manifestatur. cum autem omnia bonitatem Dei participant in quantum habent esse: secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant. Vnde & esse perpetuum speciei, dicitur diuinum esse. bonitas autem diuina infinita est. eius igitur est, vt se in infinitum communit, non aliquo determinato tempore tantum. hoc igitur videtur ad diuinam bonitatem pertinere, vt creaturæ aliqua ab æterno fuerint. Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per que videtur, quod creature semper fuerint.

Super Cap. 33.



Secundo arguitur rationibus ex parte creaturarum sumptis. Et primo, quia quedam sunt in creaturis, in quibus non est potentia ad non esse, & per consequens nec esse e eas semper esse. Secundo, quia que quedam creature sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliqd determinatum tps, sed ad semper essendum. Tertio, quia motus semper fuit, aliis ante omnem motum esset motus, & consequenter mobilia. Quarto, quia generans sibi simile in tendit conseruare esse se perpetuum in specie: nature autem appetitus non est vanus. Quinto, quia tempus esse perpetuum cum non possit intelligi sine nunc, quod semper est finis præteriti, & principii futuri. Sexto, quia cum tempus sit æterni, alioquin fuisse ante quam inciperet, &

Rationes ex parte creaturarum sumptas Cap. 33.



Vt autem & alia ex parte creaturarum accepta, que idem ostendere videntur.

1. Que enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis. In quibus non est potentia ad non esse. non enim potest esse potentia ad non esse, nisi in illis, que habent materiam contrarietati subiectam. potentia enim ad esse, & non esse, est potentia ad priuationem, & formam. quorum subiectum est materia: priuatio vero semper adiungitur forme contrarie, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quedam creature sunt, in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omnino non habent materiam, sicut substantie intellectuales, vt infra ostendetur, vel non habent contrarium, sicut corpora celestia: quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. quedam igitur creaturas impossibile est non esse: et

go eas necesse est semper esse.

2. Item, Vnaquæque res tantum durat in esse, quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, si erit in his, que violententer corrumpuntur: sed quedam creature sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora celestia, & intellectuales substantie. incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur, quod eis competit semper esse: quod autem incipit esse, non semper est. eis ergo non competit, vt esse incipiant.

3. Adhuc. Quandoque aliquid de nouo incipit moueri, oportet quod mouens, vel motum, vel vtrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus. est enim habitudo, vel relatio quedam mouentis ad motum, sine quod est mouens actu. Relatio autem noua non incipit sine mutatione vtriusque, vel alterius saltem extremorum. quod autem se aliter habet nunc quam prius, mouetur: ergo oportet ante motum, quod de nouo incipit, aliquid motum præcedere in mobili, vel in mouente. oportet igitur, quod quilibet motus, vel sit æternus, vel habeat alium motum ante se. motus igitur semper fuit: ergo & mobilia, & sic creature semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, vt in 1. ostensum est.

4. Præterea, Omne agens, quod generat sibi simile, intendit conseruare esse perpetuum in specie, quod non potest conseruari in indiuiduo: impossibile est autem nature appetitum vanum esse. oportet igitur, quod rerum generabilium species sint perpetue.

5. Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motus, & per consequens mobilia esse perpetua: cum motus sit actus mobilis: sed tempus oportet esse perpetuum, non enim potest intelligi esse tempus, quin sit nunc: sicut linea non potest intelligi sine puncto: nunc autem semper est finis præteriti, & principium futuri. Hęc enim est diffinitio ipsius nunc. & sic quodlibet nunc datum, habet ante se tempus prius & posterius: & ita nullum potest esse primum, neque vltimum. Relinquitur igitur, quod mobilia, que sunt substantie creatæ, sint ab æterno.

6. Item, Omne oportet, vel affirmare, vel negare. si igitur ad negationem alicuius, sequitur eius positio: oportet illud esse semper. tempus autem est huiusmodi. nam si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius, quam esse. Et similiter si non semper sit futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. prius autem & posterius non potest esse sine duratione, nisi tps sit, nam numerus prioris & posterioris tps est: & sic oportet tps fuisse antequam inciperet: & futurum esse postquam desinat: oportet igitur tps esse æternum: tps autem est accidens quod sine subiecto esse non potest: subiectum autem eius non est Deus, quod est supra tps: cum sit omnino immobilis, vt in 1. probatum est. Relinquitur igitur aliqua substantia creatæ esse æterna.

7. Amplius, Multæ propositiones sic se habent, quod qui eas negat, oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse. ponit enim suam negationem esse veram quam profert. & simile est de eo, qui negat hoc principium: Contradictione non esse

futurum esset postquam desierit, & sic accidens, oportet aliquid creaturam, in qua sit, æterna esse. SEPTIMO, que sunt aliqua propositiones sempiternæ, cum ad remotiore ipsarum sequit carpositio.

Cap. 13.

Cap. 15.

simul

simul veram. negans. n. hoc, dicit negatione qua ponit esse veram: opposita autem affirmationem falsam: & sic non de eodem vtrique verificari. si igitur id, ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, vt probatum est, sequitur, quod praedictae propositiones, & oes quae ex his sequuntur, sint semper verae: haec autem propositiones non sunt Deus, ergo aliquid oportet praeter Deum esse aeternum. Haec igitur, & huiusmodi rationes, sumi possunt ex parte creaturarum, quod creaturae fuerunt semper.

Super Cap. 34. Rationes sumptae ex parte factiois. Cap. 34.

Ratio potest rationes ex parte factiois sumptae.

PRIMA est, quae cum communis opinio habeat, quod ex nihilo, nihil fit, & non sit processus in infinitum, oportet deum ad aliquid primum non factum, ex quo oia primo fieri, & per consequens ad aliquid aeternum.

SECUNDO, quia quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc, & prius, & per consequens per motum, ad mutationem accipit esse. oportet autem ante quodlibet factum per motum, praexistere aliquid subiectum materiale, & deuenire ad primum non de nouo incipiens, sed semper existens.

TERCIO, quia cum omne quod de nouo esse incipit, prius possibile esset esse: oportet ante quodlibet huiusmodi praexistere potentia ens, & cum non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquid primum subiectum, quod non incipit esse de nouo.

QUARTO, quia cum subiectum permanentem non sit dum sit: omne quod fit, habet aliquid subiectum praexistens: & cum non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

hoc. n. est moueri, non eodem modo se nunc & prius habere, omne autem quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & prius, oportet igitur hoc per aliquem motum, vel mutationem accidere, ois autem motus, vel mutatio, in aliquo subiecto est. est enim actus mobilis, cum autem motus sit prius eo quod fit per motum (cum ad hoc terminetur motus) oportet ante quodlibet factum, praexistere aliquid subiectum mobile: & cum hoc non sit pos-

sibile in infinitum procedere, oportet deuenire ad aliquid primum subiectum, non de nouo incipiens, sed semper existens.

Adhuc, Omne quod de nouo esse incipit, ante quam esset, possibile erat ipsum esse. si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse: & sic semper fuisse non ens, & nunquam esse incipisset: sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. oportet igitur ante quodlibet de nouo incipiens praexistere subiectum potentia ens: & cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquid primum subiectum, quod non incipit esse de nouo.

Item, Nulla substantia permanens, est dum fit. ad hoc enim fit, vt sit: non enim fieret, si iam esset: sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factiois subiectum. non enim factio, cum sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquid subiectum praexistens: & cum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum: ex quo ulterius sequitur, aliquid praeter Deum esse aeternum, cum ipsum subiectum factiois aut motus esse non possit. Haec igitur sunt rationes, quibus aliqui, & quae de monstrationibus inhaerentes, dicunt, necessarium esse res creatas semper fuisse, in quo fidei catholicae contradicunt, quod ponit nihil praeter Deum semp fuisse, sed omnia esse coepisse praeter vnum Deum aeternum.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei. Cap. 35.

Oportet igitur ostendere, praemissas rationes non esse necessitate concludere, & primo illas quae ex parte agentis sumuntur.

Non enim oportet, quod per se vel per accidens Deus moueatur, si effectus eius de nouo incipiunt esse, vt prima ratio procedebat. nouitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat nouitatem actionis. non enim potest esse quod in agente sit noua actio, nisi aliquo modo moueatur, saltem de otio in actum. Nouitas autem diuini effectus non demonstrat nouitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, vt supra ostensum est. vnde neque nouitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet, quod si primi agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus, vt secundum ratio concluderebat: ostensum est enim supra, quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ista quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motiua est media inter actum voluntatis, & effectum, vt in praecedentibus ostensum est, sed oportet quod suum intelligere & velle, sit suum facere.

Ostis rationibus eorum, qui aeternitatem mundi probare voluerunt, ad eorum solutionem accedit S. T. Circa quod tria facit, sicut & rationes solucndae in triplici differentia sunt. Primo ergo rationes ex parte Dei sumptas soluit.

Et ad PRIMAM inquit, quod non oportet Deum mutari per se, aut per accidens ex inceptioe effectus eius de nouo: cum sua actio non sit noua, sed sit eius essentia, nouitas enim effectus indicat mutationem agentis in quantum demonstrat nouitatem actionis.

Ad SECUNdam autem, quod licet actio diuina sit aeterna, non est oportet, vt eius effectus sit aeternus, quia Deus voluntarie agit in rerum productione, non quod sit aliqua actio media inter actum voluntatis eius & effectum, sed suum intelligere & velle, est suum agere, effectus autem ab intellectu & voluntate, sequitur secundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis.

voluntatis. per intellectum aut praescribitur rei faciendae: & ideo nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse effectum aut eius non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

Circa id quod dicitur, quod quamuis actio diuina sit aeterna, tamen non est effectus, vt effectus sit aeternus, quia suum agere est suum intelligere, & velle, & Dubium occurrit, quia si intelligere & velle diuini, est ipsum agere, sequitur, quod ipsum velle rem, sic ipsum producere, & producere autem non est absque termino productionis, aut in esse, aut in fieri. ergo non possunt stare simul, quod actio diuina sit aeterna, & tamen effectus non sit aeternus.

Ad huiusmodi uero considerationem est, quod differt actio immanens intellectus, & voluntatis ab actione transeunte, quia actio immanens non requirit actualem existentiam sui obiecti, eo quod possit in non existentibus, possit enim intelligere & velle, quod non est in actu, cum enim talis actio sit perfectio tantum agentis, non autem passiva, aut termini, sufficit, vt obiectum sit in ipso intelligente. Est esse spirituale.

Actio autem transeuntis, quia pericit passum veluti eius forma, ideo non potest esse, nisi sit ipsum passum, in quo recipiatur, & per consequens, nisi sit esse ipsius effectus saltem in esse imperfectum, & in fieri. Et ideo non potest esse, vt actio transeuntis sit aeterna, & tamen effectus non sit aeternus. Est aliquid quod esse, praesertim cum talis actio sit materialiter idem cum suo termino: sed bene potest actio immanens aeterna esse. effectus non existente aeterno. Accidit autem deceptio in hac obiectione, quia cum dicitur, quod velle diuinum est ipsum agere, existimat ipsum diuinum velle ad modum actionis transeuntis in aliquo passum receptae, cum tamen non sit actio transeuntis. Sed deceptio haec tollitur, si consideretur, quod ipsa actio immanens in operante, sit secundum se efficax ad effectum extrinsecum producendum, ita vt nulla alia operatio ad effectum praeter ipsam requiratur. tunc enim apparet, cum actio immanens quae est velle, non de necessitate requirit coexistentiam sui obiecti, quod potest esse actio aeterna, & tamen effectus aeternus non erit. Vnde inquit S. Tho. quod si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum, tanquam si nullam aliam requirerent actionem: sequeretur ab antiqua voluntate nouus effectus nulla noua actione existente, esset enim effectus, non quando-

autem esset ipsum velle, sed quando voluntas veller, vt effectus. Ad obiectionem ergo dicitur, Primo, quod vique ipsum velle quantum ad substantiam actionis est ipsum producere: & cum dicitur, quod producere non est absque termino productionis, dicitur, quod loquendo semper de ipso producere quantum ad substantiam actionis, illud est verum de productione quae est actio transiens in exteriorem materiam, non autem de actione immanente. dicitur Secundo, quod si loquamur de producere non tantum materialiter, sed etiam formaliter sumpto, & similiter de velle formaliter, sic velle non est producere. Nam producere supra velle addit respectum in agente ad effectum producendum, vnde licet substantia ipsius productionis sit aeterna, sicut & velle, non tamen ab aeterno habet rationem huiusmodi dicitur producere, quia respectus agentis ad effectum in ipso producere connotatur, non est aeternus, sed temporalis, sicut & respectus producti ad ipsum producendum, sic etiam conceditur, quod producere non est absque termino, quia talis respectus in agente existens terminum coexistit. Sed hoc modo non loquitur S. Tho. de productione, cum inquit, quod ipsum velle, & intelligere, est ipsum facere. loquitur enim de ipso quantum ad substantiam factiois, non autem quantum ad respectus connotatos, quia & obiectio ad quam respondet, de factioe materialiter sumpta, & quo ad substantiam, non autem formaliter, quo ad oes respectus connotatos, procedebat.

Ad TERTIAM obiectionem dicitur primo, quod posita causa sufficiente ponitur effectus, non quidem extraneus. sed proprius: & ideo cum proprius effectus voluntatis sit, vt sit hoc, quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit, quando voluntas est, vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturae est, sicut quod ipsa est: vnde ad esse causae, sequi oportet effectum, voluntas autem agit non sicut modum sui esse, sed sicut modum sui propositi: & ideo sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens: ita esse-

autem, vt hoc sit tunc, oportet ad hoc, quod voluntas sit sufficiens causa, vt effectus sit, quando voluntas est vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit.

Dicitur secundo, quod in hoc differt causa naturalis a voluntaria, quod ad esse causae naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturae est secundum quod ipsa est, non autem ad esse causae voluntariae, quia voluntas agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Vnde, cum Deus sit agens per voluntatem, licet sit sufficiens causa, & sit aeternus, non tamen oportet quod eius effectus ponatur aeternus.

Circa differentiam causae naturalis & voluntariae, quae videlicet,

1. Phy. tex. 33. & 71.

*Cap. 17.

In solutione praecedentium rationum.

libellus

*Cap. 17

Cap. 13.

licet, naturalis agit fm qd est voluntaria aut fm modum sui p-

Respondetur, qd aliquam causam agere fm qd est, dupl: pot

Pythago. & Plat. re- ste Arist. 3. Phisic. 25

de terminato producuntur, & quia habent extra se tempus, & locum a quibus continentur,

Ad hoc autem inquirendum, sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere pot

Ad Quartam patet per idem, qd diuina voluntatis no retardatur effectus,

Ad Quintam dicitur primo, quod ante totius creaturæ inchoationem, non est aliquam diuersitatem partium alicuius durationis accipere,

turam, & tempus: & ideo non est ratio, quare nunc, & non prius in hoc consideranda, sed solum, quare non semper.

Nec est necessariū effectū diuinum semper fuisse, propter hoc, quod sic conuenientius ordinatur ad finem: vnde p hoc qd finis vniformiter se habet ad agentem, non potest concludi, qd effectus sit sempiternus.

Nec est necessariū effectū diuinum semper fuisse, propter hoc, quod sic conuenientius ordinatur ad finem, vt septima ratio procedere videbatur, sed conuenientius ordinatur ad finem propter hoc, quod est non semper fuisse, omne n. agens producit effectum in participatione sue forme intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur diuina voluntati conueniens fuit in sua bonitatis participationem creaturam producere, vt sua similitudine diuinam bonitatem representaret: non autem potest esse talis representatio per modū equalitatis, sicut effectus vnioeius suam causam representat, vt sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci: sed sicut excedens representatur ab eo quod exceditur. Excessus autem diuine bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur, quod creaturæ non semper fuerunt, ex hoc enim apparet expresse, quod omnia alia præter ipsum, eum habent sui esse aucthoritatem: & quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos: sicut natura ad effectus naturales, & per consequens, quod est voluntate agens & intelligens, quorum cōtraria qdā posuerūt, æternitate creaturam supponēs res. Sic igitur ex parte agentis nihil est, quod æternitate creaturarum nos ponere cogat.

nes inter quas sit successio, & vna sit prius æternitate: & ad hunc sensum nulla duratio rei productæ est post æternitatem. Alio modo negatiue: quia videlicet, non fuit cum æternitate sine principio, sed sui esse initium habuit: & ad hunc sensum conceditur, quod duratio rei a Deo productæ, est post æternitatem: & prima consequentia admittitur, sed negatur secunda, nisi consequens illarum similiter negatiue accipatur. Improbatio autem illius consequentis probat, quod duratio nulla positæ ad primū sensum æternitati succedit, sed ex hoc non sequitur quod res semper fuerit, Non enim habuit esse quandocumque æternitas fuit.

Ad Sextam dicitur, quod in producendo res propter finem ab ipsis participandum, vniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda, vt ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum, qui sit propter finem, vt taliter producatur effectus, qualiter conuenienter ordinatur ad finem. ideo vniformitas finis ad agentem, non infert effectum esse sempiternum.

Attendendum, quod licet diuina bonitas in re semper sit vniformis, & etiam in comparatione ad diuinam voluntatem, res tamen productæ ad participandum ipsam, non vniformiter ad ipsam comparatur, nec eadē res in quacumque dispositione eodem modo se habet ad eā: sed vno modo se habens conuenientius, qd alio se habens modo, ad illam ordinatur. Vnde, quia conuenientius manifestatur diuina bonitas, si creatura cum aliqua inceptioe ipsam participet, qd si ab æterno: ideo ex hoc potest sumi ratio: creatio nis rerum in tempore, non obstante diuina bonitatis vniformitate in se & in ordine ad voluntatem diuinā, quæ immutabilis est, vt patet ex sequenti responsione.

Ad Septimam negatur cōseq, quia representatio diuina bonitatis p creaturam, non potest esse p modū equalitatis, vt oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci.

Super Cap. 36. Ecōdo loco, respōdet ad rationes, qd ex parte rerum factarū sunt sumptæ. Ad primam enim dicit, quod necessitas esse di que est in creaturis, est necessitas ordinis: talis autem necessitas non cogit ipsum cui inest, semper fuisse, quia n. non sequitur eius substantiam talis necessitas, ideo impossibilitate effendi inducit, subiecto iam constituto in esse, nō aut aliter. Sed cōtra hanc responsionē dubitatur. videtur. n. implicari cōtradictio cum dē, quod necessitas esse di que est in creaturis, est necessitas ordinis, non tñ sequit substantiam rei. Nam ista necessitas effendi, est necessitas ordinis, quia est necessitas p ordinē ad causam formalem. Aut quia ipsa res est forma tñ non in materia existēs, aut quia forma implet totā capacitatem materię, vt superius patuit: sed quod consequitur formam rei, consequitur eius substantiam, cum forma sit de substantia rei, & in separatis a materia ipsa forma sit rei substantia, ergo hōi necessitas ordinis sequitur substantiā rei: ergo repugnat qd sit necessitas ordinis hōi, & nō consequat substantiam rei.

Ridetur dupl: supposita huius rexp veritate. Primo, qd duobus modis aliquid consequi pot substantiā rei. sicut absolute cō

Similiter etiam virtus essendi semper (ex qua procedebat secundario productionem: vnde cum de productione substantiæ celi agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitate non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. iam enim patet, quod absque mutatione Dei agentis, potest esse quod nouum agat non sempiternum. si autē possibile est ab eo aliquid agi de nouo, patet quod & moueri. nā motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu nō semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta:

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta:

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta:

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta:

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia iam producta:

Ad idem idem instans est principium futuri, & finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium, & finis diuersarum partium motus. non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse, nisi omne signū in tempore acceptum, sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum; ponens autem motum esse non sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, & nullius præteriti finem, nec repugnat successioni temporis, quod ponatur in ipso aliquod nunc principium, & nō finis, propter hoc aliquis principii, & nō finis, est instans, & nō fluens, quia etiā in motu aliquo particulari, qui etiā non est instans, sed fluens: signari aliquid potest, vt principii motus tantum, & non vt finis. aliter enim, omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

rationalis, & ista, Homo est risibilis, secundum naturā terminorum considerata. Quod autem consequitur secundum modo, non conuenit rei æternaliter, nisi ipsa res ab æterno sit. Cum ergo aliquid creaturam habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturam secundo modo, scilicet, vt iam constitutam in esse, quia sic constituta est in esse, vt non habeat potentiam ad non esse non esse non autem, primo modo, vt necessarium sit æternaliter illi conuenire. Responderi potest secundo, quod ista necessitas essendi consequitur quidem substantiam rei in genere causæ formalis, non autem in genere causæ efficientis, quali scilicet, res a se habeat necessitatem essendi, & nō ab alia causa efficiētia, cum non habeat esse ex se, sed ab alio: & ideo posita substantia in actu, talis necessitas ipsam sequitur, sicut effectus formalis suā formam consequitur. Non autē oportet, vt res ab æterno sit, eo quod ex voluntate producentis eius esse dependeat, non autem ex se efficiente necessitate essendi habeat: Et sic patet nullam esse cōtradictionem. Puto tamen textum hunc vitiatum esse, vt ex cap. 30. & 31. ad quæ loca se remittit Sanctus Thomas, patere potest. Non enim debet habere, non tamen eius necessitas sequitur eius substantiam, sed sic, eius tamen necessitas sequitur eius substantiam.

Ad Secundam dicit, quod virtus essendi, semper præsupponit substantiæ productionem. ideo consequentia non tenet. Pro maiori intelligentia huius responsionis sciedum ex doctrina Sancti Thomæ de Potentia, q. 3. ar. 17. ad 2. qd nulla virtus essendi, aut operandi respicit præteritum, sed præsens, aut futurum. nihil enim habet virtutem, vt aliquid fecerit, sed vt nunc, aut in posterum aliquid faciat. ideo bene hic dicitur, qd virtus

Ad idem idem instans est principium futuri, & finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium, & finis diuersarum partium motus. non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse, nisi omne signū in tempore acceptum, sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum; ponens autem motum esse non sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, & nullius præteriti finem, nec repugnat successioni temporis, quod ponatur in ipso aliquod nunc principium, & nō finis, propter hoc aliquis principii, & nō finis, est instans, & nō fluens, quia etiā in motu aliquo particulari, qui etiā non est instans, sed fluens: signari aliquid potest, vt principii motus tantum, & non vt finis. aliter enim, omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

Quod autem prius ponitur non esse temporis quā eius esse: si tempus incipit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, vt sexta ratio concludebat, nam prius quod dicimus

virtus essendi semper, presupponit substantiae productionem, & non arguit rei se mperitatem.

Sed occurrit dubium, quia virtus quae nunc est respectu alius, cuius praesentis, aut futuri, potest esse eadem quae fuit causa eius, quod nunc est praeteritum, sicut potest esse, quod eadem virtus, quae ignis calefacere potest lignum, calefecerit lapidem. sic ergo virtus essendi respicere potest etiam praeteritum tanquam effectum iam productum, verum enim est, quod virtus quae datur nunc esse coelo formaliter, & dabit in futurum, dedit etiam esse in praeterito: & sic, si aliquid habet virtutem, ut sit semper, sequitur quod per virtutem, quae nunc est, etiam semper fuerit in praeterito. res enim tunc habet esse, quando eius virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsum non videtur argumento esse satisfactum.

† Tex. c. 60.

Respondetur, quod licet virtus materialiter sumpta, possit respicere praeteritum materialiter, quia videlicet, per ipsam res aliqua producta fuit, non tamen virtus formaliter sumpta, videlicet respicit, producibile, praeteritum respicit formaliter. i. sub ratione productibilis per eam. nihil enim habet virtutem ad producendum rem, quae praeterit, neque res praeterita producibilis rationem habere potest, ut scilicet, produci possit id quod est praeteritum, inquantum huiusmodi. Et si aliquid per virtutem suam produxit in tempore praeterito aliquid effectum, tunc tempus, quando produxit, non erat praeteritum, sed praesens. Similiter non potest aliquid producere in tempore praecedente esse virtutis, oportet enim virtutem, aut simul tempore esse cum effectu, aut prius, non autem posterius. Ideo virtus essendi, ut productiva esse formaliter, non respicit esse, ut praeteritum, sed ut praesens, aut ut futurum, licet ipsa eadem forma esse possit, quae in tempore praeterito res fuit, & nunc est, & in futurum erit. sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis praeterito & virtuti, illud tempus praesens erat, non praeteritum. Ex quibus patet, quod virtus essendi, necessario presupponit substantiae productionem, cum non possit virtus forma causare esse, tanto, aut tunc tempore, nisi sit in actu in tempore, in quo causat. non enim potest virtus causare, quando non est, quia virtus praeteritum nullo modo respicit. Cum ergo arguitur, eadem virtus potest produxisse aliquid in praeteritum, quae nunc producit aliquid in praesenti, aut in futuro producit: ergo si aliquid habet virtutem, ut sit semper, sequitur ut per virtutem qua nunc est, fuerit semper, negatur consequentia: & cum probatur, quia tunc res habet esse, quando virtus essendi se extendit: dicitur, quod hoc assumptum non probat consequentiam. virtus enim semper essendi non se extendit ad praeteritum, sed potest aliquid causare in tempore praeterito, sed tantum ad futurum: ideo ex ipsa bene sequitur, quod habens talem virtutem, quantum est ex se, semper in futurum erit, non autem quod ab aeterno fuerit, nisi supponatur ipsam virtutem essendi, ab aeterno fuisse. Propter hoc, bene inquit S. Th. quod de productione substantiae caeli agitur, talis virtus essendi sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest.

Ad Tertiam, negat assumptum. Nec probatio valet, quia ex supradictis patet, abique mutatione Dei agentis potest esse, quod novum agat, & non sempiternum.

Ad Quartam, negat consequentiam, quia naturalis

agentium intentio ad specierum perpetuitatem presupponit naturalia agentia iam producta.

Ad Quintam, quae est Arist. 8. Phys. negat assumptum, ad cuius probationem inquit, quod magis sempiternitatem motus presupponit, quam probet: quia non oportet omne infans esse principium, & finem, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter principium & finem, in motu, & postea in motu, unde ponens motum non esse sempiternum, potest dicere primum infans temporis esse principium futurum, & nullius praeteriti finem.

Solutiones rationum sumpturarum ex parte factionis rerum. Cap. 37.

Est autem ostendere, quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

Communis enim Philosophorum positio, potentium, Ex nihilo, nihil fieri, (ex qua prima ratio procedebat) veritatem habet, sed illud fieri quod ipsi considerabant, quia, n. omnis natura cognita a sensu incipit, qui singularium est: a particularibus considerationibus ad universales considerationes humana profectus, unde principium rerum perquirentes, particulares factiones tantum consideraverunt, inquirentes qualiter, vel hic ignis, vel hic lapis fiat: & ideo primi magis extrinsece, quam oporteret fieri rem, considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum, & huiusmodi: dicentes per consequens, fieri nihil esse, nisi alterari. propter hoc, quod

Super Cap. 37.

tertio loco, responderetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum. Ad primum enim dicitur primo, quod ex nihilo, nihil fieri, habet veritatem in factione particulari, de qua Philosophi considerabant: non autem in productione totius entis. Dicitur secundo, quod nomen factionis, istius universali rerum productioni non convenit, est tale nomen, motum, vel mutationem importat: licet ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, ut dicamus ea facta, quorum natura ab aliis originem trahit.

Aduertendum autem, ut superius rangebatur, quod factio aliqua potest dici particularis dupliciter. Vno modo, per comparationem ad primum, & per se terminum factionis. & sic dicitur factio particularis, cuius primo & per se terminus, est ens particulare: vniuersalis autem, cuius primo & per se terminus, est aliquid quod vniuersale. Alio modo, per comparationem ad partes effectuales termini materialiter producti, & sic dicitur factio particularis, per quam non sunt omnes partes termini, sed aliquae vniuersalis autem, per quam omnes rei partes producuntur. Si primo modo accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed vniuersalis, quia esse absolute, & illimitate sumptum, est terminus formalis creationis primo & per se, non autem secundum aliquam particularem rationem sumptam. Si etiam accipiamus secundo modo, sic creatio non est factio particularis, sed vniuersalis, quia per ipsam non producit eam formam rei, ut in aliis factionibus, quae materiam presupponunt, accidit, sed omnes rei creatae partes, tam scilicet materiae, quam forma producuntur.

Ad hunc sensum, inquit Sanctus Thomas, creationem non esse particularem, sed vniuersalem factionem.

Ad secundum dicitur primo, quod creatio, non est mutatio, nisi secundum metaphoram. Dicitur secundo, quod id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo, ut possit concludi, quod quando incipit esse, alio modo se habet nunc, & prius: ideo ratio non sequitur.

Consi-

Considerandum est, dicitur in argumento. Omne quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & prius: & quod omne tale oportet esse aliquo modo mutatum: quod quod dico, non eodem modo se habere nunc & prius, licet quod ad vocem, negatione dicitur, tamen quantum ad rem potest accipi simpliciter negatione, & potest accipi etiam affirmatiue. Si negatiue accipitur, ad hoc ut aliquid non eodem modo se habeat nunc & prius, sufficit ut nunc modum aliquem habeat, quem prius non habuit: & sic quod nullo modo fuit ante hoc instans, & in hoc instans est, potest dici non eodem modo se habere nunc & prius, si enim prius nullo modo erat, manifestum est, quod non erat modo, quo nunc est: & sic quod creatum, non eodem modo se habet nunc & prius. Sed hoc non est id quod mystici, accipiunt proprie mutationem. Si autem accipitur affirmatiue, tunc dicitur, non eodem modo se habere nunc & prius, quod nunc habet vnum modum, & prius habebat alium modum, & hoc est proprie mutari, quod enim mutatur, a modo imperfecto ad perfectioris tendit, aut e conuerso. Sed hoc non conuenit nisi ei quod prius aliquo modo est. Quod enim nullo modo est, ut inquit Sanctus Thomas, non est alio modo; & sic quod creatur, non potest dici, quod non eodem modo est nunc & prius affirmatiue, non enim prius aliquo modo erat. Propter hoc S. Th. respondendo, ut verum sensum, in quo procedebat argumentum, acciperet, negauit, id quod creatur, alio, & alio modo se habere nunc & prius, affirmatiue accipiendum, quod in argumento negatiue, quantum ad vocem fuerat acceptum.

Cap. 15. & 16.

Cap. 17.

Ad septimum dicitur, quod veritasillarum propositionum habet necessitate ordinis predicati ad subiectum, ideo non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte in intellectu diuino, apprehendente: videlicet earum veritatem ab aeterno.

Ad Tertium, dicitur, quod ens creatum aeternum esse, fuit

ex ente in actu vniuersaliter factio, ut intelligebant. Posteriores vero magis intrinsece rerum factio nem considerantes, ad fieri rerum, in substantia processerunt, ponentes, quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens: sed per se, ex ente in potentia, hoc aut fieri quod est entis ex qualicunque ente, est factio particularis entis, quod quidem fit, inquantum est ens hoc, ut homo, vel ignis: non autem inquantum est ens vniuersaliter, ens enim prius erat, quod in hoc ens transfmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientibus considerauerunt ad vltimum totius entis creati ab vna prima causa processio nem: ut extrinsece hoc ostenditibus supra positum, patet. In hac aut processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praesente. non enim esset totius entis creati factio, & hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat cois sententia, Ex nihilo, nihil fieri: vel si quae ea attigerunt, non proprie nomen factionis ei coepetere considerauerunt, cum nomen factionis motum, vel mutationem importet: hac aut totius entis origine ab vno primo ente, itel ligi non potest transfmutatio vniuersalis in aliud, ut ostensum est, per quod nec ad naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum primum, qui considerat ens cois, & de ea quae sunt separata a motu, nos tamen sub quadam similitudine, etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus ea facta, quorum originem hanc, vel natura ab aliis originem hanc.

Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit, Nam fieri non simul est causa esse rei in his, quae per motum fiunt, in quorum fieri successio inuenitur. in his aut quae non fiunt per motum, non prius est fieri, quod esse. Sic igitur euidenter apparet, quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides Catholica ponit Gene. 1. [In principio creauit Deus caelum, & terram.] Et Prou. 8. de Deo dicitur. [Antequam quicquam faceret a principio.] &c.

Rationes, quibus conatur aliqui ostendere, mundum non esse aeternum, & solutiones earum. Cap. 38.

Vnt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum, mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

- 1. Deum, esse omnium rerum causam, demonstratum est: causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.
- 2. Item, cum totus ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente: & sic relinquitur, quod sit factum ex nihilo: & per consequens, quod habeat esse post non esse.
- 3. Adhuc, Quia infinita non est transire: si autem mundus semp

possibile per potentiam agens, vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passiuam in entibus: quia hoc in illis tantum necessarium est, quod per motum essendi principium sumunt.

Ad Quartum, dicitur, quod in his, quae non fiunt per motum, non prius est fieri, quod esse: sed bene in his, quae fiunt per motum: & ideo non oportet, ut talia habeat aliquid subiectum praesens. Confirmat protermo S. Th. principi pale propositum Autho. Gen. 1. In principio creauit, &c. & Prou. 8. Antequam quicquam faceret, &c.

† Tex. c. 17.

Super Cap. 38.

Vantū ad certum, ponitur rationes volentium demonstrare, mundum non esse aeternum. Et quae, non sunt demonstrationis rationes, licet probabiliter habeant, ideo ponunt etiam rationes eorum, qui aeternitatem mundi posuerunt, ne videatur fides, quae ponit mundum incipisse, in vanis rationibus constituta. Circa hoc autem duo facit S. Th. Primo ponit rationes inefficaces, & eas soluit. Secundo, ponit quasdam rationes, quae ipse efficacioris putat.

† Tex. c. 22.

Quantum ad primum, dicitur sex rationes. Prima est, quia oportet causam duratione praecedere effectum. Secunda est, quia totum ens, factum est ex nihilo, & per consequens necesse est, quod habeat esse post non esse. Tertia est, quia essentia infinita pertransita. Quarta est, quia infinito fieri additio. Quinta est, quia in causis efficientibus procederet in infinitum. Sexta est, quia essentia infinita anima.

Sed ad primam harum dicit, assumptum verum esse in his, quae agunt aliquid per motum, non autem in his, quae instanti agunt.

Ad

AD SECVNDVM dicit, quod quod creatur fit ex nihilo, id est, non ex aliquo ente. ex hoc autem non sequitur, quod fiat post non esse.

Circa istam responsionem, in qua videtur negare Sanctus Thomas, id quod creatur, fieri post non esse, dicitur, quod illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturae. Non enim quod creatur, habet necessarium esse post non esse posterioritate durationis, sed bene posterioritate naturae.

Sed occurrit dubium, quia illa quae habent inter se ordinem naturae tantum, non autem durationis, sunt simul duratione, si ergo non esse praecedat esse tantum natura, simul duratione erunt, & sic eadem res simul erit, & non erit.

Respondetur, quod aliquid conuenire alteri prius natura alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia ab illo alio praesupponitur in subiecto, & necesse est illud praesupponitur in tali subiecto esse.

Alio modo, quia si subiectum sibi soli relinquatur, illud sibi conueniret, non autem aliud. Quae habent ordinem naturae primo modo, sunt simul duratione, non autem quae habent ordinem secundum modo.

Non esse autem, dicitur conuenire rei prius natura quam esse secundo modo, quia scilicet, si sibi relinquatur, haberet non esse, non autem primo modo. Ideo ratio non sequitur.

AD TERTIVM, dicit, quod essentia quod infinita, quorum quod liber esset pertransitum, quia esset finitum: non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema.

AD QVARTVM, dicit, quod nihil prohibet infinito ex ea parte, quae est finitum, fieri additionem.

AD QVINTVM, dicit, quod causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum Philosophos in causis simul agentibus, quae dicuntur causae per se infinitae, non autem in causis non simul agentibus, quae dicuntur infinitae per accidens.

Circa istam responsionem advertendum, quod aliud est dicere aliquam unam causam esse per se causam aliquid effectus, & aliud plures causas unius effectus habere inter se ordinem per se, & esse naturalem in causando talem effectum. Ad hoc enim, ut aliquid sit per se causa alterius, requiritur ut non possit effectus nisi ab illa causa procedere, loquendo de causa completa. hoc modo, Sorites est per se causa Platonis, quia non potest Plato nisi a Sorte generari. Ad hoc autem ut aliqua sint causae per se, & essentialiter ordinatae respectu unius effectus, requiritur quod secunda non causet, nisi ut mouetur a prima, & quod omnes simul causent, propter hoc, si essent infinitae unius causae effectus per se, & essentialiter ordinatae, oportet in infinitas actiones simul esse, a quibus deperderet effectus. hoc autem Philosophi reputant impossibile. Ideo apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis. Si autem essent in infinitis causae, quae unam unam quidem essent per se causa alterius, sed tamen non ha-

berent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, ut dicit Sanctus Thomas. & ideo nihil refert ad causatum huiusmodi causas infinitas esse: & hoc modo non inconuenienter infinitum esse in causis agentibus. licet enim vnus homo generas, habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolute, & ille ad alium, & sic in infinitum, si generatio fuerit aeterna: non tamen omnes homines qui praecesserunt, habent per se ordinem iter se ad hunc hominem generandum. non enim vnus homo generat, ut est ab illo alio genitus, quia etiam si non esset ab illo genitus, posset generare: nec etiam omnes homines qui praecesserunt, simul omnes agunt ad generationem huius, cum non omnes simul sint.

Quod etiam secundo dicitur, non est efficax. ei. n. quod est ex alio quo aliquid fieri, contradictorium oportet dare, si hoc non datur: est non ex aliquo fieri, non autem quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi: quo concludi non potest, quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur, non est cogens: nam infinitum, et si non si simul in a, potest tamen esse in successione, quia si quod libet infinitum acceptum, finitur est: quolibet igitur circulatorio procedentium transiri potuit, quia finita sunt: in omnibus autem simul si mundus semper fuisset, non esset accipere primam: & ita nec transitu, quod semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur, debile est, nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, quae est finitum. ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur, quod sit infinitum ex parte ante: sed finitum ex parte post, nam praesens est terminus praeteriti.

Quod etiam quinto obiicitur, non cogit: quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum Philosophos in causis simul agentibus: quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile secundum eos, qui ponunt generationem perpetuam:

applicacione hominum, & esse aeternam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu, quae omnia videtur vera Philosophia tenere, difficile est saluare quomodo mundus possit esse aeternus, sed tamen in nihilum est, quia ea quae ipsa se supponit, non conceduntur ab omnibus. aliqui enim vnus negant, aliqui vero aliud: & ideo parum efficaciam apud ipsos Philosophos est: de hac materia inferius. cap. 8. 1. actor sermo fiet.

Quantum ad secundum, inducit rationem quam ipse efficacior existimat, quia scilicet, per hoc quod res non semper fuerunt, primum manifestatur diuina bonitas, quae est finis diuinae voluntatis, & virtus diuina. ostenditur. n. manifeste per inceptioem creaturarum, quae res aliae habent esse a Deo, & quod non agit de necessitate naturae, & quod eius potentia est infinita, conuenientissimum etiam fuit diuinae bonitati vt rebus creatis principium durationis daret.

Circa istam propositionem, finis diuinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas, in quantum per causata manifestatur, aduertendum, quod duplicem sensum habere potest. Primum, vt loquuntur, scilicet rationem formalem diuinae bonitatis, per quam in finis productionis creaturarum: & tunc est sensus, quod ipsa manifestatio diuinae bonitatis, est ratio formalis diuinae bonitatis sub qua habet quod sit finis: & hic sensus est falsus, nec est intentus a S. Th. in principio de Potentia q. 3. ar. 15. ad 14. de communicatione diuinae bonitatis loquens, inquit, quod communicatio bonitatis diuinae

non est vltimus finis, sed ipsa bonitas, ex cuius amore, est, quod Deus eam communicare velit, cum non agit, quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Secundus sensus est, vt loquuntur, dicitur conditione eius, quod producit, & est volitum propter finem. sensus, per hoc modo est, quod Deus vult creaturas propter bonitatem suam, in quantum manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quod nulla alia ratione vult creaturas. in ordine ad suam bonitatem nisi quia sunt eius manifestatio: ex amore enim bonitatis sic vult eas, conditionem & manifestationem per creaturas: sicut si diceretur, quod in finem nulla alia ratione vult eam dicitur, pp. sanitarum, nisi quia per ipsam sanitas causari potest. posse. n. causare sanitarum esset ratio & conditio, se tenens ex parte eius, quod pp. finem appetitur, non autem esse ratio sanitarum, vt est finis, & hic sensus est verus, & hic intentus. Cum enim Deus agat, non ex appetitu finis, sed ex eius amore, vt dicitur de Potentia ybi supra, diuina bonitas amata, e. ratio & causa finalis pp. quam vult creaturas producere, in quantum in ipsa creaturarum productione manifestatur diuina bonitas quam summe amat, ita quod non vellet ipsam creaturarum productionem, nisi diuinam bonitatem manifestarentur: & in finem non vult medicinam, nisi in quantum est causa salutis sanitarum. Ex his oibus quae praedicta sunt, deducit S. Tho. quod diuersi errores Philosophorum tolluntur, ponentium aliquid aeternum praeter Deum, de quibus videlicet, 1. & 2. Phyl. tractatur, & 1. Caeli. Praeter rationes praedictas, quibus aliqui probauerunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta 2. Seco. 2. Sent. dist. 1. quae 3. Et a Capreolo 2. Sent. dist. 1. quae 1. quae talis est. Si tempus semper fuisset, & semper esset futurum, sequeretur, quod pars esset maior toto. hoc est contra primum & notissimum principium. ergo &c. probatur consequentia, & supponitur, quod tunc praeteritum, & futurum erit aequalia, quia vtrumque erit infinitum. Sit igitur merides huius diei, A, merides vero diei crastinae sit, B, tunc sic. Quocumque tempore praeteritum ad B est maius, futurum ad B, est maius: quia sunt aequalia. Sed futurum ad A praeteritum ad B est maius, ergo futurum ad A futurum ad B est maius. Sed futurum ad B est pars futuri ad A, ergo &c. Probatur minor principalis, quodcumque tempus est maius praeterito ad A, est maius futuro ad A cum sint aequalia. Sed praeteritum ad B est maius praeterito ad A, ergo est maius futuro ad A.

Pro huius rationis solutione considerandum est, quod aequale maius & minus semper sunt terminos quantitatum accipiuntur. Si enim vnus quantitas aequalis alteri, quia termini eius: terminos alterius non excedunt, unde vbi quantitates ponuntur non habent terminos, sicut accidit in quantitibus infinitis, ibi proprie non est aequalitas, aut inaequalitas: primum est aliquo modo dici aequales aut inaequales quantitates infinitas ex vna parte tantum, si conparentur secundum partem in qua sunt finitae, non autem, si conparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitae.

Considerandum secundo, quod si debet huiusmodi fieri comparatio, oportet, ut ex eadem parte accipiantur & magnitudines & termini, scilicet, aut ex parte principii, aut ex parte finis. nis. nam si accipiantur duae lineae, quarum vna sit infinita versus Orientem, altera vero sit infinita versus Occidentem, terminenturque ad medium mundi, ipsae non dicentur aequales, quia illud medium non est terminus vtriusque eodem modo, sed vnus est principium, alterius vero finis: sed bene si accipiantur duae infinitae ex parte Orientis, & termini nate ad partem puncta versus Occidentem, possent aliquo modo aequales dici. Sit ergo, si duo tpa infinita ponantur, vnus a parte ante, aliud vero a parte post, licet ad idem itans terminet, non poterunt dici aequalia, sed bene si ambobus fuerint ex eadem parte infinita, & ex eadem finita. Ad rationem ergo, negat consequentiam. Ad cuius probationem, negat hoc suppositum, quod est rationis fundamentum, scilicet, quod tempus praeteritum, & tempus futurum, quorum quolibet ponitur infinitum, sint aequalia, & consequenter, quod maius vno sit etiam maius altero, & quocumque vnus est maius, alterus sit maius. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, vt possit fieri comparatio secundum aequale, aut inaequale.

Sed occurrit dubium, circa id quod dictum est, tempore ex eadem parte finitae, si ad idem itans terminentur, esse aequalia. Sic enim videtur, quod in tpe infinito a parte ante, dies sint aequales annis, cum ad idem terminentur. hoc autem nullus diceret.

Respondetur, quod dies & anni, duplici accipiuntur modo. Alio modo, vtrique per motum discreti accipiuntur, sicut quod ipsum tps continuum existens per dies & annos diuiditur. primo modo, non est inconueniens dies esse aequales annis: immo tempus dierum & annorum est idem, secundo modo, dies sunt aliquod maius quam sint anni, & non sunt illis aequales: sicut in vna & eadem linea, partes cubitales sunt plures quam sunt bicubitales. si vtrumque per modum quantitatis discretae accipiantur. Sed si accipiantur per modum continui, sunt vna & eadem quantitas, vt inquit S. Tho. 3. parte. q. 10. ar. 3. ad 3. licet infinito in aliquo ordine, non sit maius in illo ordine, potest tamen illo accipi maius extra illum ordinem: & sic licet in ordine mensurum non sit aliquod maius mensuris infinitis, tamen in infinito in ordine dierum est aliquod maius mensuris mensuris, & dies infiniti sunt plures mensuris infinitis. Cum autem dicitur, quod terminatur ad eundem terminum, dicitur non est verum, in quantum sunt discreti. Nam eorum finis, vt licet, non est intrans, sed vnitas. unde in ordine mensurum, vnitas illius mensuris, qui est vltimus, est terminus in ordine autem dicitur terminus, est ille vnus dies, qui est vltimus, sive vnitas eius. Caetera quae in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum loco praedicti.

Super Cap. 39.

Quoniam determinauit S. Tho. de rerum productione, unde de rerum ipsarum distinctione determinatur. Circa hoc autem duo facit. Primum, remouet falsas Philosophorum opiniones. Secundo, veritatem declarat. 4. Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc. n. manifeste apparet, quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturae, & quod virtus sua est infinita in agendo. hoc enim conuenientissimum fuit diuinae bonitati, vt rebus creatis principium durationis daret. Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diuersos errores gentium Philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite. Ab oibus n. his ponitur aliquid praeter Deum aeternum, quod fidei Catholicae repugnat.

hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc. n. manifeste apparet, quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturae, & quod virtus sua est infinita in agendo. hoc enim conuenientissimum fuit diuinae bonitati, vt rebus creatis principium durationis daret. Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diuersos errores gentium Philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum aeternum, quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite. Ab oibus n. his ponitur aliquid praeter Deum aeternum, quod fidei Catholicae repugnat.

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Quantum ad primum, ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquae vero in sequentibus. Th. contra Gent. 5. PRIMA

Aristot. 8. Phyl. sub initium. Anax. te. 2. 8. Phyl. Empedocl. 8. Phyl. te. 2.

Idem de Potent. q. 3. art. 16.

PRIMA ERGO conclusio est. Res distinctio non est a casu, tanquam videlicet, prater agentis intentione euenit. Probatur. P r i m o, Sunt quaedam substantia, in quarum natura non est possibilitas ad non esse: ergo tales non sunt a casu, ergo nec earum distinctio a casu erit. probatur prima consequentia, quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, ut patet. Phis. Secundo et patet, quia tales substantia sunt per sua substantiam distincta, id est, ex proprijs earum rationibus distinctionem habent. S e c u n d o, Casus est tantum in possibilibus aliter se habere: ergo distinctio, si est a materia, forte poterit esse a casu: non autem distinctio, si est a forma, sed distinctio specierum est a forma, singularium autem eiusdem speciei a materia, ergo distinctio fm speciem non est casu, sed forte aliquorum in diuisuorum casus est distinctio, ergo & cetera: patet prima consequentia, quia principium illius possibilitatis est materia, non autem forma que determinat possibilitatem materiam ad vnum.

Aduertendum circa illud, quod inquit S. Tho. casum fortassis aliquorum in diuisuorum posse esse distinctum, quod non dixit in diuisuorum absolute, sed aliquorum in diuisuorum, quia in diuisuibus incorruptibilibus casuum sunt anime intellectiue, & alia huiusmodi, si sunt aliqua alia incorruptibilia solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantum in incorruptibilibus. Addit autem, forte, quia non est absolute verum quod distinctio in diuisuorum corruptibilium sit a casu, sed a casu potest dici esse distinctio in diuisuorum monstruorum, in quantum illa prater intentionem nature proueniunt.

Quia tamen etiam monstra non sunt omnino contra nature intentionem, quia saltem secundario sunt a natura inuenta, ideo sub dubio relinquit, verum sit a casu eorum distinctio, in quantum, quod forte casus est aliquorum in diuisuorum distinctio.

1 Casus enim non contingit, nisi in possibilibus aliter se habere. quae enim sunt ex necessitate, & semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra, quaedam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantia immateriales, & absque contrarietate. substantias igitur eorum impossibile est esse a casu: sunt autem per suam substantiam distincta adinuicem, earum igitur distinctio non est a casu.

2 Amplius, Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere: principium autem huiusmodi possibilitatis est materia: non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiam ad vnum: ea autem, quorum distinctio est a materia, non distinguuntur a casu, sed forte ea, quorum distinctio est a materia: specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia: distinctio igitur rerum, secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum in diuisuorum casus potest esse distinctio.

3 Adhuc, Cum materia sit principium, & causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factioe potest esse casus, quae ex materia generantur. Ostensum est autem supra, quod prima rerum productio in esse, non est ex materia: in ea igitur casus locum habere non potest. oportet autem quod prima rerum productio cum distinctio fuerit: cum multa inueniantur in rebus creatis, quae neque ex inuicem generantur, neque ex aliquo vno communi: quia non conueniunt in materia, non est igitur possibile, quod rerum distinctio sit a casu.

4 Item, Causa per se, prior est ea, quae est per accidens. si igitur posteriora sunt a causa per se determinata, inconueniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedat naturaliter motum, & operationes rerum, determinati enim motus, & operationes sunt re-
rum determinatarum, & distinctionum motus autem, & operationes rerum sunt a causis per se, & determinatis: cum inueniantur, aut semper, aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere ergo & distinctio rerum est a causa per se, & determinata, & non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5 Amplius, Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem, forma est ab agente intentata: ipsa autem vniuersitas creaturarum, Deum habet authorem, qui est agens per voluntatem, & intellectum, ut ex praemissis patet, nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus infinita sit: ut supra ostensum est, oportet igitur, quod forma vniuersi sit a Deo intentata, & volita, non est igitur a casu. Casu enim dicimus esse, quae praeter intentionem sunt agentis. forma autem vniuersi consistit in distinctione & ordine partium eius. non est igitur distinctio rerum a casu.

6 Adhuc, Id quod est bonum, & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: sed bonum & optimum vniuersi consistit in ordine partium ipsius adinuicem, qui sine distinctione esse non potest. per hunc enim ordinem, vniuersum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. ipse igitur ordo partium vniuersi, & distinctio earum, est finis productionis vniuersi. non est igitur distinctio rerum a casu. Hanc autem veritatem Sacra Scriptura profitetur, ut patet Genes. I. ubi cum primo dicitur. [In principio creauit Deus caelum & terram,] subiungit. [Diuisit Deus lucem a tenebris] & sic de alijs: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum, & optimum vniuersi. vnde subiungitur, [Vidit Deus cuncta quae fecerat, & erat valde bona.] Per hoc autem excluditur opinio antiquorum Naturalium, ponentium causam materiam ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Cap. 30.

Prac. rat.

Cap. 16.

TERTIO. Prima rerum productio non est ex materia, ergo in ipsa casus esse non potest: sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem, cum multa sint in rebus creatis, quae neque ex inuicem, neque ex aliquo vno communi, in quo conueniant generantur: ergo & cetera patet prima consequentia. quia in eorum tantum factioe potest esse casus, quae ex materia generantur.

Aduertendum, quod duo remouet S. Tho. scilicet, quae possent aliquis dicere in prima productione rerum distinctio non fuisse. dicendo, aut quod fuit vnum tantum productum, ex quo aliud posteri ab eo distinctum est productum a casu, puta, si fuisse tantum aer productus, ex quo postmodum ignis emerit: aut quod fuit vna materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Vtrumque horum remouet per hoc, quod sunt multa quae non generantur ex inuicem, per quod excluditur primum dictum, neque ex aliquo vno communi, propter quod excluditur secundum dictum, & haec inferiora, aut etiam intelligentia, quae non conueniunt in materia: neque ex communi materia generantur.

Quarta conclusio. Distinctio rerum naturaliter praecedit motum & operationes rerum determinatarum, & distinctio rerum, & distinctio rerum, & distinctio rerum sunt a causis per se & determinatis, ergo, & cetera patet consequentia, quia cum causa per se prior sit causa per accidens, inconueniens est dicere, posteriora esse a causa per se, priora autem esse a causa per accidens.

Quinta conclusio. Vniuersitas creaturarum est a Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest, ergo forma vniuersi est a Deo intentata, & volita, ergo & rerum distinctio, probatur prima consequentia, quae cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Quarta conclusio. Distinctio rerum naturaliter praecedit motum & operationes rerum determinatarum, & distinctio rerum, & distinctio rerum sunt a causis per se & determinatis, ergo, & cetera patet consequentia, quia cum causa per se prior sit causa per accidens, inconueniens est dicere, posteriora esse a causa per se, priora autem esse a causa per accidens.

Quinta conclusio. Vniuersitas creaturarum est a Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest, ergo forma vniuersi est a Deo intentata, & volita, ergo & rerum distinctio, probatur prima consequentia, quae cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Quinta conclusio. Vniuersitas creaturarum est a Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest, ergo forma vniuersi est a Deo intentata, & volita, ergo & rerum distinctio, probatur prima consequentia, quae cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Quinta conclusio. Vniuersitas creaturarum est a Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest, ergo forma vniuersi est a Deo intentata, & volita, ergo & rerum distinctio, probatur prima consequentia, quae cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Quinta conclusio. Vniuersitas creaturarum est a Deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest, ergo forma vniuersi est a Deo intentata, & volita, ergo & rerum distinctio, probatur prima consequentia, quae cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intentata, supra, nisi forte esset defectus in virtute, ut possit defecere a sua intentione. secunda etiam patet, quae

Cap. 11.

Lib. cap.

Idem de Pot. q. 3. n. 16.

Cap. 33.

quia forma vniuersi consistit in distinctione & ordine partium. A S p o s i t i o n e m . Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa erit causa, semota etiam intentione agentis, saltem secundum modum intelligendi, ideo cum ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quod vnum determinatum ex ipsa proueniat, non erit nisi in paucioribus & a casu, quia ex nulla agentis intentione prouenit. S e c u n d o, Forma non sequitur dispositionem materiam, sicut prima causa, sed magis econtrario, materiae sic disponantur, ut sint tales formae. ergo nec distinctio specierum patet consequentia, quia distinctio rerum secundum speciem, est per formas. probatur antecedens, quia forma est ex intentione agentis. ea autem quae sunt ex intentione agentis, non sunt ex materia, tanquam ex prima causa, Tum, quia causa agens est prior in causando, quam materia, Tum, quia videmus ea quae in materia, ut in primam causam reducuntur, ut monstra, esse praeter intentionem agentis. Aduertendum, quod 4. Sent. dist. 36. qu. 1. art. 1. ad 2. quod monstra, licet sint praeter primam intentionem naturae agentis, non tamen sunt contra secundam intentionem, quando enim non potest natura ad maiorem perfectionem perducere: perducit ad minorem, & ad eam quam potest. Sed occurrit dubium circa hoc, quod dicitur, formas non sequi dispositionem materiam, sed magis econtrario. Nam secundum doctrinam Sancti Thomae, materia signata est principium in diuisuorum in rebus materialibus, ergo forma distinguuntur, quia recipiuntur in diuersis materijs. ergo forma sequuntur dispositionem materiam.

lem solam, & vnam, ex qua oia fiebant raritate & densitate. hos enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in vniuerso videmus, non ex alicuius ordinantis intentione prouenisse, sed ex materiae fortuito motu, Similiter etiam excluditur opinio Democratum, & Leucippium, ponentium infinita principia materialia, scilicet, indiuisibilia corpora eiusdem naturae, sed differentia figuris, positione, & ordine: ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent) ponatur esse diuersitatem in rebus, propter praedictas tres atomorum differentias. scilicet, figurae, ordinis, & positionis: vnde sequebatur distinctio rerum esse fortuitam. quod ex praemissis patet esse falsum.

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Quod materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40. X hoc autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiam diuersitatem, sicut propter primam causam. 1 Ex materia enim, nihil determinatum prouenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantum proueniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & praecipue sublata intentione agentis, ostensum est autem, quod

Th. contra Gent. S. 2. la de

la de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem in entionis agentis.

¶ TERTIO, Multa sunt ab inuicem distincta in rebus, quae non possunt ex praexistenti materia fieri ergo, &c. patet consequenter quia distinctio rerum non potest ex materia provenire, nisi in illis quae ex praexistente materia sunt.

¶ QUARTO, Supponitur, si materia sit causa distinctio, quod oportet ponere materias in se esse distinctas. Tunc sic: aliquid aliud est causa distinctio, materia, quae distinctio materiarum, quia habet causam sui esse, quae autem habentia sui esse causam distinctio, habent & causam suae distinctio. ergo prima causa distinctio rerum, non potest esse diversitas materiae.

¶ QUINTO, Omnes res procedunt a Deo per intellectum agentem, igitur sunt a Deo viliora propter meliora, ergo materias produxit propter formas, & non econverso, ergo distinctio specierum in rebus, quae est per formas, non est propter materiam, sed magis materiae sunt create distinctae, ut diversis formis conveniant. probatur prima consequentia, quia tam intellectus quam natura, agit vi sua propter melius, & non econverso, cum agit propter bonum. Secunda etiam patet, quia forma est nobilior materia. Per hoc autem, inquit Sanctus Thomas, opinio Anaxagorae excluditur.

¶ Vbi advertendum, quod licet Anaxagoras posuerit causam agentem, voluit tamen, ut distinctio partium materialium per se generetur distinctio rerum, ita quod prima causa distinctio in rebus, esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere, nisi distinctae illae partes naturales praexistissent. Quod sane esse falsum, ex precedentibus rationibus est ostensum.

¶ Cap. 23. D. 784. & 1200.

¶ Vbi advertendum, quod licet Anaxagoras posuerit causam agentem, voluit tamen, ut distinctio partium materialium per se generetur distinctio rerum, ita quod prima causa distinctio in rebus, esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere, nisi distinctae illae partes naturales praexistissent. Quod sane esse falsum, ex precedentibus rationibus est ostensum.

fieri, sicut patet de corporibus caelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit: non igitur potest esse prima causa distinctio rerum diversitas materiae.

¶ 4 Item, Quaecumque habentia sui esse causam, distinguuntur, habent causam suae distinctio. vnumquodque enim secundum hoc fit ens, secundum quod fit vnum in se indivisum, & ab aliis distinctum. sed si materia sui diversitate est causa distinctio rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. constat autem, quod materia qualibet habet esse ab alio per hoc, quod supra ostensum est, omne quod qualitercumque est, a Deo esse. ergo aliud est causa distinctio materiarum, non igitur prima causa distinctio rerum potest esse diversitas materiae.

¶ 5 Adhuc, Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed econverso, similiter est de natura. omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex supra dictis patet, sunt igitur a Deo viliora propter meliora, & non econverso. forma autem nobilior est materia, cum sit perfectio & actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit, ut sint tales formae. non igitur distinctio specierum in rebus, quae est secundum formam, est propter materiam, sed magis materiae sunt create diversae, ut diversis formis conveniant.

¶ Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae, ponentis infinita principia materialia a principio quidem commissa in vno confuso, quae postmodum intellectus separando constituit: & quorumcumque aliorum ponentium diversae principia materialia, ad distinctionem rerum causandam.

Super Cap. 41.



Bria con cluso est. Causa distinctio rerum non est contrarietas agentium. Circa cuius probationem, duo facit S. Tho. Primo, probat absolute contrarietatem agentium non esse causam distinctio rerum.

¶ Secundo, idem ostendit particulariter, de contrarietate boni & mali. QUANTVM ad primum, arguitur primo sic. Aut diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas sunt ordinati, aut non. si primum, ergo illius ordinis est vna causa, cum multa non vniantur, nisi per aliquid vnum. ergo vna est causa distinctio rerum: si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis, quia coarsus ipsorum ad quod erit per accidens.

¶ Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. Cap. 41.



præmissis autem ostenditur potest, quod causa distinctio rerum non est diversitas, aut contrarietas agentium.

¶ 1 Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad inuicem: oportet, quod huiusmodi ordinis sit aliquid qua causa vna. nam multa non vniuntur, nisi per aliquid vnum: & sic illius ordinis est vna causa, & vna distinctio rerum. Si vero diversi agentes non sint ad inuicem ordinati, coarsus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. distinctio igitur rerum erit casualis: cuius contrarium supra est ostensum.

¶ 2 Item, A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa autem in quantum huiusmodi, non faciunt vnum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad inuicem non casualiter, cum, ut in pluribus vnum ab alio moueatur, quia taliter casus in paucioribus accidit, sed supple, sunt multa distincta, quorum vnum ut in pluribus ab alio mouet, sicut ista inferiora a celo, ergo eorum distinctio non est casualis. ergo non est ad inuicem ordinatis.

¶ 3 Amplius, Quaecumque habent causam suam distinctio, non possunt esse prima causa distinctio rerum: sed si plura entia ex quo accipiuntur, necesse est quod habeant causam suam distinctio. habent. nam esse ostendit, cum omnia entia sint ab vno primo ente, ut supra ostensum est. idem autem est causa essendi alicui, & distinctio eius ab aliis, sicut ostensum est. non potest igitur esse prima causa distinctio rerum diversitas agentium.

¶ 4 Item, si diversitas rerum procedat a diversitate, vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate

agentium ad inuicem malorum esse per se, & per suam essentiam malum, quia omne per aliud reducitur ad per se: hoc autem est impossibile. ergo &c. probatur falsitas, quia omne quod est in quantum est ens, est bonum: quod constat, eo quod vnumquodque appetit conservare suum esse, bonum autem est quod omnia appetunt.

¶ Item 16.

¶ Cap. 41.

¶ Cap. 41.

¶ Cap. 41.

¶ Adverte

¶ Adverte, quod hic loquitur Sanctus Thomas de malo, non quod ad privationem solam, sed de eo quod dicitur esse quoddam ens in rerum natura, habens propriam naturam, & essentiam, & esse malum, & omnium malorum principium. ¶ SEXTO. Per se malum, non potest esse agens. ergo malum non potest esse primum principium malorum. patet consequentia, quia primum principium malorum est per se malum, probatur autem antecedens. Omne agens in quantum huiusmodi est in actu: ergo perfectum. ergo bonum. ergo quod non est bonum, non est agens. ergo &c.

¶ TERTIO, Malum in quantum malum, est non ens, quia ens in quantum ens est bonum. ergo malum in quantum huiusmodi, non est causa per se agens. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne agens agit in quantum est in actu. agit autem vnumquodque per se simile: & sic oportet ut quod sit, habeat esse actu.

¶ QUARTO, Malum in effectu non potest provenire, nisi praeter intentionem agentis, cum omne agens bonum intendat. ergo malum non habet causam per se, patet consequentia, quia quod euenit praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens.

¶ QUINTO, Bonum & malum eadem actione producuntur. ergo &c. probat consequentia, quia eorum quae eadem actione producuntur, non sunt principia contraria, cum contraria agentium sint contrariae actiones, antecedens vero probatur ex exemplo: eadem enim actio ne aqua corrumpit, & aer generatur.

¶ Circa istam propositionem. Eadem actio ne aqua corrumpitur, & aer generatur, dubium occurrit: quia actio agentis per motum, aut mutationem, non est aliud materialiter.

¶ Paulo ante

tate boni, & mali: ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo: bonum autem & malum sunt in omnibus generibus: non autem potest esse vnum primum principium omnium malorum. cum enim ea quae sunt per se oportebit principium actuum malorum, esse per se malum. per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est. eius igitur essentia erit mala. hoc autem est impossibile. omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum. esse namque suum, vnumquodque amat, & conservari appetit. signum autem est, quia contra pugnat vnumquodque suae corruptioni. bonum autem est quod omnia appetunt. non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum vnum sit bonum, & aliud malum.

¶ 5 Adhuc, Omne agens agit in quantum est actu. in quantum vero est actu, est vnumquodque perfectum. perfectum vero omne in quantum huiusmodi, bonum dicimus. omne igitur agens, in quantum huiusmodi, bonum est: si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens: si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. impossibile est igitur distinctio in rebus procedere a duobus principiis, bono & malo.

¶ 6 Amplius, Si omne ens, in quantum huiusmodi bonum est: malum igitur, in quantum est malum, est non ens. non entis autem, in quantum huiusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat in quantum est ens actu. agit autem vnum quodque sibi simile. mali igitur in quantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. non est igitur fieri reductionem malorum in vnam primam causam, quae per se sit causa omnium malorum.

¶ 7 Adhuc, Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens, sicut cum quis inuenit thesaurum fodiens ad plantandum: sed malum in effectu aliquid non potest provenire, nisi praeter intentionem agentis: quum

omne agens, aliquid bonum intendat. bonum enim est, quod omnia appetunt. malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. non igitur est ponere vnum primum principium omnium malorum.

¶ 8 Item, Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. eorum igitur quae per vnam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. bonum autem & malum, eadem actione producuntur, eadem enim actione aqua corrumpitur, & aer generatur. non sunt igitur per se differentia boni & mali in rebus in natura, ponenda principia contraria.

¶ 9 Amplius, Quod omnino non est, nec bonum nec malum est: quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. oportet igitur malum esse aliquid in quantum est non ens: hoc autem est ens privatum. malum igitur in quantum huiusmodi est ens privatum, & ipsum malum est ipsa privatio. privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit in quantum habet formam. & sic oportet per se effectum agentis esse habere formam. quum agens agat sibi simile, nisi per accidens impediatur. Relinquitur igitur, quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. non est igitur vnum primum, & per se malorum principium: sed primum omnium principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens. Hinc est, quod Isa. 45. dicitur: Ego dominus, & non est alter deus: formans lucem, & creans tenebras: faciens pacem, & creans malum. ego dominus facies omnia haec. Et Eccle. 11. Bona & mala. vita & mors, paupertas & honestas, a Deo sunt. Et ibidem 33. Contra malum bonum est, & contra vitam mors, sic & contra virum iustum peccator. & sic intueri in omnia opera altissimi, duo contra duo, & vnum contra vnum. Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, in quantum creat ea quae secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociva, sicut lupus quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovis est malus: & similiter ignis aquae,

& secundum essentiam quam ipse motus & mutatio: sed corruptio aquae non est idem realiter cum generatione aeris, quum habeant terminos distinctos. ergo non est eadem actio, quae vnum generatur, & aliud corrumpitur.

¶ Ad huius evidentiam considerandum ex doctrina Sancti Thomae de Veritate, quae est 28. artic. 1. quod cum motus sit de affirmato in affirmatum: & per consequens sit idem motus, quo vnum affirmatiue significatum acquiritur, & aliud abicitur: oportet, ut motus duae mutationes adiungatur, quarum vna sit generatio, & alia corruptio, propter hoc possumus in huiusmodi transitu ab vno affirmato ad aliud affirmatum considerare, aut rationem motus, aut rationem mutationis. Si ipsi motum consideremus, sic est vnum & idem motus quo abicitur vno oppositum, & quo aliud acquiritur. motus enim accipit speciem & unitatem a termino ad quem, non autem a termino a quo. Sed si consideremus ipsam rationem mutationis, sic non est vna mutatio, sed sunt plures se inuicem consequentes, eo quod vna terminetur ad esse alia vero ad non esse. vtraque tamen mutatio se habet ad motum per modum concomitantiae, & ab vno motu vtraque dependet.

¶ Ad dubium ergo dicitur, quod vna actione, & vno motu corrumpitur aqua, & generatur aer: quae istae mutationes vnum motum, & vna actio nem concomitantur. Quum autem arguitur, quia actio agentis per motum, aut mutationem, nihil est aliud realiter, quam motus & mutatio, dicitur, quod si vtrumque per se & separatim sumantur, scilicet, motus per se, & mutatio per se, sic actio, quae agit per motum, est ipse motus, & actio quae est

¶ Paulo ante

¶ Tho. contra Gent.

¶ cum

cum mutatione, est ipsa mutatio, sed, si accipiatur mutatio, vt concomitatur motum, sic actio est quidam motus, non autem mutatio q̄ motum concomitatur, & maxime illa, quae terminat ad non esse termini a quo, & tñ ad vnā actionē, & ad vnum motū, qui est inter contrarios terminos, vtraque mutatio, q̄ est generatio vnus, & corruptio alterius, concomitatur: & sic verū est, q̄ vna actio corumpit aqua, & generat aer, p̄ concomitantia ad motum.

Sexto, Malum inquantum malum, est non ens, sed non est oīno non ens, q̄ qd̄ omnino nō est, nec est bonum, neq; malum: ergo est aliquid inquantum est non ens, ergo malū, inquantum hōiō est ens priuatum, q̄ nō ens qd̄ est aliquid, est ens priuatum, & ipsum malū est ipsa priuatio, ergo non habet causam per se agentem, ergo c. p. t. et antecedens, q̄ nō qd̄ est, inquantum est, bonum est: & sic, si malum inquantum huiusmodi esset ens, ipsum inquantum malum, esse bonum.

Circa istam propositionem, Malum inquantum est nō ens, est aliquid, dubitatur, quia videtur implicatio in adiecto, nam aliquid conuenit eū ente, vt patet de Veritate. q. 2. ar. 1. dicere ergo, q̄ malū, inquantum nō ens, est aliquid, est dicere, q̄ inquantum est nō ens, est ens.

Respondetur, q̄ ly inquantum, p̄ se significat rationem formalē, quā malū est aliquid, & sic propositio est falsa: non enim ratio non entis est causa quare malum sit aliquid, vt bene patet obiectio potest manifestare generā ad cuius speciem limitatur. & sic accipit hoc loco, ly inquantum, sensus. n. est q̄ malo conuenit hęc species non entis, q̄ est aliquid. i. quod est ens priuatum, inquantum cōtinetur sub non ente. non autem conuenit sibi esse illud non ens, quod est oīno non ens, sicut si diceremus, q̄ hō ē m̄ q̄ continet sub genere animalis, determinat sibi speciem hōis, non autem speciem equi.

Dicitur vltimus, quod tale non ens est aliquid, & est aliquo modo ens, ratione. s. subtrati, quia dicit negationem in subiecto. Secundo loco, concludit S. Thomas, q̄ primum oīum malorum principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, cum ostensum sit, q̄ malum non potest primi principii rationem habere. Probatur autem auctoritate 1. 2. 4. 7. ego Dominus, & non est, &c. Ecclesi. 1. 1. Bona & mala, &c. 3. 3. Contra malum, &c. Notat autem, q̄ dicitur, Deo facere mala, vel creare, inquantum creat ea quae in se bona sunt, & tamē aliis sunt nocua, vel opus ouis, & ignis aque, sic enim Deus est causa malorum in hominibus, quae poenae dicuntur, iuxta illud Amos. 3. Si est malum, &c. Et Gregor. Etiam mala,

inquantum est huiusmodi corruptius. & per similem modū est causa malorum in omnibus, quae poenae dicuntur. Vnde dicitur Amos 3. Si erit malum in ciuitate quod Dominus non fecerit? Et hoc est quod Grego. dicit, Etiam mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino. Sed creare mala dicitur, cū res in se bonas creatas, nobis male agentibus in flagellum format. Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria: qui error primo incepit ab Empedocle: posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem: quorum, amicitiam dixit esse causam generationis: litem vero corruptionis: ex quo videtur, vt Arist. dicit in 1. Metaph. hęc duo, bonum & malum prima principia contraria possuisse.

Posuit autem & Pythagoras duo prima, bonū & malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorū, ponebat enim hęc duo esse genera, sub quibus omnia alia comprehendenderentur, vt patet per Philosophum in 1. Metaph. Hos autē antiquissimorum Philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores Philosophos sufficienter exclusi, quidam peruersi sensus homines, doctrinā Christianā adiungere praesumpserunt: quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionistae sunt dicti, qui sub nomine Christiano, hęc resin condidit, opinatus duo sibi diuersa principia, quem secuti sunt Cerdoniani, & postmodum Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

Ex his excluditur error ponentium prima principia. Effectiua aut formalia contraria, sicut primo Empedocles, deinde Pythagoras, postremo Hæretici quidam, vt Marcionistae, Cerdoniani, ac Manichaei posterunt.

Circa id, quo superius est dictū, quā videlicet, primum bonū est primum oīum principii, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, cum ostensum sit, q̄ malum non potest primi principii rationem habere. Probatur autem auctoritate 1. 2. 4. 7. ego Dominus, & non est, &c. Ecclesi. 1. 1. Bona & mala, &c. 3. 3. Contra malum, &c. Notat autem, q̄ dicitur, Deo facere mala, vel creare, inquantum creat ea quae in se bona sunt, & tamē aliis sunt nocua, vel opus ouis, & ignis aque, sic enim Deus est causa malorum in hominibus, quae poenae dicuntur, iuxta illud Amos. 3. Si est malum, &c. Et Gregor. Etiam mala,

Ex his excluditur error ponentium prima principia. Effectiua aut formalia contraria, sicut primo Empedocles, deinde Pythagoras, postremo Hæretici quidam, vt Marcionistae, Cerdoniani, ac Manichaei posterunt.

Quod causa distinctionis rerum, non est secundum agentium ordo. Cap. 42.

Idem enim ostendi potest, q̄ rerum distinctio nō causatur ex ordine secundorū agentium, sicut quidam dicere voluerūt, quod Deus cum sit vnus & simplex, facit tantum vnum effectum: qui est substantia vnus creata, quae quia simplicitati propriae causae adequari non potest, quum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admittum: habet aliquam multiplicitatē, vt ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire: & sic semper effectibus a simplicitate causarū deficientibus, dum multiplicatur effectus, diuersitas causarū constituitur, ex quibus vniuersum consistit.

Hęc igitur positio, toti rerū diuersitati non vnam causam designat, sed singulas causas determinatas effectibus: totam autem diuersitatem rerum ex concursu omnium causarum pcedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus, quae ex concursu diuersarum causarum pueniūt & non ex aliqua vna causa determinata. distinctio igitur rerū & ordo vniuersi, erit a casu.

Amplius, id quod est optimum in rebus creatis, reduciū vt in primā causam in id, qd̄ est optimum in causis. oportet igitur effectus proportionales esse causis, optimū autē in oībus entibus creatis, est ordo vniuersi, in quo bonū vniuersi consistit, sicut & in rebus humanis, bonū gentis est diuini, q̄ bonum vnus. oportet igitur ordinem vniuersi, sicut vniuersum eo bono priuatur, ad quod tale malum consequitur.

Variā conclusio est, Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium. Et ponitur hęc conclusio contra Auij. 9. Metaph. volentem, q̄ Deo fecit vnam tantam substantiam, quae quia simplicitatem primae causae adequare non potuit, sed aliqua in se multiplicitatem habet: ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest, & sic semper effectibus a causae simplicitate deficientibus, dum multiplicatur effectus, diuersitas etiam causarum constituitur. Vnde sequebatur, quod rerum distinctio proueniret ex ordine agentium, quorum vnum magis a simplicitate primae causae distabat quam aliud, & secundum eorum multiplicitatem, multa prouenirebant.

Respondetur, q̄ ista ratio procedit non s̄m ordinem essendi in re, sed s̄m ordinem essendi in intentione agentis. stat. n. q̄ ali quid sit prius altero s̄m esse reale, & tñ sit posterius in intentione agentis, sicut cū sanitas causatur ex medicina, medicina prae-

Terminatio, vide i prima ratione praecap. Secundo, Optimum in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, sicut & in rebus humanis bonū gentis est diuini, q̄ bonum vnus. ergo reduciū in id quod est optimum in causis, ergo non casualis, sed ex causis secundis. primo, probatur prima consequentia, q̄ effectus oportet esse proportionales causis. Respondetur, q̄ dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causae, aut, si quia est omnino prae intentionem agentis, aut quia est p̄ primā agentis intentionē. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum, aut casuale, & hoc modo nullum malum naturae est per accidens in effectibus diuinis. Qd̄ autem est per accidens tantum secundo modo, nō est fortuitum & casuale, si vt in pluribus accidat, quia secundaria intentione est intentum tāquam consequens, ad id quod primo & p se intenditur: & sic in effectibus diuinis potest esse aliquid per accidens. Primo, n. & per se Deo in operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturae alicuius: secundario est illud malum intendit inquantum magis vult illud malum euenire, quā vt vniuersum eo bono priuatur, ad quod tale malum consequitur.

Super Cap. 42.

Variā conclusio est, Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium. Et ponitur hęc conclusio contra Auij. 9. Metaph. volentem, q̄ Deo fecit vnam tantam substantiam, quae quia simplicitatem primae causae adequare non potuit, sed aliqua in se multiplicitatem habet: ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest, & sic semper effectibus a causae simplicitate deficientibus, dum multiplicatur effectus, diuersitas etiam causarum constituitur. Vnde sequebatur, quod rerum distinctio proueniret ex ordine agentium, quorum vnum magis a simplicitate primae causae distabat quam aliud, & secundum eorum multiplicitatem, multa prouenirebant.

HAEC itaque positionem reprobat S. Tho. arguit primo sic. Sequeretur illa positione facta, q̄ ordo vniuersi & distinctio rerum esset a casu: hoc autē est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia distinctio huiusmodi non proueniret ab vna causa, sed ex concursu omnium causarum, ea autem quae ex concursu diuersarum causarum proueniunt, & non ex aliqua vna causa determinata, a casu dicimus euenire. Fundamentum huius rationis, vide i prima ratione praecap.

Secundo, Optimum in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, sicut & in rebus humanis bonū gentis est diuini, q̄ bonum vnus. ergo reduciū in id quod est optimum in causis, ergo non casualis, sed ex causis secundis. primo, probatur prima consequentia, q̄ effectus oportet esse proportionales causis. Respondetur, q̄ dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causae, aut, si quia est omnino prae intentionem agentis, aut quia est p̄ primā agentis intentionē. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum, aut casuale, & hoc modo nullum malum naturae est per accidens in effectibus diuinis. Qd̄ autem est per accidens tantum secundo modo, nō est fortuitum & casuale, si vt in pluribus accidat, quia secundaria intentione est intentum tāquam consequens, ad id quod primo & p se intenditur: & sic in effectibus diuinis potest esse aliquid per accidens. Primo, n. & per se Deo in operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturae alicuius: secundario est illud malum intendit inquantum magis vult illud malum euenire, quā vt vniuersum eo bono priuatur, ad quod tale malum consequitur.

Adhuc, Aburdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam in rebus defectum. optimum autē in rebus creatis est distinctio & ordo ipsorum, vt ostensum est, inconueniens igitur est dicere, q̄ talis distinctio ex hoc causatur, q̄ secunda causa deficit a simplicitate causae primae.

Item, In oībus causis agentibus ordinatis, vbi agitur propter finem, oportet, quod fines causarum secundarum sint propter finem causae primae, sicut finis militaris, & equestris, & nefactiuae est propter finem civilis, processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem: quum sit per intellectum, vt ostensum est, intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerū sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum, & actiones sint propter finem causae primae, qui est vltimus finis in rebus creatis. hic autē est ordo partium vniuersi & distinctio, qui est quasi vltima forma. non est igitur distinctio in rebus & ordo, propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem, & distinctionem in rebus constitutendam.

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

in propria causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum, nō igitur rerum distinctio, in quo ordo cōstitutū vniuersi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primae causae.

Adhuc, Aburdum videtur id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam in rebus defectum. optimum autē in rebus creatis est distinctio & ordo ipsorum, vt ostensum est, inconueniens igitur est dicere, q̄ talis distinctio ex hoc causatur, q̄ secunda causa deficit a simplicitate causae primae.

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Adhuc, Si distinctio partium vniuersi & ordo earum est propter effectus causae primae, quasi vltima forma, & optimum in vniuerso: oportet rebus distinctionem & ordinem, esse in intellectu causae primae. In rebus enim, quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis

Lib. 1. c. 57. & tribus sequentibus.

Auicena vbi supra.

Cap. 23.

Cap. 22.

Attendendum etiam, qd hęc ratio supponit ex formis, quę sunt in intellectu, provenire res ad extra immediate, quia hoc est esse de rōne agentis p intellectu. sicut n. agēs p naturā potest immediate pducere sibi simile quantū ad formā naturālē, ita agens p intellectu sibi simile quantū ad formā pconcepam.

† Cap. 21.

Deus est agens per intellectum, & non potest in sua actione deficere, ergo producit suū effectum per hoc, qd ipsum effectum intelligit & intendit, ergo multa statim potest creare abque medio. probatur prima consequentia, quia actio agentis p intellectum, terminatur ad formam quę intelligit, non ad aliam, nisi per accidēs & a casu: quod non potest accidere, vbi actio deficere nō potest: secunda etiam patet, quia quā rōne vnum effectum intelligit, pōt & multos alios effectus intelligere.

† Cap. 4.

Sapientia, quod vnum solum ex vno fiat, non oportet, nisi quando agēs ad vnum effectum determinatur. sed virtus diuina nō determinatur ad vnum, vt ex superioribus patet, & hoc quod est maxime simplex: quanto autem virtus est magis vnica, scilicet, perfectionaliter, tanto est magis infinita, id est magis illimitata, & indeterminata, & ad plura se potest extendere, ergo ex Deo, quia est vnus & omnino simplex, non est necesse, vt vnum tantū proveniat: immo quia est omnino simplex, ab eo potest multitudo provenire.

Octavo, Multa entia sunt quę pcedere non possunt in esse, nisi per creationem, vt sunt intelligentia, corpora caelestia, & materia prima: sed solus Deus pōt creare, ergo, &c. patet maior, quia illa sunt ingenerabilia, quum non sint composita ex materia & forma contrarietati subiecta. Constat Gen. 1. In principio, &c. Et Job 37. Tu forstā, &c. Excluditur autem ex his error Auic. dicentis Deum intelligente se, produxisse vnam intelligentiam primam, in qua cum sit potentia, &

Præterea, Ostensum est supra, quod solus Deus potest creare, multa autem sunt rerum, quę non possunt procedere in esse, nisi per creationem: sicut omnia quę nō sunt cōposita ex materia & forma contrarietati subiecta. huiusmodi. n. ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario, & ex materia. talia autē sunt oēs intellectuales substantiæ, & oīa corpora caelestia: & etiam ipsa materia prima: oportet igitur ponere omnia hmoi immediate a Deo sumptisse sui esse principium. Hinc est quod dicit Gen. 1. In principio creavit Deus cælum & terram. Et Job 37. Tu forstā cum eo fabricatus es cælos, q solidissimi quasi are fusi sūt. Excluditur autem ex prædictis opinio Auicē. qui dicit, quod Deus intelligit se, produxit vnam intelligentiam primam, in qua iam est potentia & actus quę in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam: in quantum vero intelligit se sicut in actu, producit animam orbis: in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi: & inde procedens diuersitatem rerum instituit per causas secundas.

Quod distinctio rerum, non est per angelum inducentem in materiam diuersas formas. Cap. 43.

Vnt autem quidā moderni Hæretici, qui dicunt, Deum omnium visibiliū in creatis materiā, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.

Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas inuenit, ex aliqua materia possunt esse formata: omne. n. quod sit ex materia existente, oportet ex contrario fieri. impossibile est igitur, quod ex aliqua materia prius a Deo creata, angelus aliq̄ caelestia corpora formauerit.

Adus, intelligendo Deum producit intelligentiam secundam, illa intelligendo se sicut in actu, producit animam caelestem vero quod est in potentia, producit substantiam orbis primi, & sic deinceps procedendo. Excluditur etiam error Antiquorum Hæreticorum, dicentium Deum non creasse mundum, sed angelos: cuius erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inuentor.

Amplius, Caelestia corpora, aut in nulla materia conueniunt cum corporibus inferioribus, aut non cōueniunt in aliqua materia, nisi in prima, non. n. cælum est ex elementis cōpositum, est naturę elementaris: quod eius motus ostendit a motibus omnium elementarū diuersus. materia autem prima non potest præfuisse per seipsum ante oīa corpora formata, cum non sit nisi potentia tantum. Omne. n. esse in actu, est ab aliqua forma. impossibile est igitur, quod ex materia prius creata a Deo aliquis angelus omnia visibilia corpora formauerit.

Adhuc, Omne quod fit, ad hoc fit, vt sit, est. n. fieri via in esse. sic igitur vnicuique creato conuenit fieri, sicut sibi conuenit esse: esse autem nō conuenit formę tantum, nec materię tantum, sed compositio. materia enim non est nisi in potentia: forma vero est qua aliquid est: est enim actus: vnde restat, quod cōpositum proprie sit. eius igitur solius est proprie fieri, non materię præter formam: non est igitur aliud agēs creatis materię solam, & aliud inducēs formā.

Itē, Prima inductio formarum in materia, non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: oīs. n. motus ad formā, est ex forma determinata in formā determinatā: & sic, quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia: sed oē agens ad formam solam materialem, oportet quod sit agēs per motum.

Omne. n. formę materiales non sint per se subsistentes, sed earū esse sit in esse materię: non possunt produci in esse, nisi vel per creationem rotius compositi, vel per transmutationem materię ad talem, vel talem formam, impossibile est igitur, quod prima inductio formarum in materia, sit ab aliquo creatore tantum: sed ab eo, qui est creator totius compositi.

Super Cap. 43.

Vnta conclusio est. Falsa est opinio dicitur, Deum omnium visibiliū creatis materiā, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam.

Probatur, Corpora caelestia nō possunt ex materia fieri, cum non sit in eis contrarietas, ergo non potest angelus ex materia a Deo creata, ipsa corpora formasse.

Secundo, Corpora caelestia non conueniunt in aliqua materia cū corporibus inferioribus, nisi forte in materię prima: sed materia prima nō potest præfuisse per seipsum ante omnia corpora formata, cum sit pura potentia, & oē esse in actu sit ex aliqua forma. ergo nō potest angelus ex materia a Deo creata, omnia visibilia corpora formasse.

Tertio, Fieri, proprie conuenit cōposito tantum, non autem forma per se, aut materię per se, sicut nec esse, ergo nō est aliud agēs creatis materiā solam, & aliud inducēs formā.

Quarto, Prima inductio formarum in materia, non potest esse ab agente per motum tantum, ergo non potest esse ab agente, aut creatore solam formā. probatur antecedens, quia omnis motus ad formam, est ex forma determinata, in formam determinatam: & sic motui oportet supponere aliquam formā in materia: probatur quoque, quod nō est, quia cū formę materiales non sint per se subsistentes, sed earū esse sit in esse materię, non possunt in esse produci, nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materię ad formam.

Qvinto.

† 8. Physic. 1. 1. 1. 1.

† Cap. 20. 21.

† 1. 2. 2. 2.

† 1. 2. 2. 2.

† 1. 2. 2. 2.

Quinto, Motus ad formam causatur a motu secundum locum: ergo a motu cæli, ergo quæ non possunt fieri mediante motu cæli, non possunt fieri ab agente per motum tantum: sed per motum cæli, non possunt fieri multæ formę sensibiles, nisi mediantebus determinatis principiis: sicut quadam animalia non sunt sine semine, ergo illarum formarum prima institutio non potest fieri ab agente per motum tantum: sed tale est agens, qui non potest inducere nisi formam in materia. ergo &c. Antecedens probatur, quia motus ad formam est naturaliter posterior motu locali, cum sit actus magis perfecti, prima etiam consequentia patet, quia primus motus secundum locum est motus cæli.

Aduertendum, quod motus duo respicit, scilicet, terminum & subiectum, si comparantur motus vt habent ordinem ad terminum, sic motus localis non est perfectior, imo est imperfectior motu ad formam. terminus est vbi, quod imperfectius est qualitate, & forma substantiali. Si autem comparetur secundum ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior, quia subiectum eius est magis perfectum, vt pote, magis in actu, & in potentia tantum ad vbi: & quia terminus ad quem est intrinsecus motui tantum idem ipsi existens, subiectum autem est ipsi extrinsecum, ideo dici potest, quod motus localis extrinsecus quidem est perfectior motu ad formam, scilicet, ratione subiecti, & sic intellexit S. Tho. hoc loco, vt patet ex ratione quę adducit. intrinsecus autem, id est, ratione termini est contrarium, quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, & prior secundum naturam.

Sexto, Partes horum generabilium & corruptibilium acquiruntur generationem formas in actu a formis quę sunt in materia, nō a formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans. s. proximum & immediatum esse simile generato, ex 7. Metaph. ergo & totius acquiruntur formam in materia, nō pōt fieri p motu aliqua substantia separata, nisi mediante agente corporeo, vel creatore qui sine motu agit. probatur consequentia, quia ex 3. Physic. id est motus localis, & mutatio generis eadē totius & partis. Sicut est proprius effectus primę causę, ergo & primę causitas formarum, quia esse est per formam.

Adhuc, Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis perfecti, vt probat Philosophus: posteriora autem in entibus, naturali ordine causantur a prioribus. motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. primus autem motus secundum locum, est motus caelestis: motus igitur omnis ad formam sit mediante motu caelesti: ea igitur quę non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente, qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem, qui non potest nisi inducere formam in materia, (vt ostensum est) per motum autem caelestem, non possunt produci multę formę sensibiles, nisi mediantebus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quadam non sunt nisi ex semine: prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine præsentia similitudinis formarum in specie, oportet quod sit a solo creatore.

Item, Sicut dicitur in 3. Physic. idem est motus localis partis & totius, vt totius terrę & vnus glebæ: ita mutatio generationis est eadem totius & partis: partes autem horum generabilium & corruptibilium generantur, acquirētes formas in actu a formis, quę sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus: cū oporteat generans esse simile generato, vt probat Philosophus in 7. Metaphysic. neque igitur totalis acquiruntur formarum in materia, potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus: sed oportet, quod hoc fiat, vel mediante agente corporeo, vel creatore.

Octavo, Omnia assimilantur Deo, in quantum habent formas per quas sunt in actu, & in quantum formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur, ergo &c. patet consequentia, quia ab illo acquiruntur effectus formam, cui p formā assimilata. Aduerte, quod per hanc rationem, non probatur quod ab angelo nullo modo imprimatur formę in materiam, sed quod etiam a Deo imprimantur, & non solum ab angelo, & sic angelus non erit prima causa introductiois formarum in materia, cuius oppositum dicebat opinio, quę hic impugnatur. Constat Gen. 1. vbi Moyses postquam dixerat, Deum in principio creasse &c. subdidit, quomodo omnino in proprias species distinxit. Item Col. primo, In ipso condita sunt omnia.

Adhuc, Sicut esse est primū in effectibus, ita respondet primę causę vt proprius effectus: esse autem est per formā, & non per materiā. prima igitur causalitas formarum, maxime est primę causę attribenda.

Amplius, Quum omne agēs agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam, cui per formam acquiruntur similitudo: sicut motus in materia, ab arte quę est species domus in anima, sed omnia assimilantur Deo, qui est actus purus, in quantum habet formas per quas sunt in actu: & in quantum formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere, quod rerum formatio ad alium pertineat, quā ad creatorem omnium Deum. Et inde est, quod ad excludendum istum errorem Gene. 1. Moyses postquam dixerat, Deum in principio cælum, & terram creasse, subdidit, quomodo omnia in proprias species formando distinxerit, & Apostolus dicit Col. 1. quod in ipso condita sunt omnia vniuersa: siue quę in cælis sunt, siue quę in terris: siue visibilia, siue inuisibilia.

Quod rerum distinctio non processit ex meritum, vel demeritorum diuersitate. Cap. 44.

Vnc superest ostendere, quod rerum distinctio, non processit ex diuersis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, vt posuit Origenes in libro Periarchon. Volens enim resistere antiquorum Hæreticorum objectionibus & erroribus, quod ostendere nitentur, diuersam naturam boni & mali esse in rebus, & vnus creator, propter multam distantiam, tam in robur naturalibus, quā in rebus humanis inuentam, quā nulla merita præcessisse vident, dum scilicet, aliqua corpora lucida sunt, aliqua vero obscura: hominum vero quidam ex barbaris, id est, infidelibus, quidā vero ex Christianis nascuntur, cōactus est, scilicet propter rationes ab illis Hæreticis inductas, ponere omnem diuersitatem in rebus inuentam ex diuersitate meritum, secundum Dei iustitiam processisse. Consistit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primum est, quod omnes creaturę sunt primo a Deo æquales productę, & omnes rationales, & spirituales. Secundus est, quod ex his quędam per liberum arbitrium ad hæresim Deo plus vel minus, quędam vero ab ipso plus aut minus recesserunt. Tertius est, quod ex hoc diuina iustitia sic exigente, diuersi gradus in ipsis sunt subsecuti, vt scilicet, quidam essent angeli secundum diuersos ordines, quidam animę humanę secundum

Super Cap. 44.

Exta conclusio est. Rerū distinctio non processit ex diuersis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, Circa autem hanc conclusionem errat S. Thomas. Primum. Origenes opinionem ponit. Secundum, eam improbat. Tertio, vnde fuerit deceptus ostendit. Quantum ad primum inquit, quod Origenes in libro Periarchon, volens resistere antiquorum Hæreticorum objectionibus & erroribus ponentium diuersam naturam boni & mali esse in rebus, & contrariis actoribus, propter multam distantiam, tam in robur naturalibus, quā in rebus humanis inuentam, quā nulla merita præcessisse vident, dum scilicet, aliqua corpora lucida sunt, aliqua vero obscura: hominum vero quidam ex barbaris, id est, infidelibus, quidā vero ex Christianis nascuntur, cōactus est, scilicet propter rationes ab illis Hæreticis inductas, ponere omnem diuersitatem in rebus inuentam ex diuersitate meritum, secundum Dei iustitiam processisse. Consistit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primum est, quod omnes creaturę sunt primo a Deo æquales productę, & omnes rationales, & spirituales. Secundus est, quod ex his quędam per liberum arbitrium ad hæresim Deo plus vel minus, quędam vero ab ipso plus aut minus recesserunt. Tertius est, quod ex hoc diuina iustitia sic exigente, diuersi gradus in ipsis sunt subsecuti, vt scilicet, quidam essent angeli secundum diuersos ordines, quidam animę humanę secundum

cundum diuerfos status, quida autem essent demones. Quar-
est, quod propter hanc diuersitatem, corporalium creatura-
rum Deus diuersitatem instituit.

Quarta ad secundum, contra hanc opinionem, quae po-
nit ob meritum diuersitatem esse a Deo rerum distinctionem
iniquitatem, arguitur,
& primo sic. Opti-
mum in rebus crea-
tis est perfectio vni-
uersi, quae consistit
in ordine distinctarum
rerum, ergo diuersi-
tas rerum prouenit,
non ex meritum
diuersitate, sed ex
principali intentione
primi agentis. pro-
batur consequentia,
quia quanto aliquid
est melius in effecti-
bus, tanto est prius in
intentione agentis.

Aduerte, quod ista
positio data, sequere
batur quod rerum
distinctio esset in-
ta propter merita
premianda, & puni-
enda demerita, non
autem esset primo a
Deo intentis, & con-
tra hoc ista ratio
procedit.

Secundo. Se-
queretur, quod ordo &
distinctio rerum ef-
fer casualis, probat
sequela, quia quod
provenit ex concur-
su duarum causarum,
quarum vna ab alia
non dependet, est ca-
suale. Si autem om-
nes creaturae ratio-
nales a principio fue-
runt aequales, oportet
dicere, quod vna ab
alia in sua operatio-
ne non dependet,
ergo &c.

Circa istam pro-
positionem, etiam su-
perius adductam.
Quod provenit ex
concursum duarum cau-
sarum, quarum vna
ab alia non depen-
det, est casuale: dubi-
tatur, quia duo ho-
mines possent inten-
dere aliquid vnum,
puta domum, vnus-
quisque ex opere suo
absque hoc, quod actio
vnus dependeat ex
alio, ergo non omnne
quod ab huiusmodi
causis dependet, est
casuale.

Respondetur, quod
impossibile est, ut
duae causae quarum
qualibet sit per se
sufficiens, intendant
vnum effectum com-
munem, nisi aut mo-
ueantur ab vno ter-
tio, aut vna ab alia
moueat, quia cum
effectus sit commu-
nis huic causae &
alij, non potest pro-

uenire ab hac causa per id quod est sibi proprium, sed per id quod
est commune sibi & alij causae, & per consequens oportet, quod
aut ab vna communi causa intendente illum communem ef-
fectum moueantur, tanquam ab illa habentia id commune esse,
quod agunt, aut quod vna aliam ad effectum intantum moueat;

ideo, si ex concursu
duarum causarum,
quarum vna ab alia
non dependet, sup-
ple, nec vtraque ab
alia communi causa
aliquis effectus pro-
ueniat, oportet talē
effectum casuale esse,
quia non potest
ab illis communis
effectus intendi in-
quantum distinguū-
tur. causae enim pro-
priae, ut sic, proprius
est finis: non autem
communis. vnde ne-
gatur assumptum, su-
mendo cum glossa
addita, scilicet, aut
vtraque ab vna com-
muni causa depen-
det.

Terio. Si per
motum liberi arbi-
trij acquisitus est di-
uersus gradus ratio-
nalis creaturis, nul-
li creaturae erit suus
gradus naturalis: sed
accidentaliter, sed hoc
est falsum, ergo &c.
probat sequela, quod
quod est alicui natu-
rale, non acquiritur
ab eo per voluntatem,
cum motus volun-
tatis presupponat exi-
stentiam volentis, fal-
sitas etiam consequen-
tis probatur, quia se-
queretur hoc dato,
quod omnes substantiae
rationales creatae ef-
ferent vnus speciei,
quia cum non distin-
guantur per se, nisi
per gradus accidenta-
les, ex illis gradibus
non poterunt speci-
fice distingui, eo quod
differentia specifica
naturalis vniciuique
sit, hoc autem esse
falsum, diuersus mo-
dus naturalis intelli-
gendi demonstrat.
ergo &c.

Quarto. Seque-
retur vnionem hu-
ius animae ad hoc
corpus, non esse na-
turalem, vepote, ex
motu liberi arbitrij
acquisitam natura-
le erit, ergo nobilissi-
ma in entibus, ut Ho-
mo, Sol, & alia astrū
innaturalia erunt
quod absurdissimum est.
Quinto, & est
confirmatio prece-
dentis rationis. Se-
quetur, quod Ho-
mo, Sol & Luna &
alia huiusmodi non
sunt

quarum vna ab alia non depen-
det, est casuale, igitur secundum
praedictam positionem talis di-
stinctio, & ordo rerum est ca-
sualis: quod est impossibile, {vt
supra ostensum est.}
3 Amplius. Quod est alicui
naturale, non acquiritur ab eo
per voluntatem: motus enim
voluntatis suae liberi arbitrij
presupponit existentiam volen-
tis: ad quam eius naturalia exi-
guntur. si igitur per motum li-
beri arbitrij acquisitus est di-
uersus gradus rationalium crea-
turarum, nulli creaturae ratio-
nali erit suus gradus naturalis,
sed accidentaliter. hoc autem est
impossibile, quum enim diffe-
rentia specifica sit vniciuique na-
turalis, sequitur quod omnes
substantiae rationales creatae, sint
vnus speciei, scilicet angeli, da-
mones, & anime humanae, & ani-
mae caelestium corporum, quae
Origenes animata ponebat. &
hoc esse falsum diuersitas actio-
num naturalium declarat. non
enim est idem modus, quo na-
turaliter intelligit intellectus
humani, qui sensu & phanta-
sia indiget, & intellectus ange-
licas, & anime solis: nisi forte
singamus angelos, & caelestia
corpora habere carnes & ossa,
& alias huiusmodi partes, ad
hoc quod possint organa sensu-
um habere. quod est absurdum.
Relinquitur igitur, quod diuer-
sitas substantiarum intellectu-
alium, non consequitur diuersi-
tatem meritum, quae sunt se-
cundum motum liberi arbitrij.
4 Adhuc. Si ea quae sunt natu-
ralia, non acquiritur per mo-
tum liberi arbitrij, animam au-
tem rationalē tali corpori vni-
us acquiratur ei propter prece-
dens meritum, vel demeritum
secundum motum liberi arbi-
trij, sequetur quod coniunctio
huius animae ad hoc corpus, non
sit naturalis: ergo nec compositum
est naturale. homo autem,
& sol secundum Origenem, &
astra, sunt composita ex substā-
tijs rationalibus, & corporibus
talibus: ergo omnia huiusmo-
di, quae sunt nobilissima inter
corporeas substantias, sunt
innaturalia.

sint aliquae species, quia vnio huius substantiae ad hoc corpus,
tanquam ex merito dependens, erit accidentaliter: ex iis autem
quae per accidens vniuntur, non resultat aliqua species.

Sexto, sequetur, quod anima rationalis, quae consecuta est
hoc corpus, possit iterum coniungi alij corpori, etiam sibi deo,
quia merita & demerita possunt augeri
& minui, praecipue
secundum Origenem,
& sic quae ad merita
consequuntur, pos-
sunt in melius & in
peius mutari. hoc au-
tem & secundum Phi-
losofiam est falsum,
secundum quam de-
terminatis formis as-
signatur determinata
materia: & se-
cundum fidem est ha-
reticum, quae animam
gener idem corpus
quod deposuit, in re-
surrectione reassu-
mere, ergo &c.

Septimo, in lapsis
substantijs ratio-
nalibus ante merita fuit
distinctio a princi-
pio, ita quod aliquid ha-
buit vna, quod non
habuit alia: alioquin
non fuisset multae,
ergo pari ratione non
fuit necesse, ut gra-
dum diuersitas ex
demeritorum diuer-
sitate proueniret.

Octavo. Tales sub-
stantiae a principio
fuerunt secundum di-
uisionem formalem,
non autem secundum
distinctionem materia-
lem distinctae, quum
diuisio secundum qua-
ritatem in solis cor-
poribus sit, ergo fue-
runt distinctae secun-
dum gradum diuer-
sitarum, quia diuisio
formalis reducitur
ad priuationem & for-
mam: & sic oportet
vnam formarum ef-
ferre meliorem, & alte-
ram viliorem, ut pa-
teat ex Philosopho
dicente 8. Metaph. quod
species rerum sunt si-
cut numeri, quorum
vnus alteri addit, aut
minuit, ergo &c.

Aduertendum pri-
mo, quod diuisio for-
malis, quae fit per diffe-
rentias, non ita redu-
citur ad priuationem
& formam quasi vna
differetia aut forma
sit priuatio, & altera
sit forma: hoc enim
est impossibile, quum
priuatio sit non ens,
cui non potest con-
uenire ut naturam
aliquam constituat
sed hoc dicitur, quia
semper vna differen-
tia se habet sicut im-
perfecta in compara-
tione ad aliam, ut pa-
teat.

Item. Si huic substantiae ratio-
nali non conuenit, in quantum
est talis substantia, huic corpo-
ri vniri, sed magis in quantum
est: sic materia huic corpori
vniri, non est ei per se, sed per
accidens. ex his autem quae per
accidens vniuntur, non resul-
tat aliqua species: quia non fit
ex eis vnum per se: non enim est
aliqua species homo albus, vel
homo vestitus. Relinquitur igitur,
quod homo non sit aliqua
species: nec sol, nec luna, nec ali-
quid huiusmodi.

ter discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum
autem ut sic, habet similitudinem cum priuatione.

Circa istam propositionem adductam ex Philosopho 8. Me-
taph. text. 10. Species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus al-
teri addit, aut minuit: aduertendum, quod duplicem sensum habe-
re potest. Vnus sen-
sus est, quod sicut nu-
merus posterior com-
prehendit in se om-
nes priores, & vni-
tatem addit, ita om-
nis species perfectior
includit formaliter
in se omnes differe-
tias cuiuscumque spe-
ciei imperfectioris,
& differentiam ad il-
las addat: & hic sen-
sus non est intentus
ab Aristotele, cum
falsus sit, & impossi-
bilis, si vnuerfaliter
sumatur, in omni-
bus videlicet, specie-
bus. vna enim spes
specialissima substā-
tia, non venit in co-
positionem alterius
speciei, non enim in
ratione hominis in-
cluditur differentia
cōstitutiva bouis &
asini, & aliorum ani-
malium imperfectio-
rum, tum, quia tunc
homo esset bos, as-
nus, & alia animalia:
tum etiam, quia non
posset homo quiddā
tatiue cognosci, nisi
omnes animalium
differentiae cogno-
scerentur omnes. n.
necesse esset in ratio-
ne quiddam suum
ordine ponere. Sed
secundum hunc sen-
sum habet veritatem
tantum in speciebus
subordinatis i linea
praedicamentali. per
fectior enim species
quae est posterior, co-
tinet imperfectiorē
quae est superior se-
cundum perfectio-
nem, & addit diffe-
rentiam ad ipsam,
sicut numerus perfe-
ctior continet im-
perfectiorem, & ad-
dit vnitatem: & ideo
sive vni speciei adda-
tur differentia illius
contractiva, sive sub-
trahatur sua vltima
differentia, non re-
manet eadē species.
Si nāque (vt exem-
plificat S. Thomas
8. Metaph.) anima
li addatur rationale,
non remanet ampli-
us species, quae
erat animal duntax-
at, sed constituitur
species animalis quae
est homo, & si ab ani-
malis remoueat sen-
sibile, non remanet
animalis species, sed
plantae. Similiter est
in

creatis, secundum Origenem
esse non potuit, aut secundum
diuisionem formalem, quae sine
gradus diuersitate esse non po-
test, cum talis diuisio reduca-
tur ad priuationem & formā.
& sic oportet, quod altera for-
marum condiciarum sit me-
lior, & altera vilior. vnde secun-
dum Philosophum, species re-
rum sunt sicut numeri, quorum
vnus alteri addit aut minuit. sic
igitur si fuerit a principio mul-
tū substantiae rationales creatae,
oportet, quod fuerit in eis gra-
dus diuersitas.

9 Item. Si creaturae rationales
sine corporibus subsistere pos-
sunt, non fuit necessarium pro-
pter diuersa merita, rationalium
creaturarum diuersitatem in
natura corporali institui: quia
& sine diuersitate corporum
poterat diuersus gradus in sub-
stantijs rationalibus inueniri.
si autem creaturae rationales sine
corporibus subsistere non
possunt, ergo a principio simul
cum creatura rationali, est etiā
creatura corporalis instituta.
maior est autem distantia cor-
poralis creaturae ad spiritualē,
quā spiritualium creatura-
rum adiucem. si igitur a prin-
cipio Deus, tam magnam di-
stantiam in suis creaturis insti-
tuit, absque aliquibus meritis
praecedentibus: non oportuit
merita diuersa praecedere ad
hoc, quod in diuersis gradibus
creaturae rationales instituerent.

10 Adhuc. Si diuersitas crea-
turae corporalis, respondet di-
uersitati creaturae rationalis:
pari ratione & vniformitati ra-
tionalium creaturarum respō-
deret vniformitas naturae cor-
poralis: fuisset ergo natura cor-
poralis creata, etiam si diuersa
merita rationalis creaturae non
fuisset igitur creata materia
prima, quae est omnibus corpo-
ribus communis: sed sub vna
tantum forma: sunt autem in
ipsa plures formae in potentia:
remanisset igitur imperfecta
sola vna eius forma reducta in
actu, quod non est diuina con-
ueniens bonitati.

11 Item. Si diuersitas corpo-

8. Metaph. text. cō. 10.

& in

& in numeris. Si enim quaternario addatur unitas, non remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quaternarius: & si ab ipso remoueat unitas, remanet ternarius. Secundus sensus potest esse, quod sicut quilibet species numeri per indiuisibile constituitur, per vltimam scilicet unitatem, & vnusquisque numerus, aut excedit alium p...

† Augustin. Tom. 6. de heresibus nu. 46.

† Gene. 1.

unitatem additam, aut deficit ab illo p subtractionem unitatis: ita qualibet species rerum per indiuisibilem differentiam constituitur, ita quod quicquid actum est ad illam differentiam, sub illa specie continetur: quicquid autem deficit ab illa, aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet: & ideo omnis alia species, aut constituitur per differentiam digniorem, & excellentiorem, aut per ignobilioriorem, ita quod vniam speciem addere ad aliam, non est illam aliam continere formaliter, & vltimus includere nobilitate aliquam differentiam: sed est ipsam per nobilitate & excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius emittentem continere, quo modo etiam nobilior species dicitur aliquantulum ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter.

Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis S. Thomas, quia ex eo optime inaequalitas substantiarum, quae formaliter distinguuntur, arguitur: licet etiam primus sensus habeat veritatem, vt dictum est, in speciebus secundum superioris & inferioris in linea praedicamentali ordinis.

Nono. Aut creaturae rationales possunt subsistere absque corporibus, aut non. si primum, non fuit necesse propter meritum diuersa, corporum diuersitatem insinui, quia etiam poterat in substantijs spiritualibus absque corporum diuersitate diuersus gradus inueniri. si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta, sed maior est distantia corporalis substantiae ad spirituales, quam spiritualium adiunctionem: ergo si vtraque substantiam produxit absque meritum praecedentibus, non oportuit merita praecedere ad hoc, vt in diuersis gradibus spirituales substantiae instituerentur.

Decimo. Sequeretur quod propter vniuersitatem creaturae rationalis, si scilicet merita diuersa non praecessissent, fuisset creatura naturae corporalis vniuersalis, ergo fuisset creatura materia prima sub vna tantum forma, ergo remaneret imperfecta, cum sint in ipsa plures formae in potentia, sed hoc diuinae bonitati non est conueniens, ergo &c.

Vnde etiam dicitur in mundo esse tantum vnus...

sol, pater consequentia, quia a casu fuit, quod vna tantum substantia sic peccauit, vt tali corpori mereretur adiungi. Dyodecimo. Sequeretur quod visibilia corpora essent adiuncta substantijs inuisibilibus propter peccatum, quod est propinquum errori Manichaeorum.

merentibus debeatur. Deus autem, (vt supra ostensum est,) ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit: unde diuersitas creaturarum, diuersitatem meritorum non praesupponit. Item, quum bonum totius sit melius, quam bonum singularium partium, non est optimi factoris diminueret bonum totius, vt aliquarum partium auget bonitatem. non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem, quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. factor igitur omnium Deus, non faceret totum vniuersum suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectum.

Quantum ad tertium, inquit S. Thomas, errauit Origenes ex duobus. Primo, quia non pendit non esse iniustitiam, si in aequalia damus abij meritum diuersitatem, quoniam non ex debito (sed liberaliter) damus: & sic non sequitur Deum iniustus esse, si creaturas inaequales produxit, cum non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit. Secundo, quia non considerauit, quod factor omnium rerum Deus, non faceret totum vniuersum in suo genere optimum, si faceret oes eius partes aequales. multi enim gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectum. cum autem bonum totius sit melius bono partium singularium, non est optimi factoris diminueret bonum totius, vt aliquarum partium auget bonitatem. declaratur exemplum domificatoris.

Qua sit prima causa distinctionis rerum, secundum veritatem. Cap. 45.

Stendi autem ex praedictis potest, quae sit vere prima distinctio nis rerum causa.

Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest: tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est. pater enim, quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, & quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimus agens. suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum, pertinebat inducere perfectissime, quantum natura creaturae conuenit. sed perfectam Dei...

oēs creaturas aequales condidisse. Prima erat, quia alioquin Deus fuisset iniustus, dando inaequalia iis in quibus nulla erat inaequalitas meritorum. Secunda erat, quia optimi est optima facere. Deus autem est optimus: & sic sequebat, quod oia fecerit optima, & pconsequens aequalia. Ad primam, patet ratio per primum dictum. Non enim est iniustitia vbi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut Deus res produxit. Ad secundam vero, per secundum dictum respondetur. Optimi enim est optima facere, quo ad partes totius, non simpliciter, sed secundum quod perfectiōni totius congruit.

Super Cap. 45. Vantum ad secundum principale, scilicet, quae sit vera causa distinctionis rerum, ponitur haec conclusio. Causa distinctionis rerum fuit propria distinctio volentis creaturae dante perfectionem, quae...

sem possibile erat ea habere: & loquitur de perfectione essentiali. PROBATVR. Primo, Deus est perfectissimus agens, ergo ad ipsum pertinebat perfectissime suam similitudinem in rebus creatis inducere, quantum natura creaturae conuenit. ergo oportuit multipliciter & varietatem in rebus creatis esse: probatur prima consequentia, quia quanto agens perfectius est, tanto perfectius suam similitudinem in effectum inducit, secundum capacitate effectus. secunda quoque probatur, quia perfectissima Dei similitudinem res creatae consequi non possunt, secundum vniam speciem solam creaturam, cum creatura non possit diuinam perfectionem equare, eo quod Deus sit causa excedens effectum.

Aduertendum est, quod haec ratio & omnes sequentes procedunt, supposito quod Deus voluerit producere hoc vniuersum, & illi suam similitudinem communicare, secundum quandam determinatum modum, & secundum perfectionem istius vniuersi cognoscitur. Hoc enim supposito, conueniens erat, vt in vniuerso suam similitudinem induceret, & illi suam perfectionem communicaret, secundum quod ipsum vniuersum ea capere poterat.

Secundo. Non esset perfecta Dei similitudo in vniuerso, quantum. Vniuersum capere potest, si esset vnus tantum gradus omnium entium. ergo &c. probatur consequentia, ex comparatione potentiae actiuae ad materiam, quia videlicet, si agens possit plures effectus facere, & vnum tantum illorum faciat, potentia eius non ita complete reducitur in actum, sicut si faciat plura: per hoc autem, quod potentia ad ipsam reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. ergo non esset perfecta Dei similitudo in vniuerso, si esset vnus tantum gradus omnium entium. propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, vt perfectius Dei similitudinem consequantur per multa, quam per vnum.

Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. in Deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia. perfectius igitur accedit...

Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. in Deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia. perfectius igitur accedit...

Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. in Deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia. perfectius igitur accedit...

Summo bono conuenit vt faciat quod melius est, scilicet in effectu quem intendit, ergo conueniens fuit vt faceret plures gradus creaturarum, pater consequentia, quia plura bona sunt vno bono finito meliora.

Aduerte primo, quod addidit S. Thomas. finito, quia vno bono infinito, plura bona finita non sunt meliora. Aduerte secundo, ex doctrina S. Thomas in q. de Malo. q. 16. artic. 1. ad 13. quod ista propositio habet veritatem, si singulariter vnus ordinis, scilicet, tam illud vnum quam illa plura, puta plures aures sunt meliores vno auro: non autem tenet, quia plura bona sunt inferioris ordinis illo vno bono. Sed licet in hoc sensu non accipiat hoc loco, ex ipsa tamen expositione datur intelligi, quod etiam habet veritatem in rebus diuersorum ordinum, quando plura includunt in se illud vnum. Ideo enim plura vnus ordinis, sunt meliora vno illius ordinis, quia continent illud, & aliquid amplius. Similiter ergo, plura diuersorum ordinum sunt meliora vno illorum tantum, quia illud includunt, & aliquid addunt. Vnde & S. Thomas illa propositionem probat, quia habet hoc, & adhuc amplius. Est ergo vniuersaliter vera, quando illud vnum in numero illorum plurimum continetur, si omnia scilicet, sint finita.

Magis addit ad bonitatem vniuersi multitudinem speciei, quam multitudinem indiuiduorum in vna specie. ergo ad perfectionem vniuersi pertinet, non solum quod sint multa indiuidua, sed quod etiam sint diuersae rerum species, probatur antecedens, quia bonitas speciei excedit bonitatem indiuidui, scilicet, materialis, vbi bonitas speciei a bonitate indiuidui, intrinsece distinguitur: quod patet, quia comparatur ad indiuiduum sicut formale ad materiale.

Intellectus diuinus multa intelligit, sed perfectiorem vniuersi pertinencia, ergo perfectius seipsum repraesentat si plures diuersorum graduum creaturas producat, quam si vnum tantum produxisset. ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens per intellectum, repraesentat speciem intellectus in re facta. Sed occurrit dubium, quia si agens per intellectum repraesentat speciem sui intellectus in re facta, sequitur quod Deus vnus tantum producat, & non plura, quia species sui intellectus est tantum vna, scilicet diuina essentia. Respondetur, quod est vna materialiter, sed formaliter est plures, secundum quod intelligitur vt propria ratio plurimum, & habet rationem plurimum idearum.

Septimo,...

SAPTIMO. Bonum ordinis diuersorum est melius, quolibet illorum ordinarum per se sumpto, quia sic formale respectu singularium, ergo debuit esse in rebus, ergo oportuit esse in equalitate in rebus, probatur prima consequentia, quia operari a summo bono artifice, non debuit deesse summa perfectio.

Cap. 23.

Secunda etiam probatur: quia remota inaequalitate non esset illud bonum.

Cap. 55. & alijs pced.

Aduertendum est dicitur, Bonum ordinis diuersorum, esse melius quolibet ordinarum, quod in respectu secundum se, relatio enim est in minima entitatis, & per consequens, minima bonitatis est, sed de ipsis extremis ordinis ut ordinata sunt: eodem modo intelligendum est, quod in fine capituli dicitur, scilicet, quod ordi vniuersi est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

Circa illam propositionem, Quod talis ordo non esset sine inaequalitate, dicitur, quia in diuinitis personis est ordo, & tamen non est ibi inaequalitas: dicitur, quod loquitur hic S. Tho. de ordine prioris & posterioris, non autem de ordine originis tantum, cuiusmodi est ordo inter diuinas personas reperitur. Constat Gen. 1. ubi dicitur: Vidit Deus cuncta &c.

Super Cap. 46.

ostquam determinauit S. Thom. de rebus creatione & distinctione, incipit de ipsis rebus creatis, quantum ad fidei veritatem pertinet, determinare. Et quia inter omnes creaturas, maxime circa spirituales versatur fides, ideo S. Thom. intentio est, de ipsis substantijs spiritualibus doctrinam tradere. Circa hoc autem tria facit. Primo, de natura substantiae spiritualis determinat, secundo, de eius vnione ad corpus, cap. 56. tertio de eius operatione, cap. 56. Circa primum duo facit: Primo agit de existentia substantiae spiritualis: secundo de eius natura in cap. sequen.

Quantum ad primum ponitur haec conclusio. Oportuit ad perfectionem vniuersi, creaturas aliquas spirituales fieri in summo rerum vertice constitutas. Probatur autem ex diuina dispositione, perfectionem rebus creatis, secundum suum modum optimum assignante, & primo sic.

Ad hoc ut vniuersum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium, ergo oportet ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae sint intelligentes, probatur aecedens, quia tunc effectus maxime perfectus est, quando ad suum principium redit, ut patet ex circulo, &

motu circulari: consequentia quoque probatur, quia redeunt ad suum principium singulae creaturae, in quantum eius similitudinem perunt, secundum esse & naturam earum in quibus quandam habent perfectionem, in intellectum autem Dei productionis creaturarum principium est.

Sed occurrit circa hanc rationem dubium: non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantum ad virtutem intellectiua, ut scilicet, effectus sit intelligens sicut & causa (alioquin dominum & omnia artificiatam oporteret intellectum habere) sed sufficit ut assimilatur formae conceptae, quae est exemplar rei producendae, sicut dat exemplum S. Thom. de domo, quam oportet arti assimilari, non autem potentiae intellectiuae artificis, ergo quamuis intellectus Dei sit productionis rerum principium, non tamen oportet ipsum vniuersi habere partem quae intellectiua sit. Constat autem, quia per hanc rationem concluderet omnes res creatas habere intellectum, quia principium productionis omnium est intellectus diuinus.

Ad huius euidenciam considerandum primo, quod licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut & artifex res artificiatas, in duobus tamen differt Deus ab artifice creato. Primo, quia intellectus diuinus ita est principium productionis creaturarum, quod eius operatio quae est intelligere, est realiter ipsum producere creaturas, intellectus autem artificis non sic habet, non enim ipse in intelligere domum, est realiter id quod producat domum, sed productio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar, quod est in mente artificis, unde intellectus diuinus est immediate productio rerum, non autem intellectus artificis. Secundo differt, quia forma intelligibilis, per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu & specie intelligibili, quae elicitur actus intelligendi, sed eius effectus: forma autem, qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productiuo, & cum specie, qua Deus intelligit: ex quibus sequitur, quod intellectus diuinus est, & principium immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi sine forma per quam producentur: & ideo cum oportet effectum productum (si perfectus sit) assimilari principio & elicitio, & formali lux productionis quantum possibile est, necesse est ut vniuersum assimilaretur Deo secundum intellectum, ut scilicet, sit secundum

Ac igitur existente causa diuersitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis proficere, quantum ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium a nobis propositum. & ostendimus primo, quod ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit, quod quaedam creaturae intellectuales fierent in summo rerum vertice constituta.

Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium: unde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus: quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur, quod vniuersum creaturarum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium, redeunt autem ad suum principium singulae, & omnes creaturae, in quantum sui principij similitudinem gerunt, secundum suum esse & suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut & omnes effectus, tunc maxime perfecti sunt, quando maxime simulantur cause agentij: ut domus, quando maxime similitur arti: & ignis, quando maxime similitur generanti. Cum igitur intellectus Dei, creaturarum productionis principium sit, (ut supra ostensum est) necesse fuit ad creaturarum perfectionem, quod aliquae creaturae essent intelligentes.

prodestio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar, quod est in mente artificis, unde intellectus diuinus est immediate productio rerum, non autem intellectus artificis. Secundo differt, quia forma intelligibilis, per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu & specie intelligibili, quae elicitur actus intelligendi, sed eius effectus: forma autem, qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productiuo, & cum specie, qua Deus intelligit: ex quibus sequitur, quod intellectus diuinus est, & principium immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi sine forma per quam producentur: & ideo cum oportet effectum productum (si perfectus sit) assimilari principio & elicitio, & formali lux productionis quantum possibile est, necesse est ut vniuersum assimilaretur Deo secundum intellectum, ut scilicet, sit secundum

eadem aliquam sui partem naturae intellectuales, & hoc est fundamentum, cui hae ratio Sancti Thomae inicitur.

Ad dubium ergo dicitur, quod licet non omne quod procedit a quocumque agente per intellectum, oportet illi quantum ad virtutem intellectiua assimilari, quia non omnis agentis per intellectum suum intelligere est rei productio, nec forma quae est ratio agendi, est idem intellectus, oportet tamen quod primo & principaliter a Deo per intellectum producat, habere naturam intellectiua, si illius sit causa, cum effectus diuini assimilantur quantum possunt Deo, quantum ad principium elicitiuum, & formale suae productionis, qui est intellectus. Non puto autem nomine intellectus hoc loco intelligi tantum formam intelligibilem seu artem Dei, quia mundum produxit, sed etiam ipsam virtutem intellectiua, quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem inicit S. Thom. (inferius) ex ipsa forma intellectiua, per quam creaturae sunt productae.

Ad confirmationem dicitur similiter, quod non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, ut intellectus est, quemadmodum est vniuersum, sed bene aliquid similitudinis intellectus diuini, non enim sunt principales Dei effectus, sed principales effectus, id est, vniuersi partes: sicut licet a Sole per lucem eius producat, & lumen & caliditas, propter quod oportet tam lucida quam calida habere aliquam similitudinem lucis solaris, non tamen omnia participant ratione lucis solaris ut lux est, sic scilicet ut lucida sint, sed tantum ea quae nata sunt lucem per modum lucis recipere. alia vero assimilantur luci ut virtualiter calorem continent, aut aliquam aliam perfectionem: sic vna creatura redit ad intellectum diuinum, ut ad suum principium suo modo, aliqua enim assimilantur, in quantum intellectus est, aliqua vero in quantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet & emittent. Et sic patet, quod ratio S. Thomae optime propositum concludit.

Secundo. Oportuit ad consummatam vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas, quae in Deum redirent, non solum secundum naturam, sed etiam per operationem: sed haec operatio non potest esse nisi intellectus & voluntas, quia nec ipse Deus aliter erga se ipsum operatur, ergo &c. probatur maxime quia secunda perfectio, quae est in operationem, addit supra

Ad confirmationem dicitur similiter, quod non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, ut intellectus est, quemadmodum est vniuersum, sed bene aliquid similitudinis intellectus diuini, non enim sunt principales Dei effectus, sed principales effectus, id est, vniuersi partes: sicut licet a Sole per lucem eius producat, & lumen & caliditas, propter quod oportet tam lucida quam calida habere aliquam similitudinem lucis solaris, non tamen omnia participant ratione lucis solaris ut lux est, sic scilicet ut lucida sint, sed tantum ea quae nata sunt lucem per modum lucis recipere. alia vero assimilantur luci ut virtualiter calorem continent, aut aliquam aliam perfectionem: sic vna creatura redit ad intellectum diuinum, ut ad suum principium suo modo, aliqua enim assimilantur, in quantum intellectus est, aliqua vero in quantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet & emittent. Et sic patet, quod ratio S. Thomae optime propositum concludit.

Ad hunc euidenciam considerandum primo, quod licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut & artifex res artificiatas, in duobus tamen differt Deus ab artifice creato. Primo, quia intellectus diuinus ita est principium productionis creaturarum, quod eius operatio quae est intelligere, est realiter ipsum producere creaturas, intellectus autem artificis non sic habet, non enim ipse in intelligere domum, est realiter id quod producat domum, sed productio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar, quod est in mente artificis, unde intellectus diuinus est immediate productio rerum, non autem intellectus artificis. Secundo differt, quia forma intelligibilis, per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu & specie intelligibili, quae elicitur actus intelligendi, sed eius effectus: forma autem, qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productiuo, & cum specie, qua Deus intelligit: ex quibus sequitur, quod intellectus diuinus est, & principium immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi sine forma per quam producentur: & ideo cum oportet effectum productum (si perfectus sit) assimilari principio & elicitio, & formali lux productionis quantum possibile est, necesse est ut vniuersum assimilaretur Deo secundum intellectum, ut scilicet, sit secundum

Ad hunc euidenciam considerandum primo, quod licet per intellectum Deus res producat in esse, sicut & artifex res artificiatas, in duobus tamen differt Deus ab artifice creato. Primo, quia intellectus diuinus ita est principium productionis creaturarum, quod eius operatio quae est intelligere, est realiter ipsum producere creaturas, intellectus autem artificis non sic habet, non enim ipse in intelligere domum, est realiter id quod producat domum, sed productio domus est operatio alterius potentiae ab intellectu, regulata tamen secundum exemplar, quod est in mente artificis, unde intellectus diuinus est immediate productio rerum, non autem intellectus artificis. Secundo differt, quia forma intelligibilis, per quam artifex creatus rem artificiatam producit, non est idem cum intellectu & specie intelligibili, quae elicitur actus intelligendi, sed eius effectus: forma autem, qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu, tanquam cum principio rerum productiuo, & cum specie, qua Deus intelligit: ex quibus sequitur, quod intellectus diuinus est, & principium immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi sine forma per quam producentur: & ideo cum oportet effectum productum (si perfectus sit) assimilari principio & elicitio, & formali lux productionis quantum possibile est, necesse est ut vniuersum assimilaretur Deo secundum intellectum, ut scilicet, sit secundum

primam, tanquam flexibilem vltima & consummatam rei perfectio.

Ad summam rerum perfectionem, oportuit esse aliquas creaturas, quae agerent modo quo Deus agit, ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales, patet consequentia, quia Deus agit per intellectum & voluntatem. probatur vero antecedens, quia in precedentibus ostensum est, quod ad perfectam representationem diuinae bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas, ad bonitatem aliorum agere, ergo oportuit etiam fieri assimilationem quantum ad modum agendi, quia sic alteri aliquid perfecte assimilatur imitando.

Aduerte, quod per creaturas non potest perfecte diuina bonitas, ut in se est representari: sed bene potest representari perfecte ut exemplar & forma vniuersi: quod sane fit, si vniuersum illi assimilatur quantum ad omnia, in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari, sicut tunc domus perfecte representat formam quae est in mente domificatoris, quae habet omnia, secundum quae nata est illam representare, & sic est perfecta representatio ex parte effectus, non ex parte cause, quia ergo de ratione effectus summe perfecti est, ut perfecte assimilatur suae cause, secundum omnes modos quibus eam participare potest: ideo quod Deus agit ad creaturarum productionem per intellectum & voluntatem, & vniuersum quod primo intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantum ad esse, quantum ad agere bonitatem aliorum, & quantum ad modum agendi, qui est per intellectum & voluntatem, oportuit & in vniuerso fieri aliquas creaturas, quae ad bonitatem aliorum agerent, & quasdam quoque agerent per intellectum & voluntatem. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Summa vniuersi perfectio exigit non solum similitudinem ad Deum secundum formam, sed etiam secundum eundem modum essendi formae, quantum possibile est, cum secunda similitudo sit perfectior quam prima, ergo oportuit esse aliquas creaturas, in quibus sit esse intellectuale forma diuini intellectus exprimitur, ergo &c. patet prima consequentia, quia forma per quam Deus agit creaturam, est forma, intelligibilem modum essendi habens, patet etiam secunda, quia hoc est esse creaturas, secundum suam naturam intellectuales.

Aduerte, quod natura subsistens, quae est ex se intellecta in actu, non indiget aliquo, ad hoc ut fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiua, ut inferius ostendit S. Tho. & Pri. p. q. 14.

Aduerte, quod natura subsistens, quae est ex se intellecta in actu, non indiget aliquo, ad hoc ut fiat actu intelligibilis, est etiam secundum se intellectiua, ut inferius ostendit S. Tho. & Pri. p. q. 14.

Cap. 23.

Cap. 57.

q. 14. art. 1. ideo bene hoc loco dicitur, qd esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuina intellectus exprimitur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Qy 1. N. T. O. Ad hoc vt similitudo Dei perfecte esset in rebus in modis possibilibus (intellige. nō de modis possibilibus absolute, sed de modis possibilibus ad vniuersum quod intenc debet pertinere) oportuit vt diuina bonitas communicaretur per similitudinem non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo, quia istis duobus modis similitudo vniuersi inuenitur in alio, sed solum intellectus cognoscere diuinam bonitatem potest, ergo &c.

Aduerte, qd dupli ces sunt modi possibiles creaturarum, quidam. g. generales, puta modus essendi in se, modus sensibilibus, & modus intellectuales. & quidam particulares & specifi ci, puta hominis, equi, lapidis, & huiusmodi: modi generales cum sint finiti, & si premus sic modus essendi intellectuales, quantum a nobis cognoscitur: omnes huiusmodi modi ad perfectionem vniuersi pertinere videntur: modi autē particulares & specifi cum sint infiniti, non omnes ad perfectionem vniuersi pertinent, sed illi tantum, quos Deus voluit in vniuerso esse. Cum ergo dicitur hic, quod ad hoc vt similitudo Dei esset in rebus modis possibilibus, oportuit bonitatem diuinam per similitudinem communicari etiam in cognoscendo, de modis generalibus, non autem de modis specialibus intelligitur.

In omnibus decenter ordinatis, habitudo secundum ad vltima imitatur habitudinem primi ad omnia secundum ad vltima: sed Deus omnes creaturas comprehendit intelligibiliter: ergo oportet vt esse aliquas creaturas intellectuales, quae corporalia intelligibiliter contineant, sicut & superiora corpora continent inferiora, sicut extensionem quantitatis.

Super Cap. 47.

Offquam ostendit S. Thomas, oportuisse esse in vniuerso aliquas creaturas, quae intellectuales essent, nunc de natura ipsarum substantiarum intellectuales determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo, determinat de ipsarum natura quantum ad ea quae sibi affirmatiue conueniunt, secundo, quantum ad ea quae negatiue significantur cap. 49. Quantum ad primum etiam duo facit. Primo ostendit ipsas volentes esse: secundo, quod liberi arbitrii sint, cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: Substantias creatas intellectuales necesse est volentes esse, probatur. Primo. Habent appetitum boni, quia omnia appetunt bonum, ergo. Iam volentes, patet consequenter, quia appetitus est

ueniens: is quae intelligunt, est appetitus rationalis qui est voluntas, sicut appetitus eorum quae cognitione carent, dicitur naturalis, & brutorum appetitus, dicitur appetitus animalis.

Aduerte, circa istam distinctionem appetituum, quod appetitus consequens formam, accipit speciem & denominationem a forma quam consequitur, quia ergo in rebus quae cognitione carent, consequitur formam naturalem: in illis dicitur appetitus naturalis: in brutis autem & hominibus, vt cum brutis communicant, quia consequitur formam apprehensam per sensum, quantum sensus, ad actum in inclinationem, potentiam autem sensum inueniunt, quantum ad potentiam inclinationem: ideo dicitur appetitus sensitiuus sine animalis: in habitibus autem cognitionem intellectuales, dicitur intellectuales seu rationalis, qui est voluntas. Substantia igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Quod substantiae intellectuales sint volentes. Cap. 47.

As: autem substantias intellectuales, necesse est esse volentes.

Inest in omnibus appetitus boni: quum bonum sit quod omnia appetunt, (vt Philosophi tradunt.) huiusmodi autem appetitus in his quidem, quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur, qd lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitiuam habent, dicitur appetitus animalis: qui diuiditur in concupiscibilem, & irascibilem. in his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectuales seu rationalis, qui est voluntas. Adhuc. Id quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius. vnde & secundum Philosophum 8. Physi. mora ab alto: reducuntur in prima mouentia seipsa. in syllogismis etiam, conclusiones quae sunt notae ex alijs, reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. inueniuntur autem in substantijs creatis quaedam, quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur, vt plantae, & bruta, ergo oportet esse aliquam primam, quae seipsa agant ad operandum, ergo necesse est esse aliquam primam, quae sint volentes: ergo substantiae intellectuales sunt volentes. probatur prima consequentia, quia quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se tanquam in prius, quod probatur exemplo corporum mobilium, quae reducuntur in corpora prima mouentia seipsa, & conclusionem in syllogismis, quae reducuntur in prima principia per se nota: secunda etiam patet, quia primum est voluntatis, vt per eam aliquid se agat ad operandum, quum per ipsam substantia sit domina suorum actuum, tanquam potens agere & non agere: vltima quoque patet, quia prima in rebus creatis sunt substantiae intellectuales.

Forma intellecta per quam substantia intellectalis operatur, est ab ipso intellectu tanquam per ipsum concepta, & quodammodo excogitata, ergo seipsa agunt ad operandum substantiae intellectuales, tanquam habentes suum principium dominum, ergo sunt volentes. probatur antecedens, exemplo fori & artis, quae ab artifice excogitantur. prima vero consequentia probatur, quia cum agens per formam agat, oportet secundum modum formae esse modum operationis, vt scilicet, forma quae non est ab ipso agente per formam, causet operationem, cuius agens non est dominus. forma vero quae est ab agente per ipsam, causet operationem cuius agens est dominus. declaratur hoc discurrendo per formas, quae sunt actionis principium. Nam forma naturales non sunt ab his, quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: & ideo quae mouentur naturaliter non mouent seipsa, vt patet de grauitibus, quae a generante mouentur. Similiter, forma sensatae vel imaginatae quae sunt mouentes in brutis, non sunt adiuuentae ab ipsis brutis, sed sunt receptae

receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, & diiudicatur per naturalem estimationem. Et ideo, licet dicantur quodammodo mouere seipsa, inquantum una pars in eis est mouens, & alia est mota: tamen ipsum moueri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, & partim a natura.

Aduerte circa antecedens, qd ideo inquit S. Tho. formam intellectualem esse ab intellectu quodammodo excogitatum, non autem simpliciter excogitatum, quia proprie loquendo cogitare non conuenit intellectui, sed virtuti cogitativae: & ideo proprie loquendo, forma intellectus non potest dici excogitata, sed quia cogitativa, (eo qd intellectu sit coacta) participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia: ideo nomina unius ad aliam quodque similitudinariae transferuntur, ut dicat cogitativa, intelligere particularia, & intellectus cogitare: & sic transumptive forma ab intellectu concepta potest dici excogitata, licet non sit proprie dicta: & p hoc addidit S. Tho. quodammodo.

Aduertendum quoque, qd cum operatio consequatur formam, necesse est vt das formam, de qua operatio, p quod dicitur, qd dans formam, dat etiam motum consequentem formam: sicut dans grauitatem, dat motum deorsum: ideo bene inquit S. Tho. qd forma quae non est ab ipso agente, sed scilicet, est ipsi data ab aliquo alio, non causet operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus, sed operatio consequens referatur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, & erit dominus suorum actuum.

1 Cap. 46.

receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, & diiudicatur per naturalem estimationem. Et ideo, licet dicantur quodammodo mouere seipsa, inquantum una pars in eis est mouens, & alia est mota: tamen ipsum moueri non est in eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis, & partim a natura.

Aduerte circa antecedens, qd ideo inquit S. Tho. formam intellectualem esse ab intellectu quodammodo excogitatum, non autem simpliciter excogitatum, quia proprie loquendo cogitare non conuenit intellectui, sed virtuti cogitativae: & ideo proprie loquendo, forma intellectus non potest dici excogitata, sed quia cogitativa, (eo qd intellectu sit coacta) participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia: ideo nomina unius ad aliam quodque similitudinariae transferuntur, ut dicat cogitativa, intelligere particularia, & intellectus cogitare: & sic transumptive forma ab intellectu concepta potest dici excogitata, licet non sit proprie dicta: & p hoc addidit S. Tho. quodammodo.

Aduertendum quoque, qd cum operatio consequatur formam, necesse est vt das formam, de qua operatio, p quod dicitur, qd dans formam, dat etiam motum consequentem formam: sicut dans grauitatem, dat motum deorsum: ideo bene inquit S. Tho. qd forma quae non est ab ipso agente, sed scilicet, est ipsi data ab aliquo alio, non causet operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus, sed operatio consequens referatur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, & erit dominus suorum actuum.

Aduerte circa declarationem S. Th. de forma mouente in brutis, & natura intelligibili, occurrit duplex dubium: primum est, quia non vt differentia inter brutum, & hominem quum ad formam p qua utriusque agit, cuius oppositum hic dicitur. Na sicut forma sensatae & imaginatae, ex quibus mouetur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus mediatis: sensibus exterioribus causatae: ita & forma intellectus, cui nostra cognitio intellectiva habeat ortum a sensu, ergo in utraque natura forma quae est principium operationis & motus, est ab extrinseco. Secundum dubium est, quia oppositum eius quod hic dicitur, videtur haberi p. q. 1. art. 9. ad 1. & 2. Ibi enim dicitur, qd animalia mouent seipsa quantum ad formam quae est principium motus quam per se acquirunt, in quo differunt a plantis quae habent formam ab alio, ergo non habent formam ab extrinseco tantum, ut hic dicitur.

Ad primum dubium respondetur, qd licet species intelligibilis quae praedicat intellectum, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causet, conuenienter tamen intellectu agente p modum principalis agentis, sicut & forma imaginata: tamen ipsa forma sicut quae immediate & proxime mouet naturam intellectuales appetitus, non causetur ab alio agente qd ab ipso intelligente. forma agens p intellectum in seipso per actum intelligendi formam rei conuenienter & discoueniens, qd dicitur conceptus intellectus: quod non facit imaginationem bruti, in qua forma conuenienter aut discoueniens ab alio causatur. Iudicium quoque quod aliquid iudicatur conuenienter & discoueniens in natura intellectuali est liberum: & non est magis ad unam partem determinatum qd ad alteram: sed agens intellectuale a seipso determinatur in brutis autem est a datore naturae determinatum: & quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, ad unum iudicio quo iudicatur conueniens aut discoueniens, quum bruta & forma & iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis a seipso habet utriusque: ideo conuenienter dicitur, qd forma mouentes, in brutis ab alio causantur, in intellectu autem natura ab ipso intellectu. Ad secundum dubium respondetur, & dicitur primum, qd forma imaginata sicut quae mouentur bruta, sicut quid ad entitatem suam, non causetur a bruto, sed ab extrinseco sensibilibus: tamen ad actionem sensibilibus tamen ad actualitatem cognitionem sicut quae ipsa forma dicitur praedicat & complectitur in actu esse, causetur etiam a sensu animalis, quae ad actionem sentiendi ipse sensus etiam actione cocurrit: & ad hunc sensum dicitur in Prima parte, qd animalia mouent se ipsa ad formam, quia forma rei sensibilibus non est actuale principium motus, nisi dicitur in actu, pfecto, nisi scilicet, per ipsam iudicatur de sensibilibus: & sic ipse sensus est aliquo modo causa suae formae. Hic autem loquitur S. Tho. de ipsa entitate formae secundum se, & qd ad esse eius impletur, quae dicitur ab exterioribus sensibilibus esse causata. Dicitur scilicet, qd forma qd est in brutis, licet qd ad esse complectitur qd est, ut p ipsam actu iudicatur, sit aliquo modo a sensu, non est tamen totaliter a sensu, ut habet rationem motus, quae qd ad determinationem iudicij quo iudicatur aliquid conueniens aut nouitum (quod requiritur in motu animalis) ab alio dependet: scilicet a natura. loquitur autem hic S. Tho. de forma quum ad oia quae sibi conueniunt, ut est principium motus: & per consequens de forma sensus quum etiam ad iudicij determinationem: vnde non contradicitur ijs quae in Prima parte dicitur, ubi non est sermo de forma motus animalis, nisi quantum ad complementum sui esse, non autem quantum ad complementum conditionem sibi conuenientem, ut habet rationem formae mouentis. Potest secundum id responderi, qd forma sensatae vel imaginatae, quae scilicet, in sensibus interioribus recipiuntur, & quibus per imaginationem aut estimationem virtute iudicatur aliquid sensibile conueniens esse vel nouitum, a sensibus exterioribus in actibus interioribus imprimuntur: & sic bruta dicuntur causare huiusmodi formas in seipsis: in quantum sicut sensus exteriores eas in sensu imprimunt interioribus: & ad hunc sensum intelligitur quod de Prima parte adductum est. Sed tamen non sunt liberi per actum ipsius imaginationis estimationis adiuuentae & excogitatae: sed naturae huiusmodi quodam ordine ex sensibilibus causatae: & ad hunc sensum intelligitur, quod hoc loco inquit sanctus Thomas.

Aduerte circa antecedens, qd ideo inquit S. Tho. formam intellectualem esse ab intellectu quodammodo excogitatum, non autem simpliciter excogitatum, quia proprie loquendo cogitare non conuenit intellectui, sed virtuti cogitativae: & ideo proprie loquendo, forma intellectus non potest dici excogitata, sed quia cogitativa, (eo qd intellectu sit coacta) participat aliquid de intellectu, discurrendo circa particularia: ideo nomina unius ad aliam quodque similitudinariae transferuntur, ut dicat cogitativa, intelligere particularia, & intellectus cogitare: & sic transumptive forma ab intellectu concepta potest dici excogitata, licet non sit proprie dicta: & p hoc addidit S. Tho. quodammodo.

Aduertendum quoque, qd cum operatio consequatur formam, necesse est vt das formam, de qua operatio, p quod dicitur, qd dans formam, dat etiam motum consequentem formam: sicut dans grauitatem, dat motum deorsum: ideo bene inquit S. Tho. qd forma quae non est ab ipso agente, sed scilicet, est ipsi data ab aliquo alio, non causet operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus, sed operatio consequens referatur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, & erit dominus suorum actuum.

Ad primum dubium respondetur, qd licet species intelligibilis quae praedicat intellectum, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causet, conuenienter tamen intellectu agente p modum principalis agentis, sicut & forma imaginata: tamen ipsa forma sicut quae immediate & proxime mouet naturam intellectuales appetitus, non causetur ab alio agente qd ab ipso intelligente. forma agens p intellectum in seipso per actum intelligendi formam rei conuenienter & discoueniens, qd dicitur conceptus intellectus: quod non facit imaginationem bruti, in qua forma conuenienter aut discoueniens ab alio causatur. Iudicium quoque quod aliquid iudicatur conuenienter & discoueniens in natura intellectuali est liberum: & non est magis ad unam partem determinatum qd ad alteram: sed agens intellectuale a seipso determinatur in brutis autem est a datore naturae determinatum: & quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, ad unum iudicio quo iudicatur conueniens aut discoueniens, quum bruta & forma & iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis a seipso habet utriusque: ideo conuenienter dicitur, qd forma mouentes, in brutis ab alio causantur, in intellectu autem natura ab ipso intellectu.

Aduertendum quoque, qd cum operatio consequatur formam, necesse est vt das formam, de qua operatio, p quod dicitur, qd dans formam, dat etiam motum consequentem formam: sicut dans grauitatem, dat motum deorsum: ideo bene inquit S. Tho. qd forma quae non est ab ipso agente, sed scilicet, est ipsi data ab aliquo alio, non causet operationem cuius ipsum agens per talem formam sit dominus, sed operatio consequens referatur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens causet in seipso formam per quam agit, erit principalis causa suae actionis, & erit dominus suorum actuum.

Aduerte circa declarationem S. Th. de forma mouente in brutis, & natura intelligibili, occurrit duplex dubium: primum est, quia non vt differentia inter brutum, & hominem quum ad formam p qua utriusque agit, cuius oppositum hic dicitur. Na sicut forma sensatae & imaginatae, ex quibus mouetur bruta, sunt ab exterioribus sensibilibus mediatis: sensibus exterioribus causatae: ita & forma intellectus, cui nostra cognitio intellectiva habeat ortum a sensu, ergo in utraque natura forma quae est principium operationis & motus, est ab extrinseco. Secundum dubium est, quia oppositum eius quod hic dicitur, videtur haberi p. q. 1. art. 9. ad 1. & 2. Ibi enim dicitur, qd animalia mouent seipsa quantum ad formam quae est principium motus quam per se acquirunt, in quo differunt a plantis quae habent formam ab alio, ergo non habent formam ab extrinseco tantum, ut hic dicitur.

Ad primum dubium respondetur, qd licet species intelligibilis quae praedicat intellectum, ab exterioribus sensibilibus mediante phantasmate causet, conuenienter tamen intellectu agente p modum principalis agentis, sicut & forma imaginata: tamen ipsa forma sicut quae immediate & proxime mouet naturam intellectuales appetitus, non causetur ab alio agente qd ab ipso intelligente. forma agens p intellectum in seipso per actum intelligendi formam rei conuenienter & discoueniens, qd dicitur conceptus intellectus: quod non facit imaginationem bruti, in qua forma conuenienter aut discoueniens ab alio causatur. Iudicium quoque quod aliquid iudicatur conuenienter & discoueniens in natura intellectuali est liberum: & non est magis ad unam partem determinatum qd ad alteram: sed agens intellectuale a seipso determinatur in brutis autem est a datore naturae determinatum: & quia appetitus sequitur formam rei appetibilis, ad unum iudicio quo iudicatur conueniens aut discoueniens, quum bruta & forma & iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis a seipso habet utriusque: ideo conuenienter dicitur, qd forma mouentes, in brutis ab alio causantur, in intellectu autem natura ab ipso intellectu.

& non moueri, sed quia potentia motiua ipsorum secundum se...

† Te. c. 18.

† Cap. 5.

† Idem p. p. q. 59. ar. 3.

† Cap. 47.

se habet ad appetituum, sicut motuum ad mobile: nam com...

Quod substantie intellectuales sunt liberi arbitrij. Cap. 48.

X hoc autem apparet, quod predicta substantie sunt liberi arbitrij...

1 Quod enim arbitrio agant, manifestum est, ex eo quod per cognitionem intellectiuam...

2 Item, Liberum est, quod sui causa est, quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum...

Super cap. 48.

Vantum ad secundum ostenditur, quod substantie intellectuales sunt liberi arbitrij in operando...

P R I M O. Per cognitionem intellectiuam substantie intellectuales...

S E C U N D O. Illa sunt liberi arbitrij in agendo, quae sunt liberi iudicij...

& motuum motum autem est appetitus ab intellectu uel phantasia...

in agendo. quacumque autem non mouetur, neque agunt nisi ab aliis mota...

Aduertendum primum, quod licet irrationalia sunt aliquo modo liberi motus...

3 Adhuc, Forma apprehensa, est principium mouens secundum quod apprehenditur sub ratione boni...

esse liberi motus, nihil aliud est quam sibi ipse esse causam motus...

T E R T I O. Sola intellectualia eorum boni uel conuenientis rationem apprehendunt...

Aduertendum, quod cum forma apprehensa moueat ad operationem inquantum...

siquid esse animal, sit uerum ex ipsa ratione animalis, per quam cognoscere...

cans, ad iudicandum seipsum moueat, oportet quod per aliquam altiore...

4 Amplius, A conceptione uniuersali non sequitur motus, & actio, nisi mediante...

5 Præterea, Iudicij libertate carent aliqua, vel propter hoc quod nullum habent iudicium...

Utrumque, dupliciter hoc possumus intelligere. Vno modo, quia est principium elicitiuum...

Q U A R T O. A conceptione uniuersali non sequitur actio nisi mediante apprehensione...

Q U I N T O, quae habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura...

sicut quae cognitione carent, ut lapides & plures: vel quia habent iudicium a natura...

Concludit ex his sanctus Thomas, quod omnia intellectualia liberam uoluntatem habent...

Aduertendum, quod licet aliqua rationes in principio adductae...

Quod substantia intellectualis non sit corpus. Cap. 49.

X praemissis autem ostendit, quod nulla substantia intellectualis, est corpus.

1 Nullum enim corpus inuenitur aliquid continere nisi per com...

Super Cap. 49.

Quoties determinauit sanctus Thomas de ijs quae intellectualibus possunt & affirmatiue conueniunt...

Quantum ad primum ponitur haec conclusio, Nulla substantia intellectualis est corpus...

P R I M O. Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam...

Idem p. p. q. 50. art. 1.

Th. contra Gent. T 2 hendat

hendat totum & partes: ergo nulla substantia intelligens est corpus. probatur consequentia, quia nullum corpus continet aliud, nisi commensuratione quantitatis.

Sed non videtur hac ratio efficax esse. per ipsam enim similitudinem probaretur, quod homo non sit corpus, quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis. Respondetur, quod ex eo, quod intellectus quantitatis nihil comprehendit, arguitur quod substantia quae secundum se tota est intelligens, quae proprie intellectu quales substantia dicitur, non est corpus, non autem de substantia quae est secundum partem intelligens, quae ex intellectu & corporali substantia composita, cuius modi est homo. ideo obiectio non est contra intentum.

Secundo dicitur, intellectus recipit formas substantiales omnium corporum, & tamen non corrumpitur, sed perficitur, cum per ipsas intelligat. ergo &c. probatur consequentia, quia nullus corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi suam formam per corruptionem amittat.

Sed potest aliquis dicere ad hanc rationem, quod forma corporum non recipitur in intellectu secundum quod sunt substantiae, sed secundum quod sunt accidentia, & sic ratio non sequitur. Respondetur, quod cum forma substantialis corporis in materia existens, sit eiusdem rationis cum seipso existente in intellectu, licet habeat alium & alium modum essendi, (ut in sequentibus ostendetur) & in materia sit substantia, in intellectu autem accidens, ideo potest absolute dici, quod forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licet in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideo non potest absolute dici quod alterius corporis formam substantialem recipiat. Fundamentum ergo rationis est, quod corpus nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis, intellectus autem, absolute loquendo recipit corporum formas, licet secundum esse spirituale & immateriale recipiantur propter conditionem intellectus suscipientis.

Tertio dicitur, quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem, ergo forma non recipitur in corpore nisi indiuidua. ergo si intellectus sit corpus, formae rerum intelligibiles recipiuntur in ipso indiuiduae: ergo intelliguntur tantum particularia, hoc consequens est falsum. ergo &c. probatur prima consequentia, quia principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei, est diuisionem materiae secundum quantitatem, ut prima quoque probatur, quia intellectus intelligit res per formas earum, quas penes se habet.

Cum autem dicitur, quod recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem, ergo forma non recipitur in corpore nisi indiuidua. ergo si intellectus sit corpus, formae rerum intelligibiles recipiuntur in ipso indiuiduae: ergo intelliguntur tantum particularia, hoc consequens est falsum. ergo &c. probatur prima consequentia, quia principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei, est diuisionem materiae secundum quantitatem, ut prima quoque probatur, quia intellectus intelligit res per formas earum, quas penes se habet.

nam intellectus intelligit uniuersale. ergo illa consequentia falsa est.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod quum natura materialis existens in intellectu, & sit natura materialis (sicut dem scilicet, rationis existens cum natura, quae est extra intellectum) & habeat in intellectu esse immateriale & intelligibile, tanquam accidens & forma ipsius, in duplici rerum ordine collocatur. scilicet in ordine intelligibili ex parte sui modi essendi, & in ordine materialis ex parte suae rationis: Verbi gratia; natura lapidis in intellectu existens, habet quod sit species intelligibilis intellectus, & eius accidens intellectuale, & habet quod sit natura lapidis. si consideretur ut est in ordine intelligibili, sive ut est forma intelligibilis intellectus uniuersalis, sic est indiuidua & singularis. habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili eiusdem rationis existente in intellectu alterius, nam accidentia eiusdem rationis numeraliter & indiuidualiter distinguuntur ex numerali distinctione subiectorum, in quibus sunt. si autem consideretur ut est natura materialis eiusdem rationis, figurarum, & proportionum in infinitum, & uniuersale quod est in materia, sic non est indiuidua aut singularis, sed est uniuersalis & abstracta atque illimitata. non enim est forma huius aut illius lapidis, habens esse materiale determinatum ad hic & nunc, ut habet formam huius lapidis, sed est forma lapidis absolute & abstracte, sive non est hic aut ille lapis, sed est absolute lapis habens esse immateriale, & non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut vnus particularis lapis ab alio, sed sicut natura uniuersalis & absolute sumpta a singularibus illius naturae. Unde esse illius si consideretur ut est esse formae intelligibilis, est esse indiuiduum & singulare. si autem consideretur ut est natura lapidis, est uniuersale & illimitatum: sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset hac aut illa albedo, sed esset absolute albedo: licet esset vnus ens ab omni alia albedine distinctum. Natura ergo existens in intellectu secundum suam rationem considerata, quae est talis forma, non est indiuidua & singularis, quia non magis est huius quam illius singularis forma, sed est absolute & illimitate talis forma, secundum autem quod est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est indiuidua & singularis. Quia vero talis species representat formam quae est ad extra, in quantum est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus quod esse uniuersalem, non autem representat materiam indiuidualem: ideo per ipsam intellectus uniuersalem recipit primo: & per se, tanquam per ipsam primo representatum, non autem singulare, nisi secundario & indirecte. At quia est principium efficiendi intellectum in quantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem

set corpus, formae rerum intelligibiles non recipiuntur in eo nisi ut indiuiduae. intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet: non ergo intellectus intelligit uniuersalia, sed solum particularia: quod patet esse falsum: nullus igitur intellectus est corpus.

Item, Nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in vnoquoque. si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedat. non igitur intelligit nisi corpora: hoc autem patet esse falsum. intelligimus enim multa quae non sunt corpora. in intellectu igitur non est corpus.

Adhuc, Si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum: corpus autem esse finitum actu est impossibile, ut in Physicis probatur. est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. hoc autem est impossibile. in nullo enim corpore finitum potest esse potentia infinita ut supra probatum est, potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intellectu. in infinitum enim intelligit species numerorum augendo: & similiter species figurarum & proportionum: cognoscit et uniuersale, quod est in re in infinitum secundum suum ambitum. continet enim indiuidua, quae sunt potentia infinita: non est igitur intellectus corpus.

Amplius, Impossibile est duo corpora se iuicem continere, cum ceteris excedat ceterum. duo autem

ius lapidis, sed est forma lapidis absolute & abstracte, sive non est hic aut ille lapis, sed est absolute lapis habens esse immateriale, & non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut vnus particularis lapis ab alio, sed sicut natura uniuersalis & absolute sumpta a singularibus illius naturae. Unde esse illius si consideretur ut est esse formae intelligibilis, est esse indiuiduum & singulare. si autem consideretur ut est natura lapidis, est uniuersale & illimitatum: sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset hac aut illa albedo, sed esset absolute albedo: licet esset vnus ens ab omni alia albedine distinctum. Natura ergo existens in intellectu secundum suam rationem considerata, quae est talis forma, non est indiuidua & singularis, quia non magis est huius quam illius singularis forma, sed est absolute & illimitate talis forma, secundum autem quod est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est indiuidua & singularis. Quia vero talis species representat formam quae est ad extra, in quantum est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus quod esse uniuersalem, non autem representat materiam indiuidualem: ideo per ipsam intellectus uniuersalem recipit primo: & per se, tanquam per ipsam primo representatum, non autem singulare, nisi secundario & indirecte. At quia est principium efficiendi intellectum in quantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem

gularum & indiuiduam: ideo intellectio per ipsam elicita est indiuidua & singularis, ab alia intellectuone eiusdem speciei numeraliter distincta. Ad argumentum ergo dicitur, quod forma existens in intellectu nostro, non est indiuidua & singularis, ut est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est uniuersalis, ideo non oportet ut per ipsam singularia tantum illius rationis cognoscatur. Sed si intellectus esset corpus, forma in ipso recepta esset indiuidua & singularis: sicut forma huius lapidis, quia corpus in indiuidualiter tantum recipit & materialiter: ideo cognosceret intellectus per eam tantum particularia. Et sic consequentia tenet, posito quod intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsam esse incorpoream.

Intellectus non intelligit nisi corpora, quia nihil agit ultra suam speciem, sicut virtute propria, sed bene ut instrumentum alterius: hoc autem est falsum, quia intelligit multa quae non sunt corpora, ergo &c.

Substantia intelligens non est corpus infinitum quia illud non datur: nec finitum, quia virtus intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. intelligitur enim species numerorum, figurarum, & proportionum in infinitum, & uniuersale quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, cum contineat indiuidua, quae sunt potentia infinita: in corpore autem finito non potest esse virtus infinita, ergo &c.

Sed videtur ista ratio non concludere. licet enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tamen prohibet virtutem secundum quod infinitam, in corpore finito esse. Nam ignis habet virtutem comburendi in infinitum, si sibi in infinitum apponatur combustibile, & calum habet virtutem generandi in infinitum corpora, ergo non obstante virtute intellectus, quodammodo, sive secundum quod infinita, posset intellectus esse corpus in finitum. Respondetur, quod quantitas virtutis quae consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti, ut maior sit virtus quae in maius obiectum potest, & virtus sit infinita, quae potest in infinitum obiectum. Simpliciter quidem infinita, quae potest in infinitum simpliciter: secundum quod autem infinita, quae potest in infinitum secundum quid. Et ideo intellectus intelligit numeros in infinitum, arguit virtutem infinitam secundum quid, in quantum intellectus non adeo magnam numerum apprehendit, quin maiorem possit apprehendere: & similiter intelligit uniuersale, quia uniuersale simul continet infinita. hoc est enim obiectum intellectus esse magnitudinis & perfectionis aliquo modo infinita. Dico igitur, quod virtus ignis non est infinita secundum quid, secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus Solis, quia licet possint in infinitum secundum numerum, non tamen possunt in infinitum secundum speciem, infinitas autem obiectorum secundum numerum, non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus si perpetuo duret, in infinitos effectus secundum numerum

potest. intellectus autem potest in infinita sui specie, quia augmentum numerorum in infinitum est sui speciei: & si militer uniuersale est quodammodo sui speciei in finitum, in quantum non est ad hoc aut illud singulare limitatum, sed dicitur aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solum ut in singularibus ipse nititur. Et ideo ex hoc quod intellectus in hac obiecta infinita potest, optime ostenditur quod est infinita quodammodo virtutis & perfectionis in se intrinsece, non autem solum extrinsece.

Item, Nullus corporis actio reflectitur super agentem. ostensum est enim in Physicis quod nullum corpus a seipso mouetur nisi secundum partem: ita scilicet, quod vna pars eius sit mouens, alia mota. intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur. intelligit enim se ipsum non solum secundum partem, sed secundum totum: non est igitur corpus.

Adhuc, Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Physicis probatum est. actio autem substantia intelligens ad actionem terminatur. intellectus autem intelligit rem, ita intelligit se intelligere: & sic in infinitum substantia igitur intellectus non est corpus.

Hinc est, quod sacra scriptura substantia, intellectuales spiritus nominat: per quem modum consuevit Deus incorporeum nominare: secundum illud Ioan. quarto [Dens spiritus est.] Dicitur autem in illa [sic] dei sapientia [spiritus intelligens, qui capit omnes spiritus intelligibiles.] Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui non iam substantiam, nisi corpus

Amplius, Sicut homo non est sine hoc hodie, ita materia non est sine hac materia: quicquid

Super Cap. 50. Sicut, substantias intellectuales non esse corpus, restat ostendere, quod non sint ex materia & forma compositae. Et ponitur haec conclusio. Substantiales sunt immateriales. Probatur autem primo sic: Nulla substantia intellectualis est corpus, ergo nulla est ex materia & forma composita. probatur consequentia, quia esse compositum ex materia & forma est corpus, cum materia diuersas formas nisi sui diuersas partes recipere non possit, diuidat autem per quantitatem. Secundo dicitur, Intellectus non potest esse compositus ex materia & forma indiuidua, ergo substantia intelligens non est composita ex materia & forma, patet consequentia, quia sicut homo non est sine hoc hodie, ita materia non est sine hac materia, antecedens vero probatur, quia species rerum intellectuales sunt intelligibiles actu, per hoc quod materia indiuidua abstrahunt, ut autem sunt intelligibiles actu, sunt vnus cum intellectu. De materia huiusmodi satis in 1. lib. diximus, hoc solum non preterendum, quod cum vnusquodque recipiat in altero per modum recipientis, non potest forma ex eo in altero recipi, immaterialis fieri, nisi et ipsum recipiens sit immateriale. intelligit, si recipiat in eo sicut esse completum & in facto esse: quia si recipere incompletum, & in fieri, quodammodo virtus agens recipit in infuso, & species coloris in aere (ut de Veri. q. 27. ar. 4. ad 4.) non esset inconueniens formam in re materiali immaterialiter recipere: ideo bene ex hoc quod forma actu intelligibilis abstracta a materia sit vnus cum intellectu, concluditur quod necesse est etiam intellectum immaterialem esse. Thom. con. Gen. T. 3. Tertio,

Tertullian. teste Ang. Tom. 6. lib. de haeresi, nume. 86. Et hoc potest dicere in lib. de aia quae edidit. cuius meminit i. lib. de resurrectione carnis. & etiam in lib. de carne Christi.

Idem p. p. q. 50. ar. 2. Et in 2. sc. d. 3. ar. 1.

Cap. 49.

TERTIO, Si hoc sit, intelligere erit compositum ex materia & forma: ergo intellectus non intelligit nec materiam nec formam, sed tantum compositum. hoc autem est falsum: ergo, &c. probatur prima consequentia, quia actio cuiuslibet compositi ex materia & forma, non est tantum materię, aut tantum formę, sed compositi. se- cunda etiam probatur, quia actus termini naturę ad aliquid simile agentis.

Cap. 3.

Sed non videtur hæc ratio concludere, propter duo. Primo, quia per ipsam concluderetur, quod homo non intelligit, nisi si compositum, quia intelligere cum sit actio hominis ex materia & forma compositi, nõ erit forma tantum hominis, sed compositi, & per consequens nõ intelligit nisi compositum. Secundo, quia sequeretur, materiam nullo modo intelligi posse, si enim, quia actus terminatur ad simile agentis, sequitur, si quod intelligit est compositum, ut compositum tantum intelligatur: eadem ratione sequatur, si intelligens est tantum forma, ut tantum forma intelligatur.

Respondetur, quod illa propositio, Actio compositi ex materia & forma non est materię tantum aut formę, sed compositi, intelligitur de composito ex materia & forma quę non est per se subsistens, sed dependet secundum esse a materia. Tunc enim cum forma nõ habeat per se esse, nec operationem, sed operationem, sed operationem erit tantum compositi, sicut eius quod operatur. Si autem compositum constituitur per formam per se subsistentem, non tantum dicitur compositum operari, sed etiam ipsa forma quantum ad operationem, cuius ipsa forma, inquantum subsistit est principium. quia enim talis forma habet per se esse, id est etiam & per se operatur. Quia ergo forma hominis est per se subsistens, ideo intelligere non solum est hominis, sed etiam ipsius formę: immo (ut dicitur de Spiritualibus creaturis, art. 2. ad 2.) dicitur homo intelligere inquantum anima quę est eius pars formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti. Si autem intellectualem partem, & totaliter esset compositum ex materia & forma, ipsum solum compositum esset subsistens, & propter hoc solum compositi esset intelligere, ut ratio concludebat. Ex his patet, obiectiõnem adductam non esse contra intentionem sancti Thomę, & ipsam rationem efficacem esse.

Ad secundum dicendum, quod actio terminatur ad simile agentis aut secundum naturam, aut secundum formam superadditam, secundum quam agit. Si autem in intellectu non sit ex materia & forma compositus, in ipso, esse possunt similitudines rerum immaterialiter ac universaliter, & non tantum formę, sed etiam materię, siue sit propria similitudo materię, siue sit eadę & compositi & materię: & cũ per tales similitudines intelligat, nõ nõ tñ formam, sed et materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia & forma compositus, non ageret nisi, aut per suam propriam naturam, aut per formas individualiter receptas, & materialiter, quę solum compositum materialiter representarent, non aut quidditate materię aut formę distincte: ideo solum compositum intelligeret, non aut materiam & formam. Ratio ergo ex illa propositione procedens, bene concludit, quod solum compositum intelligat, si ponatur sub intellectu actuali ex materia & forma composita: non aut si ponatur forma simplex, & immaterialis.

Quarto, Formę rerum sensibili per se habet in intellectu quã in rebus sensibilibus. ergo si intellectus sit ex materia & forma compositus, formę rerum intellectarum facient intellectum esse actum talis nature, qualis est quod intelligitur: & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod igne igne cognoscit anima, & terra terra, & sic de aliis: quod patet esse inconueniens. non est igitur substantia intelligens composita ex materia, & forma.

Præterea, Omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipiendi. si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formę rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam, sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actus, ita nec existentes in intellectu.

Item, Formę contrarium secundum esse quod habent in materia, sunt contrarię: unde & se invicem expellunt. secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrarię: sed vnum contrarium est ratio intelligibilis alterius: quia vnum per aliud cognoscitur. nõ igitur habent esse materiale in intellectu: ergo intellectus non est compositus ex materia, & forma.

quod talis forma hēt. aliqui autē est sufficiens ut res denominet talis, quā forma hēt esse diminutū & imperfectū in materia, nõ denominat habens illā formā talis nature: sicut quia forma coloris in aere hēt esse intentionale diminutū & imperfectū per comparationē ad esse ipsius in pariete, cũ sit ibi tñ sicut in deferente, id nõ dicitur aer coloratus: in pariete autē quia hēt esse fixū & pmanens, & sñ pfectū modū quo natus est color subiectū materiale actus, id dicitur partes coloratus. Quod ergo dicit S. Tho. quā forma quę imperfecte est in aliquo, nõ facit ipsū esse tale, nõ est intelligēdū, quāsi nullū det esse. nõ. n. esset in ipso ut forma, sed quod nõ dat esse denominationē a tali forma, sñ quia tali forma solet aliqd denominari tale absolute. quā. n. color tñ aere hēt esse imperfectioris modū in propria materia, cũ sit ibi intentionaliter & diminute, id potest dici quod aer intentionaliter colorat, nõ aut absolute coloratur.

Circa autē antecēdēs huius rōnis dubitat, quia formę rerū sensibili in intellectu, hnt esse accidentale, in propria aut natura hnt esse substantiale: ergo nõ hnt perfectius esse in intellectu quā in rebus. Respondetur, quod esse rei dupliciter considerari potest, scilicet quantum ad rem,

etiam materię, siue sit propria similitudo materię, siue sit eadę & compositi & materię: & cũ per tales similitudines intelligat, nõ nõ tñ formam, sed et materiam intelligere poterit. Sed si esset ex materia & forma compositus, non ageret nisi, aut per suam propriam naturam, aut per formas individualiter receptas, & materialiter, quę solum compositum materialiter representarent, non aut quidditate materię aut formę distincte: ideo solum compositum intelligeret, non aut materiam & formam. Ratio ergo ex illa propositione procedens, bene concludit, quod solum compositum intelligat, si ponatur sub intellectu actuali ex materia & forma composita: non aut si ponatur forma simplex, & immaterialis.

Quarto, Formę rerum sensibili per se habet in intellectu quã in rebus sensibilibus. ergo si intellectus sit ex materia & forma compositus, formę rerum intellectarum facient intellectum esse actum talis nature, qualis est quod intelligitur: & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod igne igne cognoscit anima, & terra terra, & sic de aliis: quod patet esse inconueniens. non est igitur substantia intelligens composita ex materia, & forma.

Præterea, Omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipiendi. si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formę rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam, sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actus, ita nec existentes in intellectu.

Item, Formę contrarium secundum esse quod habent in materia, sunt contrarię: unde & se invicem expellunt. secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrarię: sed vnum contrarium est ratio intelligibilis alterius: quia vnum per aliud cognoscitur. nõ igitur habent esse materiale in intellectu: ergo intellectus non est compositus ex materia, & forma.

quod talis forma hēt. aliqui autē est sufficiens ut res denominet talis, quā forma hēt esse diminutū & imperfectū in materia, nõ denominat habens illā formā talis nature: sicut quia forma coloris in aere hēt esse intentionale diminutū & imperfectū per comparationē ad esse ipsius in pariete, cũ sit ibi tñ sicut in deferente, id nõ dicitur aer coloratus: in pariete autē quia hēt esse fixū & pmanens, & sñ pfectū modū quo natus est color subiectū materiale actus, id dicitur partes coloratus. Quod ergo dicit S. Tho. quā forma quę imperfecte est in aliquo, nõ facit ipsū esse tale, nõ est intelligēdū, quāsi nullū det esse. nõ. n. esset in ipso ut forma, sed quod nõ dat esse denominationē a tali forma, sñ quia tali forma solet aliqd denominari tale absolute. quā. n. color tñ aere hēt esse imperfectioris modū in propria materia, cũ sit ibi intentionaliter & diminute, id potest dici quod aer intentionaliter colorat, nõ aut absolute coloratur.

Circa autē antecēdēs huius rōnis dubitat, quia formę rerū sensibili in intellectu, hnt esse accidentale, in propria aut natura hnt esse substantiale: ergo nõ hnt perfectius esse in intellectu quā in rebus. Respondetur, quod esse rei dupliciter considerari potest, scilicet quantum ad rem,

ad rem, & quantum ad modum. quantum ad rem, semper esse substantiale est nobilius esse accidentali. quantum autem ad modum, aliquod esse accidentale est nobilius aliquo esse substantiali, sicut & ipsum accidens dicitur, inquantum est forma substantiæ esse, ipsa substantia nobilius. loquitur ergo hoc loco S. Thomas de esse non quantum ad rem, sed quantum ad modum essendi. nobilitior. n. modus essendi est habere esse immateriali & illimitatum per materiam, quã habere esse materiale, & limitatum, licet esse limitatum sit substantiale, illimitatum autem & immateriali, sit accidentale.

Quinto, Tunc formę rerum erunt in intellectu materia licet, sicut extra, quia vnum quodque est in alio per modum recipiendi: ergo nõ erit intellectuales actus in intellectu, sicut nec extra: hoc est falsum, ergo, &c.

Sexto, Formę contrariariorum nõ sunt contrarię in intellectu, ergo in eo non habent esse materiale, ergo & probatur antecēdēs, quia vnum contrarium est ratio intelligibilis alterius, quod habet in intellectu quã in rebus sensibilibus. ergo si intellectus sit ex materia & forma compositus, formę rerum intellectarum facient intellectum esse actum talis nature, qualis est quod intelligitur. ergo sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod igne igne cognoscit anima, & terra terra, & sic de aliis: quod patet esse inconueniens. non est igitur substantia intelligens composita ex materia, & forma.

Super Cap. 51.



Ostendam excludit S. Thom. a substantiis intellectualibus materiam, quantum ad earum essentiam: nunc excludit ab eis materiam, quantum ad dependentiam secundum esse a materia. Et ponit hanc conclusionem: Naturę intellectualis sunt formę substantiæ, non autem existentes in materia, quãsi esse earum a materia dependeat. Probatur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Quod substantiæ intellectuales non sunt formę materiales, sed substantiæ. Cap. 51.



Ex eadem ostenditur, quod naturę intellectuales sūt formę subsistentes, non autē existentes in materia, quãsi esse earum a materia dependeat.

Formę enim secundum se a materia dependentes, non ipsę proprie habent esse, sed composita per ipsas. si igitur naturę intellectuales essent huiusmodi formę, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositę.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Cap. 50.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

Adhuc, Materia non recipit aliquam formam de nouo, nisi per motum, vel mutationem: intellectus autē non mouetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum, non igitur recipiuntur formę in intellectu sicut in materia vel in re materiali. unde patet, quod substantiæ intelligentes, immateriales sunt, sicut & incorporeę. Hinc est quod Dionysius dicit quarto capitulo de diuin. nomi. Propter diuinę bonitatis radios substituerunt intellectuales omnes substantiæ, quę sicut incorporeę & immateriales omnes intelliguntur.

ipfa forma cōpositi diceretur intellectus, id est natura pure intel- lectualis, sed etiam ipsum cōpositum, quia ex vnione formæ mere & pure intellectuales ad materiam, resultaret cōpositum quod dicitur & pure nature intellectuales esse: sicut quia anima intellectiua est etiam sensitiua, & vegetatiua, & nō solum intel- lectiua, resultat ex vnione sui ad ma- teriam, natura non mere intellectuales, sed etiam sensitiua & vegetatiua. Quia ergo salum est naturam mere intellectualem esse cōpositam ex materia & forma (vt superius est ostensū) ideo optime sequitur, intellectum non esse formam materiam im- mersā. Et hæc inter- præratio videtur ma- gis ad mentem fan- cti Thomæ esse.

† Idem r. Sent. dist. 5. quæst. 1.

Super. cap. 52.

Quam determinauit S. Tho. de natura substantiæ in intellectualem secundum se, nunc determinat de ipsius natura per comparationem ad esse actualis existentiæ. Circa hoc duo facit. Primo enim agit de distinctione essentia ab esse, secundo de eius inseparabilitate, cap. 55. Quantum ad primum tria facit. Primo, ostendit essentiam in illis ab esse distingui, & ideo non adquire eam diuinam simplicitatem, quamuis sint incorporeæ & immateriales. Secundo inferat corollarium quoddam, cap. sequenti. Tertio remouet vnum dubium, cap. 54. Quatum ad primum, ponitur hæc conclusio. In substantiis intellectu- alibus non est idem esse & quod est, id est suppositum, nam sup- positum est id quod est.

Probatur autem primo, esse subsistens est vnum tantum, sed deus est esse subsistens: ergo nihil aliud a Deo est esse subsistens, ergo in omni substantia creata, aliud est ipsa substantia, & aliud esse eius. probatur antecedens, quia si diuersificaretur, aut di- uersificaretur in quantum est esse, aut per aliquod aliud sibi adiunctum. Non primum, quia esse in quantum est esse, non potest esse diuersum, sed bene diuersificari potest per aliquod quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis, pro- præter aliam & aliam, scilicet naturam lapidis & hominis. Non etiam secundum, quia esse subsistens nihil præter ipsum adiu- gitur: quod patet, quia etiam in iis quorum esse non est subsistens, quod inest existenti præter esse eius, licet sit existenti vni- tum, non est tamē vnum cum esse eius, nisi per accidens, in quan- tum est vnum subiectum habens esse, & id quod est præter esse.

Pro declaratione huius rationis aduertendum, quod ipsi esse nihil vniri potest per modum quo actus vnitur potentia, cum esse sit vltima actualitas, & omnium formarum actus. vnde & 3. Metaphysicæ dicitur, quod ens non potest per differentias diui- di: & ideo si aliquid deberet sibi vniri, oportet vt altero duorum modorum sit, aut scilicet, quia illud est subiectum receptiuum esse, aut quia tam esse quam illud aliud sunt in vno communi receptiuo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullum ha- bebunt susceptiuum, alioquin non esset per se subsistens. ideo si ponatur subsistens, nihil sibi adiungi potest, cui si addatur, quod esse ipsum in quantum est esse, non potest esse diuersum, sicut nec homo in quantum homo, diuersificatur, relinquatur, quod esse subsistens, vnum dumtaxat esse possit. Et hoc est huius ratio- nis fundamentum.

Secundo, & est confirmatio præcedentis. Esse subsistens & separatum est tantum vnum, ergo, &c. probatur antecedens. Aut esse est commune, sicut genus differentis diuisum: aut di- uiditur per hoc, quod est huius aut illius. si primum, ergo esse separatum, & subsistens per se, non potest esse nisi vnum, sicut si natura animalis subsisteret a differentis separata, non esset nisi vna, quia non haberet eas, quæ sunt hominis vel bouis, &c. Si secundum, multo magis vnum erit, quod separatum ab om-

ni susceptiuo, non erit nisi vnum: & ergo, &c. Dicitur forte, quod esse diuiditur per hoc, quod est esse hu- ius & illius: & quod si ponatur subsistens, non oportet vt ponatur ab omnibus quæ secundum rationem ab ipso distinguuntur esse separati: sed sicut alia est essentia subsistens Gabrielis & alia Raphaelis, ita est aliud & aliud esse sub- stans, quod est realiter idē cū essentia, disti- ctum tamen ab ea ex natura rei, & sic non tollit ab ipso esse, licet ponatur subsistens, quia sit huius & illius.

Subiectum, habens esse, & id quod est præter esse: sicut patet quod Sorti præter suū esse sub- stantiale, inest albi: quod qui- dem diuersum est ab eius esse substantiali, non enim est idem esse Sortem, & esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non re- manebit aliquis modus in quo posset ei vniri illud quod est præter esse. esse autem, in quantum est esse, non potest esse diuersum: potest autem diuersificari per aliquid quod est præter esse: si- cut esse lapidis est aliud ab esse hominis. illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi vnum tantum, ostensum est au- tem, quod Deus est suum esse subsistens, nihil igitur aliud præter ipsum, potest esse su- um esse. oportet igitur in om- ni substantia quæ est præter ipsum, vt absque principio distinctio consideretur: ergo, &c.

Tertio, si sic esset, daret multiplex esse oīno infinitū, quia esse subsistens, oportet esse infinitū, eo quod terminet aliquo reci- piere: hoc autem est impossibile, quia non inueniret, quod vnū ab altero di- ferret, cū eē infinitū oēm eiusdē pfectionē cōprehēdat, ergo, &c.

Postea ad hanc rationem dicit, quod non omne esse subsistens est infinitum, sed tantum illud quod ita subsistit, vt ad nullum gradum essendi sit limitatum: modo licet aliquod esse sic sit sub- sistens, vt in nullo subiecto a se realiter distincto sit receptiuum, sicut esse substantiæ separata, si sit idem quod essentia, potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, vt scilicet, sit esse Ga- brielis, aut Raphaelis: ideo non oportet, vt sit infinitum.

Sed hæc responsio, non tollit rationem, quia, cum esse nō pos- sit limitari per differentias formales, eo quod nihil ipso actualius sit, necesse est, si ad gradum aliquem determinari debeat, vt per susceptiuum determinetur. Non n. potest aliquod cōe multipli- cari realiter, nisi aut per differentias, aut per susceptiuum. Si ergo ponatur nullum habere reale susceptiuum, & cum hoc non est per differentias diuisibile, oportet vt ad nullū gradū essendi sit limitatum, & per consequens oportet, vt sit purū esse & infinitū.

Quarto, esse subsistens, oportet vt causatum non sit, et- go nullum ens creatum est suum esse: probatur antecedens. Esse subsistens, nihil cōuenit, nisi quod est entis in quantum ens: sed esse causatum non cōuenit entis in quantum ens: aliā omne ens esset causatum, ergo &c. probatur maior, quia quod cōuenit alicui non in quantum huiusmodi, non cōuenit ei nisi per acci- dens ratione subiecti: vnde si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Ad hanc rationem negari posset antecedens, & ad probationem dicit, quod maior est falsa: & similiter quod ad eiu- s probationem assumit, falsum est. Nā essentia angeli est per se subsistens, & tñ multa ei cōueniūt, quæ nō cōueniūt sibi in quantum hōi, sed per accidens. Itē, si ista rō cōcluderet, p ipsā posset cōcludi, quod deo non est ens ex se necesse esse. Nā sicut esse causatum non cōuenit entis in quantum est ens, ita nec ex se necesse esse, alioquin, oē ens esset necesse esse, ergo si esse subsistens nō cōuenit esse causatum, quā nō cōuenit entis in quantum ens est. Deo qui est esse subsistens, nō cōue- niat eadē rōne ex se necesse esse: hoc autem est inconueniens, ergo illa rō nō cōcludit: sed falsū est quod assumit, scilicet esse subsistens ni- hil cōuenit nisi quod est entis, in quantum ens, & quod cōuenit alicui nō in quantum hōi, nō cōuenit ei nisi per accidens rōne subiecti.

Sed quæ ista responsio non soluat rōnem, patet, quia loquitur S. Tho. in probatione antecedentis de eo quod per se subsistit separatum ab oī susceptiuo per modū abstractæ significati, sicut est ipsa actua- lis existentiā. Nā cōstat, quod abedini quod ponere esse per se subsistens ab oī subiecto separata, nihil cōueniret quod nō esset sibi intrinsecū, quia

quia abstractum formale dicit id, quo solo, & quo toto aliquid a formaliter est tale, quale per concretum significatur. vnde ideo dicitur abstractum, quia ab aliis quæ sibi præter eius rationem cōuenire possunt in subiecto, est separatum. Instantia ergo, nō est ad propositum, quia essentia angeli non est subsistens per modū abstractū, sed est secundum se indi- uida substantia, & hoc suppositum.

Ad aliud, præter- missa responsione quæ haberi potest ex Ca- preolo Primo Sen. dist. 8. quæst. 1. nā diligenter hæc ratio nem insipienter, pater quod responso eius non est ad men- tem S. Thom. hoc lo- co, (presertim ex eo quod dicitur, quoniam si esse causati cōueniret enti in quantum ens, cōue- niret omni enti) po- test primo dici, quod ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propo- sitio, esse subsistens, nihil cōuenit nisi quod est entis in quan- tum ens, & similiter eius probatio, intelli- gitur de eo, quod est positium, non autē de eo, quod dicitur negatiue. Nam abedini separata cōueni- ret per se, quod non esset corpus, non esset quantitas, non esset in materia, & huiusmodi: licet sibi nihil positiuum posset in esse. Ex se autem necesse esse: licet secundum vocem affirmatiue dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiue, & est idē quod non habere esse ab alio: sed esse causatum dicitur affirmatiue: ideo esse subsistens cōuenire potest quod sit ex se necesse esse, non autem esse causatum. Secundo responderi potest, quod propositio S. Thom. intelligitur de iis quæ esse subsistens attri- buuntur absolute, non autem de iis quæ modum essendi ipsius concomitantur. Nam hæc sibi vere attribuuntur, quantum en- tis in quantum ens est, non cōueniant, sicut quod sit vnum, quod sit infinitum, & similia, & in hoc genere est hoc quod dico, necesse esse. Cōuenit enim esse omnino abstracto, ratione abstra- ctis sive totalis, vt sit necesse esse, hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse, abstracto non cōuenit ratione abstra- ctionis sive vt sit causatum, imo ex modo essendi, hoc sibi repu- gnat, quæ ex tali essendi modo, sibi cōuenit vt sit simpliciter infinitum, ideo cum non etiam entis in quantum ens con- ueniat, sequitur quod esse abstracto, nullo modo possit cōue- nire. Quod dicitur est de necessitate esse, similiter de omni perfe- ctione simpliciter dicendum est, vt est sapientia, iustitia, boni- tas, & huiusmodi. cōuenit enim esse omni abstracto in quantum huiusmodi, vt omnem perfectionem essendi simpliciter conti- neat. Vnde propositio S. Thom. sic est intelligenda: esse subsistens, nihil cōuenit nisi quod est entis in quantum ens, aut quod ipsam substantiam & separationem concomitantur.

Quinto, substantia cōuenit vniciue rei per se, id est non per aliquam causam productiuam, esse autem cōuenit sibi per aliquid: ergo, &c. declaratur antecedens ex opposito. esse enim lucidum actus, non est de substantia aeris, quia cōuenit si- bi per aliquid.

Aduertendum, quod aliud est dicere essentiam alicuius rei habere causam productiuam, & aliud ipsam essentiam cōueni- re rei per aliquam causam effectiuam. Primum enim est verū, & secundum est falsum. Nam cum omnis productio terminetur ad esse actualis existentia, omne quod ab alio habet esse, di- citur causam productiuam habere: & sic cum omnis essentia creata ab alio habet esse, necesse est dicere omnem essentiam creatam habere causam productiuam. Cum autem dicitur ho- minem esse animal, non dicitur aliquod esse actualis existentiæ: sed tantum cōpositio prædicati cum subiecto, & ordo vnus ad alterum, qui ordo, quia cōuenit rei sic sit in rerum natura sue non sit, secundum mentem Auicennæ, Algazelis, Alfarabii, & Alberti. sicut enim homo sit, sicut non sit, ista semper est vera,

Homo est animal, ideo hominem esse animal, nullam habet cau- sam productiuam, sed bene hominem esse, habet causam produ- ctiuam. Nec obstat, quod aliquando Doctores dicant Deum fa- cisse hominem rationalem, quia non ideo dicitur, quæsi Deus fa- ciat rationale, homini cōuenire, sed quia produxit animam in- tellectiua hominis, ex qua habet homo formaliter, vt sit ra- tionalis. Possit autē aliquis dicere ad ra- tionem S. Th. quod substantia cōuenit quidē rei per se for- maliter, non autem effectiue: & ideo ab alio sibi cōuenit, si- cut & esse.

Magis est verum, quod non po- test esse per se existens, nisi vnū. Relinquitur igitur, quod cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

3 Adhuc, impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitū. esse enim quod omnino est infi- nitum, omnem perfectionem ef- fendi comprehendit, & sic si duo bus talis adesset infinitas, non inueniretur quo vnū ab altero differret. esse autē subsistens oportet esse infinitum, quia nō terminatur aliquo recipiente. impossibile est igitur esse ali- quod esse subsistens, præter pri- mum.

4 Item, si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei, nisi quod est entis in quantum est ens, quod enim dicitur de aliquo, non in quantum huius- modi, non cōuenit ei nisi per

prædicatum cōueniat formaliter subiecto ex seipso, & iccirco sit sempiternæ veritatis: & sic si aliqua causa faciat hominem esse hominem, sequitur quod faciat aliquod postquam est. Tum, quia equaliter necessaria sunt, hominem esse hominem, & Deum esse vnum, cum eorum opposita sint equaliter impossi- bilia ex implicatione, scilicet contradictionis. Deum autem esse vnum, constat nullam habere causam effectiuam. Nec valet, si dicitur quod huiusmodi propositiones sunt necessariae, sup- posita existentia subiecti, quia sic nō magis esset necessaria ista: duo & tria, sunt quinque, quā ista, terra est, eglum est, & simi- lia, quas constat ex suppositione necessarias esse, quod est & con- tra Philosophiam, & contra Augustinum de libero arbitrio.

Quod ad euidenciam autem huius, quomodo dicat propositiones in quibus prædicatum est de distinctione subiecti, sit sempiternæ veritatis, & quoniam non habent causam effectiuam quan- tum ad inhærentiam prædicati ad subiectum, considerandum, quod cum natura tripliciter considerari possit, scilicet absolute, abstracto ab omni esse, tam in intellectu, quā extra intel- lectum, vt habet esse in intellectu, & vt habet esse extra intellectum in ipsis rebus, prædicata quidditatiua cōueniunt naturæ non ex esse, quod habet in intellectu, nec ex esse, quod habet in rebus, sed secundum se, vt ab omni esse abstractum, nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum na- tura existente, homo est animal rationale. Dico autem prædi- ca cōuenire naturæ, non quantum ad actualem prædicationem, quia ista non fit nisi per opus intellectus, sed fundamentaliter, & quantum ad rem. Sed licet talia prædicata non cōueniant fun- damentaliter, & secundum rem naturæ ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicet, si intellectus non esset, homo non esset animal rationale: tamen huiusmodi inhærentia prædicati ad su- biectum ab intellectu, tam diuino quā creato cognoscibilis est, & ideo, dupliciter verum est, huiusmodi propositiones esse æternæ veritatis. Primo, quia æternaliter ipsa res est talis essen- tialiter, & nata est vere intelligi cum attributione talis prædi- cati. Alio modo, quia ab intellectu diuino cognoscuntur æternaliter esse veræ, non tantum ex parte intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectæ. quia enim in mente diuina sunt æternaliter idæ omnium naturarum, quibus positus, resultat connexio prædicati substantialis cum subiecto, ideo ab intellectu di- uino intelliguntur tales propositiones esse veræ ab æterno, & per consequens, nulla requiritur causa effectiua quæ faciat prædicatum cōuenire subiecto.

Sexto, Solus Deus est primum agens, ergo soli Deo con- uenit, vt sit in actu, perfectissimo modo: ergo sibi cōuenit vt sit actus perfectissimus, ergo vt ipse solus sit ipse esse: ergo, &c. probatur

A Caprio. lo. 1. Sent. dist. 8. quæst. 1. art. 1.

Aug. The. 1. lib. 2. de lib. arb. c. 8.

probatu prima consequentia, quia omne agens agit, inquam est in actu, secunda quoque probatur, quia perfectius est in actu, quod est ipse actus, quam habens actum, cum propter ipsum, habens actum, sit in actu: secunda etiam probatur, quia esse est ad quod omnis generatio, & motus terminatur, actus autem tanto est perfectior, quanto est posterior in via generationis.

sc. 13. 7. lib.

accidens ratione subiecti. vnde si separatim a subiecto ponatur nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum, non competit enti in quantum est ens, alias omne ens esset ab alio causatum, & sic oporteret procedere in infinitum in causis: quod est impossibile, vt supra ostensum est, illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum, nullo igitur ens causatum, est sum esse.

5 Amplius, Substantia vniuersalisque est ens per se, & non per aliud: vnde esse lucidum actu, non est de substantia aeris, quia est ei per aliud: sed cuiuslibet rei creatæ suæ esse est ei per aliud, alias non esset creatum: nullius igitur substantiæ creatæ suæ esse est sua substantia.

6 Item, Cum omne agens agat, ergo omnibus aliis per participationem conuenit, ergo impossibile est, quod substantia alterius entis a primo, sit ipsum esse, probatur antecedens, quia quod esse Dei sit eius substantia, (superius est ostensum,) prima autem consequentia probatur, quia quod conuenit alicui secundum suam propriam naturam, non conuenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor alius corporibus ab igne. Secunda vero consequentia probatur, quia quod competit alicui per participationem, non est substantia eius.

¶ Sed non videtur hæc ratio concludere. Primo, quia sic probatur nihil de creatura substantialiter prædicari. Nam omnis perfectio creaturæ est quedam participata similitudo diuinæ naturæ, si ergo quod competit alicui per participationem, non est substantia eius, sequitur quod nulla perfectio creaturæ est eius substantia.

¶ Secundo, Aut participare aliquam formam est habere illam non secundum totam eius rationem, aut est habere quidem illam secundum totam eius rationem: sed non secundum omnem eius modum & amplitudinem. Si primo modo, sic falsum videretur, quod creatura participet esse, sicut enim tota ratio entis omnibus entibus conuenit, ita & tota ratio ipsius esse. Si secundum, tunc videretur falsum: quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiam eius, animal enim conuenit equo per participationem, cum non conueniat sibi secundum omnes eius differentias, & tamen equus substantialiter est animal.

¶ Ad primum dubium respondetur, quod perfectionem creaturæ esse participatam similitudinem diuinæ nature, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ly participata, accipitur tæquam nomen, & tæquam determinans similitudinem formaliter sumptam: & tunc erit sensus, quod perfectio creaturæ est res participatiue & partialiter habita, quæ est similitudo diuinæ nature, si accipitur in primo sensu propositio assumpta, sic est quidem vniuersaliter vera, sed non est ad propositum. Nam cum inquit Sanctus Tho. Quod conuenit alicui per participationem, non esse substantiam rei, non intendit, quod est similitudo diminuta, & imperfecta alterius, non posse alicuius substantiam esse, sed quod id, quod ab aliquo participatur, & partialiter habetur, non potest esse eius substantia. Si autem accipitur in secundo sensu, sic propositio illa non est vniuersaliter vera, multum in perfectione creaturarum quæ sunt similitudines Dei, sunt totaliter, non aut partialiter habitæ.

¶ Ad euidentiam secundi dubii considerandum primo, quod aliquid secundum propriam naturam alicui competere, tribus modis potest intelligi. Vno modo, quia est eius propria essentia & natura omnino ac simpliciter, sicut esse animal rationale conuenit homini. Alio modo, quia propriam eius naturam & essentiam naturaliter, & primo cõcomitatur, sicut esse calidum cõcomitatur igni. Tertio modo, quia est pars substantiæ eius, aut logice, aut naturaliter, sicut homini cõcomitatur esse animal.

¶ Considerandum secundo, quod competere alicui per participationem, opponitur primo & secundo dictionum modis, non autem tertio. Nam cum participare aliquid, sit illud, particulariter, non autem totaliter habere: quod autem competit alicui secundum propriam naturam primo, aut secundo modo, perfectissimè, & totaliter habetur, non potest idem alicui conuenire secundum propriam naturam, & secundum participationem. Non inconuenit autem, quod aliquid sit pars substantiæ alicuius, & tamè habeatur partialiter & non secundum suam totalitatem, & vniuersaliter: ideo potest aliquid tertio modo alicui, & secundum propriam naturam competere, & secundum participationem, sicut animal, vtroque modo conuenit homini. Accipit ergo S. Tho. hoc loco, conuenire alicui secundum propriam naturam primo, & secundo modo, non autem tertio. Vnde verum est, quod esse conuenit Deo secundum propriam naturam primo modo. Esse enim est ipsa diuina natura. Verum quoque est, quod istis modis alicui conuenit secundum propriam naturam, non posse alteri nature conuenire nisi partialiter & imperfectè, quod est secundum participationem conuenire. Similiter verum est, quod esse rei substantiæ, quod per participationem conuenit ei. Næ rei essentia & natura, non conuenit ipsi nature partialiter, & imperfectè. Est postremo verum, quod esse nulli creaturæ secundum propriam eius essentiam conuenit, sed tantum secundum participationem, eo quod Deo secundum propriam substantiam conueniat, & ipsi etiam competit primo & perfectissimè.

¶ Ad dubium ergo dicitur, quod hoc loco accipitur participatio, secundo modorum in obiectione positorum, pro eo, scilicet quod est habere aliquid non secundum omnem eius gradum & amplitudinem, & cum arguitur, quia animal est de substantia equi, & tamen equus non habet naturam animalis secundum omnem eius amplitudinem, & sic illa propositio erit falsa. Quod conuenit alicui per participationem, non est substantia eius, dicitur, quod non dicit Sanctus Thomas. Illud quod conuenit alicui per participationem, non esse de substantia eius, sed quod non est eius substantia, ista enim multum differunt. dicitur enim aliquid esse substantia alicuius, quando est tota essentia eius, & nihil aliud, sicut animal rationale est hominis substantia, quia tota essentia hominis est animal rationale, & albedo, si esset separata, esset ipsa albedinis essentia. Ad hoc autem vt aliquid sit de substantia alicuius, sufficit vt sit pars eius essentialis. Quod autem est alicuius substantia & essentia, conuenit illi secundum omnem eius gradum, sicut animal rationale homini, quia natura vniuersalis est natura alterius nature, vt absolute significatur, conuenit omnis perfectio illius nature. Et sic, si esse esset substantia & essentia creature, oporteret vt haberet creatura omnem modum & perfectionem essendi: quod cum non sit, oportet dicere, quod esse non est essentia creature. Patet ergo obiectionem inductam, non esse contra intentum licet.

¶ Sed contra hanc responsionem, in quantum dicitur, quod esse non conuenit creature secundum eius essentiam, sed tantum secundum participationem, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dicere S. Thom. p. 1. q. 9. art. 7. Nam ibi ait quod esse secundum

sc. 13. 7. lib.

sc. 13. 7. lib.

sc. 13. 7. lib.

sc. 13. 7. lib.

secundum se, competit formæ, cum ergo in substantiis separatis forma sit essentia rei, sequitur quod esse conueniat ipsis per eorum essentiam. Respondetur, quod esse conuenire formæ per se, dupliciter intelligi potest: vno modo essentialiter, alio modo formaliter. Primo modo, non conuenit sibi per se, quasi videlicet, esse sit essentia formæ, sed bene secundo modo, quia, inquam, non conuenit sibi per aliud formaliter, in quo a cõposito differit, cui non conuenit esse nisi per formam. Non repugnant ergo dicta S. Thom. quia hic intelligitur, esse non conuenire alicui per essentiam, tanquam sit eius essentia: in prima vero parte intelligitur, quod conuenit formæ per se formaliter, id est, non aliquod aliud principium formale. Cõfirmatur conclusio, ex autoritate Exo. 3. Vbi proprium nomen Dei ponitur, Qui est. Alia quæ circa hanc conclusionem difficultatem faciunt, vide in Capitulo 8. distinct. 1. Sen. & in aliis Thomistis.

Super Cap. 53.

X pmissa conclusio, inferitur corollarie alia conclusio, scilicet, In substantiis intellectualibus est compositio actus & potentie.

¶ Probatu, Primo. In substantia intellectuali creata inuenitur essentia, & esse, quod est essentia existentis complementum, ergo in ipsa est compositio potentie & actus, probatur consequentia, quia in quocunque inueniuntur duo, quorum vnum est cõplementum alteri, proportio vnius ad alterum, est sicut proportio potentie ad actum.

¶ Secundo, Esse inest substantiis creatis, sicut actus: ergo ipsa substantia est potentia respectu esse, ergo, &c. probatur antecedens, quia omnes substantiæ creatæ habent esse a primo agente: quod autem inest alicui ab agente, oportet esse actum eius, cum agens sit facere aliquid actui: prima quoque

est ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens. 7 Amplius, Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam. esse enim Dei est eius substantia vt supra ostensum est: quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non cõuenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quantumdam, quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. impossibile est igitur quod substantia alterius entis præter agens primum, sit ipsum esse. Hinc est, quod Exod. 3. proprium nomen Dei ponitur esse, Qui est: quia eius soli proprium est, quod sua substantia, non sit aliud quam suum esse.

¶ In quocunque enim inueniuntur aliqua duo, quorum vnum est complementum alterius, proportio vnius ad alterum, est sicut proportio potentie ad actum, nihil enim cõpletur nisi per proprium actum: in substantia autem intellectuali creata inueniuntur duo, scilicet substantia ipsa, & esse eius, quod non est ipsa substantia, vt ostensum est, ipsum autem esse est complementum substantie existentis. vnum quodque enim actu est, per hoc quod esse se habet. Relinquitur igitur, quod in qualibet prædictarum substantiarum, sit cõpositio actus & potentie. 2 Amplius, Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius: agens enim est facere aliquid actui, ostensum est autem supra, quod omnes aliæ substantiæ habent esse a primo agente:

consequentia probatur, quia id cui actus inest, potentia est. ¶ Circa assumptum ad probationem antecedentis, dubitatur, quia cõposito ex materia & forma, inest materia prima a Deo, & tamen materia non est actus cõpositi: ergo falsum est, quod inest alicui ab agente, oportere esse actum eius.

¶ Respondetur, quod non inquit S. Tho. omne quod est in alio ab agente, oportere esse actum eius, sed omne quod inest. Inesse autem est posterius aduenientis, aut secundum durationem, aut secundum ordinem generationis, non autem præcedentis & præsuppositi. ideo sensus propositio est, Omne quod conuenit alicui ab agente per modum sibi aduenientis, oportere esse actum eius: materia autem non conuenit cõposito, imo illi præsupponitur, præterea non est obiectio contra mentem licet.

¶ Tertio, Omnia creata participant esse, cum solus Deus sit essentialiter ens: ergo, &c. probatur consequentia, quia participatum comparatur ad participans, vt actus ad potentiam, cum per ipsum participans sit actus, tale. ¶ Aduertendū cum dicitur, quod solus Deus est essentialiter ens, quod accipitur ens participatiue, vt significans esse, non autem nominatice, vt essentiam significat.

¶ Quarto, Omnis substantia creata assimilatur Deo secundum esse, vt superius est ostensum, ergo &c. probatur consequentia, quia assimilatio alicuius ad causam agentem, sit per actum, cum agat sibi simile, in quantum est in actu.

¶ Idem p. p. q. 50. art. 2.

¶ Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia, & forma, & ex substantia & esse, quamuis vtraque sit ex potentia, & actu. 1 Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei: nã sequeretur, omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur, sed materia est pars substantie. 2 Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materię, sed substantię totius: eius enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit: esse autem non dicitur de materia sed de toto. vnde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id, quod est.

¶ Quod non est idem compositio ex materia & forma, & ex substantia, & esse. Cap. 54.

¶ Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia, & forma, & ex substantia & esse, quamuis vtraque sit ex potentia, & actu.

¶ Super Cap. 54. Via dicti, est in præcedenti cõclusionem, quod est in substantiis intellectualibus compositio ex essentia & esse, tanquam ex potentia & actu, posset aliquis existimare, quod ista compositio esset eiusdem rationis cum compositio ex materia & forma, eo quod illa etiam

sc. 13. 7. lib. & ca. præc. huius.

sc. 13. 7. lib. in calce.

sc. 13. 7. lib. q. 50. art. 2.

etiam sit ex potentia & actu. ideo volens hoc dubium remouere S. Thom. ponit inter vtramque compositionem, multiplicem differentiam, quarum Prima est, quia materia non est substantia & essentia rei, sed pars essentiae. Secunda, quia esse non est actus materiae, vt possit dici quod est, sed substantiae totius. ipsa enim substantia est id quod est, secundum scilicet, quod in concreto significat. Tertia, quia esse non est ipsa forma, sed comparatur forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucere, & albedo ad album esse, sicut, scilicet, causa formalis ad suum effectum formalem. comparatur etiam esse ad formam vt actus, quia in compositis ex materia & forma ideo forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse. vnde nec materia nec forma, est id quod est, nec ipsum etiam esse, sed forma est id quod est, & ipsum esse est quo substantia denominatur: ipsa autem substantia composita est id quod est. In substantiis autem in rebus intellectibus forma est id quod est, & esse est actus eius, & quo est. Ex his sequitur primo, quod in intellectualibus est tantum vna compositio actus & potentiae, scilicet, ex essentia & esse. in compositis autem ex materia & forma, duplex est compositio, prima ipsius substantiae quae componitur ex materia & forma: secunda ex ipsa substantia iam composita & esse. Sequitur secundo, quod compositio actus & potentiae est in plus quam compositio formae & materiae: cuius signum est, quod materia & forma diuidunt substantiam materiale, actus autem, & potentia diuidit ens commune. Ex quo sequitur tertio, quod quae consequuntur potentiam, & actum, in quantum huiusmodi, sunt communia materialibus & immaterialibus creatis: quae autem sunt propria materiae & formae, in quantum huiusmodi, conueniunt tantum substantiis materialibus.

sc. 50. & 51

Tertio, quia nec forma est ipsum esse: sed se habent secundum ordinem. comparatur enim forma ad ipsum esse: sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse: deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus. per hoc enim in compositis ex materia & forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi: quia facit eam proprium subiectum luminis. vnde in compositis ex materia & forma, nec materia, nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse: forma tamen potest dici quod est, secundum quod est essendi principium. ipsa autem tota substantia, est ipsum quod est: & ipsum esse est quo substantia denominatur eius. in substantiis autem nominatur eius. in substantiis autem intellectibus quae non sunt ex materia & forma compositae, vt ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est: ipsum autem esse est actus. & quo est, & propter hoc in eis est unica tantum compositio actus, & potentiae, quae scilicet, est ex substantia, & esse, quae a quibusdam dicitur, ex quod est, & esse: vel ex quod est & quo est. In substantiis autem compositis ex materia & forma, est duplex compositio actus & potentiae. prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia & forma: secunda vero ex ipsa substantia iam composita, & esse: quae etiam potest dici, ex quod est, & esse: vel ex quod est, & quo est. Sic igitur patet, quod compositio actus & potentiae, est in plus quam compositio formae & materiae. vnde materia & forma diuidunt substantiam materiale, actus autem, & potentia diuidit ens commune. Ex quo sequitur tertio, quod quae consequuntur potentiam, & actum, in quantum huiusmodi, sunt communia materialibus & immaterialibus creatis: quae autem sunt propria materiae & formae, in quantum huiusmodi, conueniunt tantum substantiis materialibus.

¶ Circa id, quod in tertia differentia dicitur, quoniam scilicet, forma est id quod est, & esse id, quo substantia denominatur ens: aduerendum, quod tam forma quam esse est id, quo compositum est, sed diuersimode. forma enim est, quo aliquid est tantquam principium formae cuius effectus formalis est esse, sicut albedo est, quo aliquid est album, ideo dicit S. Tho. quod forma potest dici quod est, sicut essendi principium. esse autem est quo substantia est, sicut actus quo denominatur ens. licet enim for-

ma faciat denominationem suam in quantum forma, ab anima enim dicitur aliquid animatum, non tamen facit denominationem secundum hoc nomen ex istis, sicut ens: non enim ab anima res animata denominatur ens, sicut existens, sed ab ipso esse. Est ergo forma id quo aliquid est, tanquam principium formalis ipsius esse. Ipsum vero esse, est id quo aliquid est, tanquam actu a quo aliquid formatur, denominatur ens, scilicet existens. ¶ Attendendum etiam, quod ex praedictis differentis resultat alia differentia inter compositionem ex essentia & esse, & compositionem ex materia & forma. quia enim dictum est, quod materia non est substantia rei quae est essentia, sed tantum pars substantiae, sequitur quod ex compositio materiae & formae resultat aliquid totum. ex partibus enim essentialibus totum essentialiter resultat, ergo vero essentia rei non est pars substantiae, sed totum, ideo ex essentia, & esse non resultat aliquid totum, cum ex duobus actibus non resultat aliquid per se vni tertium: dicitur vni actus, alteri per se vni potest, quando vnus ad alterum se habet, vt potentia quo fit: vt compositio ex materia & forma dicatur compositio ex eis. compositio autem ex essentia & esse, dicatur compositio cum eis, quia essentia componitur cum esse, & esse cum essentia. Et si quando dicatur aliquid compositum, ex essentia & esse, hoc est improprie dicitur: proprie autem dicitur, quod in ipso est compositio essentiae cum esse, & e converso, esse cum essentia.

¶ Et arguit primo sic. Omnis corruptio tam simpliciter quam secundum quid, fit per separationem formae a materia, quia forma manente, oportet rem esse, cum per ipsam substantiam fiat proprium susceptiuum esse. sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formae a materia, cum non sint ex materia & forma compositae: ergo &c. ¶ Sed non videtur, quod ista ratio concludat. Posset enim aliquid ad maiorem dicere, quod est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium substantiarum. vnde Scotus 4. Senten. dist. 43. q. 2. inquit, quod non

hoc, quaecumque quidem conueniunt potentiam, & actum, in quantum huiusmodi sunt communia substantiis materialibus & immaterialibus creatis: sicut recipere, & recipi: perficere, & perfici: quaecumque vero sunt propria materiae, & formae, in quantum huiusmodi, sicut generari & corrumpi, & alia huiusmodi: haec sunt propria substantiarum materialium: & nullo modo conueniunt substantiis immaterialibus creatis.

Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Cap. 55.

Hoc autem aperte ostenditur, quod omnis substantia intellectualis, est incorruptibilis.

¶ Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis: corruptio autem secundum quid, per separationem formae accidentalis. forma enim manente, oportet rem esse. per formam enim substantiam fit proprium susceptiuum eius quod est esse. vbi autem non est compositio formae & materiae, ibi non potest esse separatio earundem: igitur nec corruptio. (ostensum est supra) quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia & forma: nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

¶ Amplius, Quod per se alicui competat, de necessitate, & semper, & inseparabiliter ei inest: si cut rotundum, per se quidem inest circulo, per accidens autem ari: vnde res quidem fieri non rotundum, est possibile: circulum autem non esse rotundum, est impossibile. esse autem per se

bilem esse. ¶ Et arguit primo sic. Omnis corruptio tam simpliciter quam secundum quid, fit per separationem formae a materia, quia forma manente, oportet rem esse, cum per ipsam substantiam fiat proprium susceptiuum esse. sed in substantiis intellectualibus non potest fieri separatio formae a materia, cum non sint ex materia & forma compositae: ergo &c. ¶ Sed non videtur, quod ista ratio concludat. Posset enim aliquid ad maiorem dicere, quod est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium substantiarum. vnde Scotus 4. Senten. dist. 43. q. 2. inquit, quod non

Super Cap. 55.

¶ Etimo loco, quantum ad hoc pariter, ostendit S. Tho. omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse.

omnis corruptio est per separationem vnus ab alio, esse enim angeli est destruibibile per successionem oppositi ad ipsum esse. Item non videtur sufficiens ratio, quod forma manente, maneat esse, quia per formam substantiam fit proprium susceptiuum esse. Non enim, si per aliquid fit proprium susceptiuum alicuius actus, oportet manere illo principio, rem habere illum actum. Na per principia corporis, fit proprium susceptiuum albedinis, non tamen oportet vt illis manentibus, corpus sit album alioquin omne corpus esset album.

Cap. 50.

¶ Ad primum horum dicitur, quod sanctus Thom. accipit illam propositionem tanquam vniuersaliter veram, ex his quae apud nos apparent. Videmus enim in eis, quae apud nos corrumpuntur substantialiter, corruptionem fieri per separationem formae substantialis a materia, corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formae accidentalis a subiecto: fundamētum autem huius propositionis est, quia in omni corruptione (vt patet ex tertia ratione inferius posita) oportet aliquid manere, alioquin non esset mutatio, & oportet aliquid non manere, alioquin non esset corruptio id quod manet, est materia, quia materia est primum subiectum & generatiois & corruptiois, quod non manet est aliquid distinctum a materia, quod est proprium susceptiuum esse: hoc autem non potest esse, nisi per separationem formae a materia, quia quamdiu forma vnitur materiae, tamdiu est proprium susceptiuum ipsius esse, vt hic dicitur. Vnde sic potest probari propositio.

Cap. 53.

¶ In omni corruptione oportet aliquid manere, & aliquid de finire esse: sed hoc non potest esse nisi per separationem formae a materia, quia in eo quod est compositum ex materia & forma, si remaneret forma vnita materiae, remaneret compositum, quod est proprium susceptiuum esse, in forma autem subsistens non maneret aliquid, si desineret esse, & per consequens non esset corruptio, &c. Vnde patet, quod instantia Scori nulla est. Nam esse angeli (vt paruit) non est destruibibile per corruptionem, quasi aliquid remaneret de ipso angelo post esse eius, quod fit sub eius non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non esse illius coniungitur. Nam quod nullo modo habet esse, non dicitur manere in natura: non enim dicimus, quod lapis corruptus remaneret in natura, post sui corruptionem. Si autem esse angeli desineret, angelus non recipere aliud esse, cui suum non esse coniungeretur, vt sic posset dici permanere post suum esse, nec aliquid subiectum, quod subsistat eius materia remaneret: ideo esse ipsius non destrueretur per corruptionem, sed per annihilationem suae substantiae. Et sic patet, quod propositio haec, est verissima. Omnis corruptio fit per separationem formae a materia.

Cap. 53.

¶ Ad secundum dicitur, quod sicut forma necessario consequitur ad formam, per se enim dicimus quod secundum ipsum: vnum quodque autem habet esse secundum quod habet formam. substantia igitur ipsa quae non sunt formae, possunt priuari esse secundum quod amittunt formam: sicut as priuatur rotunditate, secundum quod definit esse circulare. Substantia vero, quae sunt ipsae formae, nunquam possunt priuari esse: sicut si aliqua substantia esset circularis, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra, quod substantia intellectualis sunt ipsae formae subsistentes: impossibile est igitur quod ipsae esse definant. sunt igitur incorruptibiles.

¶ Adhuc, In omni corruptione remoto actu manet potentia. non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, (vt ostensum est) actus est ipsum esse: ipsa autem substantia est sicut potentia. si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem: quod est omnino impossibile. omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

atur vltimam dispositionem materiae, quae dicitur necessitas ad formam, quia materia sic disposita, non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere, ita esse necessario recipitur in proprio susceptiuo ipsius esse: non enim potest esse, quod proprium susceptiuum esse sit in natura constitutum, & tamen esse non habeat: ideo oportet, quod manente in re principio per quod ipsa fit proprium susceptiuum esse, ipsa res sit. Ad instantiam dicitur esse primo, quod non est eadem ratio de susceptiuo formae accidentalis, & de susceptiuo actus substantialis, quia susceptiuum accidentalis formae, dato, quod formam accidentalem non habeat, adhuc tamen per formam substantialem remanet in actu: non autem proprium susceptiuum actus substantialis actu esse potest sine actu illo substantialem. Dicitur potest secundum, & melius, quod si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptiuum albedinis, sic quod sit vltimo ad albedinem dispositum, albedo necessario in ipso corpore erit, quamdiu in subiecto est illud, secundum quod fit proprium subiectum albedinis, sicut quia per formam corpoream vnitam materiae fit proprium susceptiuum quantitatis, manente tali forma in re corporea, ipsa semper est quanta non autem omne corpus, sic est proprium susceptiuum albedinis: ideo instantia nulla est.

Cap. prec.

tellestuali, non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis, quod substantia completa est proprium susceptiuum ipsius esse: proprium autem susceptiuum alicuius actus ita comparatur ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem vt potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus. vnde nec in ipsis substantiis corporalibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa, nisi ratione materiae: in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipse sunt substantiae completae simplices. igitur in eis non est potentia ad non esse. sunt igitur incorruptibiles.

¶ Præterea, In quibuscumque est compositio potentiae & actus, id quod tenet locum primae potentiae, sine primi subiecti, est incorruptibile. vnde etiam in substantiis corruptibilibus, materia prima est incorruptibilis: sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiae primae & subiecti, est ipsa eorum substantia completa: igitur substantia ipsa est incorruptibilis, nihil autem est corruptibile nisi per hoc, quod sua substantia corrumpitur. igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

¶ Amplius, Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel per accidens, substantia antecedens patet ex supradictis, consequentia vero probatur, esse per se consequitur formam, ergo substantiae quae sunt ipsae formae, non possunt priuari esse, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodque secundum formam habet esse, per se autem dicimus, quod secundum quod ipsum, consequentia etiam probatur, quia quod per se alicui competat, de necessitate, & semper, & inseparabiliter inest, vt patet de rotunditate respectu circuli.

¶ Circa istam propositionem: Esse per se consequitur formam, dubitatur. Primo, quia superius cap. 52. in ratione quinta, dicit S. Tho. quod cuiuslibet substantiae creatae suum esse, est ei per aliud, ergo non consequitur per se formam, & sequennero de mente Auicena, dicit, quod esse est praedictum accidentale.

¶ Quia solutio horum dubiorum ex intellectu huius propositionis, esse per se consequitur formam, dependet, sciendum, quod cum per se accipitur, & ut opponitur ei, quod est per aliud, & ut opponitur ei, quod est per accidens, dicunt quidam, quod utroque modo dicta propositio habet veritatem: primo quidem modo, quia esse conuenit formae immediate in meditatione actionis, hoc est, quod non prius fit forma, & postea per aliam actionem coniungitur ipse esse, sed ipsum fieri formae ad illam coniunctionem terminatur: sic enim verum est, quod per se conuenit alicui, inseparabiliter ei conuenire: quia quae eadem generatione generantur, eadem corruptione corrumpuntur. Secundo

Aui. Trac. 5. Met. c. 1.

Secundo autem modo esse conuenire forma, declarant distin- guentes per se, in per se simpliciter, & in per se physice: prima perfectas super habitudine terminorum absolute sumptorum fun- datur: secunda vero, super habitudine terminorum in esse naturali positurorum. Item in prima, predicata nihil non neces- sariū præsupponunt,

quoniam respiciunt subiecta absolute simp- lita, & oppositio est adeo necessaria, quod oppositum contradi- ctionem implicat. In secunda vero, prædi- cata præsupponunt aliquid non necessarium, scilicet, subie- cta in rerum natura producta esse, & in ea non est necessitas, nisi cursus naturalis: & ideo oppositū non implicat contradictionem. Dicunt igitur, quod esse per se con- sequitur formam nō præfate simpliciter, sed perfectate physica. Nam ipsam pro- ductam, & in ea non est necessitas, quantum est ex se, & inseparabiliter con- comitatur.

Sed licet ista inter præratio pulchra sit, & viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamē mihi con- ueniens esse. Primo namque, nō videtur ad mentem Philoso- phi interpretari per se, ut distinguit con- tra per aliud: quod enim alicui aliquid conueniat immediate per exclusionem mediæ actionis, non videtur constituere istud per se. risibilitas enim & rationalitas conuenit isto modo im- mediate Sorti, cum vna & eadem actione producatur Sortes, & Sortis risibilitas, iuaque rationalitas, & tamen ista nō conueniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicet per hominē. Item, si hoc sufficeret ad talem perfectatē, tunc non tantum formæ, sed etiam composito esse conueniret per se hoc modo: cuius op- positum & hic, & Prima parte quæst. 5. artic. 3. dicitur. Quod autem hoc sequatur, patet. Nam sicut eadem generatio termi- natur ad formam, & ad esse, ita fieri compositū ad compositum, & ad vniōnem esse cum iplo terminatur.

Secundo, videtur ista interpretatio quantum ad secundum modum perfectatē deficere: h per se simpliciter accipitur, vt de secundo modo posito ab Aristotele Primo Posterio. dicitur. Non enim videtur aliquid necessario & inseparabiliter conue- nire alicui posito in natura, nisi quia conuenit sibi aliquo mo- dorum per se simpliciter, quia videlicet, aut ipsum est de ratio- ne subiecti, aut subiectum de ratione ipsius: vt enim inquit S. Tho. Primo Poster. Lectione 14. si aliquid accidens de neces- sitate & semper inest subiecto, oportet, quod causam habeat in subiecto, qua posita, non possit accidens non inesse: & ex hoc concludit, quod oportet vt in eius diffinitione ponatur subie- ctum, & consequenter, quod sit accidens per se. Si ergo esse con- uenit per se formæ subsistenti posite in natura, necesse est vt si- bi per se simpliciter cōueniat, vt pote, in cuius diffinitione opor- teat poni ipsam formam subsistentem.

Præterea, Si diceretur esse per se conuenire formæ, quia for- mam productam positam in natura concomitatur. necessario, eadem ratione diceretur, per se omni naturæ conuenire, & sic sequeretur, omnem naturam esse incorruptibilem, probatur se- quela, quia omnem rem positam in natura, necessario concomi- tatur existere, imo est de ratione sua, in quantum ponitur in na- tura, repugnat enim rem poni in natura extra suam causam, & non existere, cum non propter aliud dicitur aliquid poni in na- tura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Nec sufficeret di- cere, quod nō conuenit primo quicquam: rei sicut formæ, Tum, quia hic sermo est de per se, vt opponitur ei, quod est per acci- dens, non autem vt idem est, quod primo: Tum quia (dum mo- do esse rebus conueniat per se,) sequitur omnia esse incorru-

pribilia, licet esse non conueniat eis primo. ita enim a Sortes mouetur possibilis ad oppositum risibilitatis, sicut ab homi- ne, cui risibilitas conuenit primo.

Hac ergo interpretatione prætermissa, videtur mihi dicen- dum, quod vtique esse consequitur formam per se, & vt oppo- nitur per aliud, & vt opponitur per acci- dens, sed quod alio modo accipienda sunt ista, quam prædicta acceperit opinio.

Ad cuius euiden- tiam considerandum est primo, ex doctrina S. Tho. loco præal- legato, quod aliquid ab essentia alicuius di- stinctum sibi conue- nire per se, vt per se distinguitur contra per accidens, est ha- bere aliquam causam in subiecto ad quam de necessitate conse- quatur. dicitur enim tunc subiecto conue- nire per se, quia per propria & intrinseca illius principia sibi conuenit, & quia tunc subiecti ponitur in diffinitione eius quod sibi dicitur per se cō- uenire: ideo tale per se, est simpliciter per se, vt potest fundatum super rationibus ter- minorum absolute sumptorum. ex hoc autem sequitur, vt ta- le a subiecto posito in natura, & sue na- turæ conditioni relicto, remoueri & separari nō possit, & quod oppositum illi suæ naturæ relicto conueniat, implicat contradi- ctionem: & ideo non potest alicui posito in natura cōuenire per se, & necessario, nisi quia sibi conuenit per se simpliciter.

Considerandum secundo, ex loco præallegato, & ex prædi- ctis cap. 15. quod primo siue secundum quod ipsum, includit per se, & super hoc addit adæquationem quamdam, quod scilicet, subiectum non inueniatur extra prædicatum, neque prædi- catum extra subiectum, hoc est, quod nihil habeat rationem ta- lis subiecti, aut inquam, formaliter, aut secundum participatio- nem, cui illud prædicatum non conueniat: & prædicatum nulli conueniat, cui non cōueniat subiectum, aut formaliter, aut par- ticipatiue. Sic enim dicimus, risibile primo homini conuenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risi- bile, quod non sit homo. Sorti autē non conuenire primo, quan- nis ei conueniat per se, quia alicui conuenit, qui nō est Sortes.

Dico igitur, quod esse conuenire per se formæ, intelligitur primo, & secundum quod ipsum, illi conuenire, vt patet hoc loco a D. Thoma, qui per se exponit pro eo, quod est secundum quod ipsum: & quia primo includit per se vt distinguitur contra per accidens, ideo dicitur esse, & per se simpliciter, & primo illi conuenire. Per se quidem, quia ex ipsa essentia formæ consequitur primo vero, quia omni formæ conuenit esse, & esse nulli conue- nit, nisi quia, aut est forma, aut participat formam, patet ista in- terpretatio ex ijs, quæ & hoc loco, & Prima parte quæstio. 5. artic. 5. dicit S. Tho. & ex exemplo adducto de rotunditate cir- culi. constat enim, quod rotunditas per se primo simpliciter, conuenit circulo, & non tantum per se physice.

Sed contra hanc interpretationem multæ insurgunt diffi- cultates. Prima est: si esse conuenit formæ subsistenti per se sim- pliciter, sequitur quod ista sit simpliciter per se, Angelus est. sed hoc est falsum: ergo, &c. probatur talitas: si ista esset simpliciter per se, Angelus est, sua opposita implicaret contradictionem, & sic non posset fieri a Deo quod angelus non esset, hoc est contra doctrinam omnium Theologorum: ergo, &c. Secunda est: Quod conuenit alicui per se primo, nunquam ab eo separatur, saltem naturaliter, neque (inquam) per se, neque per accidens, sed esse separatur a forma in corruptione compositi: nam corrupto cō- posito, forma amplius non est, loquendo de alijs formis ab ani- ma intellectiua: ergo, &c. Confirmatur, quia in Christo, secun-

dum do & Trinam. S. Thoma, anima non habet esse proprium, sed trada est ad esse diuini suppositi: ergo, &c.

Terna est, Esse primo & per se conuenit composito, quia cō- posito proprie conuenit fieri, vt est de mente Arist. 7. Metaph. Tex. 27. & in infinitis prope locis citat S. Tho. ergo non conse- quitur formam primo & per se.

Quarta est, Quod conuenit alicui primo & per se, causatur ex principijs substan- tialibus eius, si sit ab essentia realiter di- stinctum, vt patet ex dictis. sed vt inquit S. Tho. Prima parte 3. artic. 4. esse non potest esse causatum ex principijs essen- tialibus res: ergo nul- li rei creatæ potest cō- uenire primo & per se.

Pro solutione har- um difficultatum, at- tendendum est, quod aliud est prædicatum aliquod, non conue- nire alicui subiecto, & aliud ipsum a sub- iecto separari, aut e- conuersio. Ad pri- mum enim, sufficit negatio prædicati a subiecto, & ideo etiā de subiecto non exi- stente, potest dici, quod non est tale, sicut de Sorte non existente. Potest dici, quod nō est albus. Ad secun- dum vero, proprie loquendo, nō sufficit negatio vnius de alio, sed requiritur, quod vnum sit alio sibi non inexistente. dicitur enim albus separari a Sorte, quando Sortes est, & nō est albus.

Attendendum secundo, quod differentia est inter primum, & secundum modum perfectatē, quia in primo modo perfecta sit, prædicatum ita necessario concomitatur subiectum, quod nullo modo, nec per quantumque potentiam potest inueniri subiectum sine prædicato: & ideo siue in re, siue in apprehen- sione intellectus ponatur subiectum, semper sibi inest prædi- catum aut in re, aut in apprehensione intellectus. ita quod non potest intelligi hoc sine illo esse, & oppositum simpliciter con- tradictionem implicat, cum idem per subiectum, & prædicatum formaliter importetur. In secundo vero modo, quando prædi- catum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licet prædi- catum naturali concomitantia sequatur subiectum, non incon- uenit tamen vt per diuinam potentiam impediatur, ne sequatur id quod secundum naturam in seipsa consideratam natum erat consequi. (vt in inferius Libro Quarto declarabitur) & ideo per diuinam potentiam, potest vnum ab alio separari in esse reali, scilicet, quod vnum sit in natura siue alio, & consequenter potest apprehendi etiam per intellectum, quod vnum sit, & ta- men sibi tale prædicatum non inest. Dicuntur tamen tales pro- positiones necessarie simpliciter, & æternæ veritat. s: quia præ- dicatum naturali concomitantia semper sequitur subiectum, vtroque secundum propriam naturam considerato, & sibi dere- licto, non impeditur quoque per diuinam potentiam, quæ suæ infi- nitate virtutis, potest prohibere, ne sequatur ex vno, quod se- cundum se natum est ad illud consequi.

Tunc ad primam difficultatem dicitur, Primo, quod ista pro- positio est per se, Angelus est, sicut & ista, Angelus est semper: nus siue perpetuus & incorruptibilis: licet forte ista sit in pri- mo modo perfectatē, illa vero in secundo. Ad rationem vero in oppositum dicitur, quod sua opposita implicat contradictionem eo modo, quo opposita propositionum secundum modi per se, contradictionem implicat, quia scilicet implicat, vt subie- cto suæ naturæ derelicto cōueniat oppositum prædicati per se. Nam cum subiecto ita prædicatum conueniat per se, quod ori- tur ex principijs subiecti, & in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis prædicati & repugnat vt subiectum suæ naturæ relinquatur. & sibi oppositum talis prædicati conueniat: non autem implicat contradictionem simpliciter & omnino. Cum autem inferatur, ergo non posset fieri a Deo quod angelus non esset, negatur consequentia, quia si deus faceret quod angelus non esset, non faceret id quod contradictionem implicat: non

enim implicat contradictionem angelum absolute non esse: li- cet ipsum non esse suæ naturæ derelictum, propter aliquā po- tentiam in ipso existentem ad non esse, contradictionem implicat.

Attendendum tamen cum dico, Angelum suæ naturæ dereli- ctum non posse non esse, quod per hoc, non intelligo diuini in- fluxus subtractionē, quæ, si diuinus infu- xus remouetur ab angelo, etiam ange- lus i esse permaneat. hoc enim est contra omnium Theologo- rum mentem, & ma- xime Gregorij dicē- tis, quod omnia in ni- hilum tenderent, ni- si ea manus omni- potētis conseruaret. Nam vt dicitur Pri- ma parte quæst. 104. artic. 1. ad 1. esse per se cōsequitur formā creaturæ, supposito tamen influxu diui- no. sed intelligo re- motionē diuinæ a- ctionis impediētis naturalem sequelam existentia ad angeli essentiam, natura- lemque cursum pro- hibentis.

Ad secundam dif- ficultatem dicitur, quod esse, in corrup- tione compositi nō separatur a forma, licet & forma & esse desinat. non enim remanet forma, vt pos- set dici, quod forma est & non habet esse: sicut licet corrupto Sorte, Sortes non sit realiter risibilis in esse nature, non dicitur tamen risibilitas esse a Sorte separata, quasi remaneat Sor- tes, & non habeat risibilitatem. Habetur ista responsio a simili in quæstionibus de Potentia, quæst. 5. artic. 3. ad 10. Vbi ait S. Thomas, quod si deus creaturas incorruptibiles in nihilum redi- gere, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna, sed tota natura desiceret, in fluxu cause cessante.

Sed contrariam responsionem arguitur, sequitur enim ex ipsa, quod eodem modo esse conueniat per se composito, sicut forma. Nam sicut a forma separari non potest esse, ita quod remaneat sine esse, ita non potest separari a composito, ita quod compositum remaneat & non habeat esse: & ita compositum est incorruptibile, sicut forma subsistens.

Respondetur, & dicitur primo, quod vtique esse conuenit per se composito, vt per se, contra per accidens diuiditur, cum sequatur formam eius: non tamen sibi conuenit per se primo, quo modo conuenit formæ.

Dicitur secundo, quod non sequitur omne compositum esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorru- ptibilis est. Si enim compositum sit tale, vt formam per quam habet esse, non possit amittere, erit incorruptibile. si autem pos- sit formā amittere, corruptibile erit, vt patet in exemplo addu- cto de rotunditate: a circulo enim nullo modo potest remoue- ri rotunditas, ita quod maneat circulus, & non sit rotundus sed bene a circulo generari potest, eo quod ab ære figura cir- culi possit remoueri. Esse ergo ab eo cui primo & per se conue- nit, remoueri non potest, sed bene ab eo cui nō conuenit per se, sed per aliud, scilicet per formam potest remoueri, si illud for- mam amittere possit, & tunc illud erit corruptibile.

Dicitur tertio, quod licet esse, non possit a composito sepa- rari, ita quod compositum secundum se totum remaneat in na- tura absque esse, potest tamen separari ab ipso secundum aliquā partem sui essentialē, secundum scilicet materiam remanen- te. Ad confirmationem dicitur, quod vtique per potentiam diuinam absolute fieri potest vt forma sit, & suum proprium, & naturale esse non habeat: si tamen suo naturali cursui relin- quatur, semper & necessario suum esse naturale habet, quando producit in natura: & ista necessitas (vt superius dicitur est) ad perfectatē secundi modi sufficit, quando prædicatum ali- quid dicit a subiecti essentia realiter distinctum.

Ad tertiam dicitur, quod esse ad formam dupliciter compa- rari potest. Vno modo, sicut effectus formalis ad suam causam. Alio

Gre. lib. 16 Mora. c. 23. Et Job. ca. 18.

Cap. 49.

Alio modo, sicut actus ad potentiam, tanquam scilicet, actus per quem ipsa forma existit in natura. Cum ergo dicimus, quod esse primo, & per se conuenit formae, dupliciter potest intelligi. Vno modo absolute & indistincte, non determinando aliquem modum conuenientiae, seu concomitantiae. Alio modo, determinando modum quo conuenit alicui, sicut actus conuenit potentiae, faciendo scilicet, ipsam exillere tanquam id quod est. Si primo modo accipiatur, sic esse primo, & per se conuenit formae. Nam cum illi conueniat sicut effectus formalis, composito autem sicut actus, prius autem natura & intellectus, sit effectum a sua causa profluere, quam ipsum aliquod subiectum actuare, licet utrumque simul tempore sit, necesse est dicere, quod esse prius natura conueniat formae quam compositio: & sic intendit S. Tho. hoc loco, esse conuenire formae primo, & per se. Si vero accipiatur secundo modo, sic esse per prius conuenit composito quam formae, ipsum enim compositum proprie est id, quod est forma autem est id, quod compositum est existitque, tanquam pars compositi primo existentis, & ad hunc sensum intendit Philosophus, & S. Thomas, esse primo & per se conuenire composito.

Ad quartam dicitur, quod non dicit S. Thomas absolute, esse non posse ex principiis substantialibus rei causari, sed addit, tantum. Intendit enim, quod utique esse causatur ex principiis essentialibus rei, esse essentia, scilicet formae, sed quod non tantum esse ipsa causatur, immo praeter causalitatem formae, requiritur causalitas efficientis. propter quod dixit, loco superius allegato, quod esse per se consequitur formam, supposito tamen in situ xui dei. Quod autem haec sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicet, nulla res sufficit ut sit sibi causa efficiendi, si habeat esse causatum. non enim dicit, nullam rem esse sibi causam efficiendi, sed quod non sufficit, quia videlicet, praeter principia rei quae sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens. Ad illud, quod superius adducebatur, dicitur primo, D. Thomae mentem esse, quod esse conuenit formae per aliud effectiue, huic autem non repugnat, quod conueniat sibi per se, for maliter, ut nos intendimus. Dicitur secundo, quod esse dicitur praedicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum; non autem, quia per accidens conuenit formae.

TERTIO, Si corrumpitur, remaneret post suam corruptionem, hoc autem est impossibile, ergo &c. probatur consequentia, quia in omni corruptione, remoto actu, remanet potentia, eo quod non corrumpatur aliquid in omnino non ens, in substantiis autem intellectualibus, esse est sicut actus, ipsa autem substantia sicut potentia.

QUARTO, In substantia intellectuali non est potentia ad non esse, ergo &c. patet consequentia, quia in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse, antecedens vero probatur. Proprium susceptivum alicuius actus, nullo modo est in potentia ad oppositum. patet de igne respectu caloris: substantia completa est proprium susceptivum esse, ergo non est in potentia ad non esse, (nisi forte ratione materiae in substantiis compositis), ergo substantiae intellectuales quae sunt in materialibus, & completae, non sunt in potentia ad non esse.

Circumstantiam propositionem: Proprium susceptivum alicuius actus, non est in potentia ad oppositum: dabitur. Nam oculus est proprium susceptivum visus, & tamen est susceptivum cecitatis, ergo &c. Item: idem est subiectum habitus & privationis. Item: eadem est potentia contrariorum, ergo quod est susceptivum unius, est etiam susceptivum oppositi.

Respondetur, quod per proprium susceptivum alicuius actus intelligit S. Tho. susceptivum proximum, & proportionatum actui, non autem susceptivum remotum, & non proportionatum, & est in potentia ad non esse, quod non est in potentia ad oppositum, non enim quod est proportionatum calori,

est proportionatum frigori, ut sit ad illud in potentia proxima: unde etiam materia prima secundum quod est proportionata formae ignis per accidentia ignis, non est susceptiva formae aquae, licet absolute considerata sit eius susceptiva, tanquam primum & commune subiectum omnium formarum.

Unde ad primum dicitur, quod si nomine oculi intelligitur substantia oculi cum dispositionibus, quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad cecitatem. Nam cecitas non advenit illi, nisi quia mutatur a sua naturali dispositione. Si autem nomine oculi intelligatur substantia absoluta, quae substat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptivum visus, sed remotum.

Ad secundum dicitur, de mente S. Tho. de Veri. q. 21. art. 2. ad 1. quod non sic dicitur, idem esse subiectum habitus & privationis, quasi omne quod habet aliquam formam, sit etiam susceptivum privationis. Patet enim in rebus esse aliqua accidentia, in quibus non potest eorum privatio esse, sicut dat exemplum S. Tho. de calore ignis: sed quia, si in aliquo nata est esse privatio, illud esse oportet susceptivum habitus oppositi. Ad tertium dicitur, quod non oportet eandem esse proximam potentiam contrariorum, sed sufficit ut sit eade potentia remota ut est de mente S. Tho. 2. Celi lect. 10.

Similiter, quando vnum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiva contrariorum, ut dicitur de Veri. ubi supra. Substantia igitur completa, quae est susceptivum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc conuenit sibi per aliud, scilicet ratione materiae, quae nata est alia forma recipere.

QUINTO, In substantiis intellectualibus ipsa earum substantia completa est id, quod tenet locum primae potentiae, & primi subiecti, ergo substantia ipsa est incorruptibilis: ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia in quibuslibetque est compositio potentiae & actus, id quod tenet locum primae, & primi subiecti, est incorruptibile, ut patet de materia prima corruptibilis, secunda etiam probatur, quia nihil est incorruptibile, nisi quia eius substantia corruptiatur.

Non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens, ergo, &c. Quod non per se probatur, quia nec habent contrarium, nec ex contrariis sunt compositae: cuius signum est, quia quae secundum naturam sunt contraria, in intellectu definiunt esse contraria, imo vnum per aliud intelligitur, tamen autem quod per se corrumpitur, necesse est aut habere contrarium, aut ex contrariis componi, cum quae mutuo se expellunt, necesse sit esse contraria. Quod non per accidens patet, quia sunt substantiae, quae autem corrumpuntur per accidens, sunt accidentia, & forma non substantiales.

Circa signum, quo probatur, substantias intellectuales non habere contrarium, & non esse ex contrariis compositas, quia videlicet, quae secundum naturam sunt contraria, in intellectu definiunt esse contraria: considerandum, quod loquitur S. Tho. de formis contrariis, cuiusmodi est album, & nigrum: constat enim, quod species horum, secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, & per consequens contrarietatem non habent: & etiam de ipsis contrariis est una scientia: non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus operationes enim intellectus de contrariis sunt contrariae, & in intellectu simul esse non possunt: ex quo sequitur ipsas esse contrarias, & non tantum obiective ut quidam volunt, quia sic etiam species albi & nigri obiective sunt contrariae, quae tamen dicit S. Tho. in intellectu non esse contrarias, sed etiam ex parte subiecti, cum in intellectu in quo subiective recipiuntur, mutuo se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit S. Tho. 2. Celi lect. 10.

Sed tunc occurrit dubium, quomodo contrarias formas ante se contrarietatem in intellectu, signum esse potest, intellectuale

Qualem naturam neque contrarium habere, neque ex contrariis esse compositam. Nam licet aliqua contraria amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariae opinionibus. Ad huius evidenciam considerandum est, quod esse susceptivum contrariorum secundum rationem contrarietatis, non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subiecti, quia materia generabilium & corruptibilium est receptiva contrariorum formarum, & tamen, neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita: & iccirco est incorruptibilis, licet sit principium corruptionis in alijs, sed bene non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum, non habendi contrarium, aut non efficiendi ex contrariis compositum, quia omne habens contrarium, aut compositionem ex contrariis, est de necessitate receptivum contrariorum, cum vnum contrarium naturam sit in aliud agere. ideo volens ostendere S. Tho. substantiam intellectualem neque contrarium habere, neque esse ex contrariis compositam, pro conuenienti signo adduxit, quod non est contrarium susceptiva, ut contraria sunt, cum ea, quae secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatem in intellectu non habeant.

Sed aduertendum, quod loquitur S. Tho. (ut prius dicebatur) de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum, quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum & incorruptionis. nam quod non suscipit res contrarias per modum contrarietatis, non habet contrarium, neque est ex contrariis compositum, & est incorruptibile, cum sit inalterabile. quod autem res contrarias per modum contrariorum suscipit, aut est corruptibile, ut compositum, aut principium corruptionis in composito, ut materia generabilis & corruptibilis, non autem loquitur de contrarietate affirmationis, & negationis, quae contraria sunt, ut dicitur in 2. Perhieremias, ex ista enim contrarietate non sumitur iudicium corruptionis, aut incorruptionis rei. Unde, ut dicitur 1. 2. quae 64. artic. 3. ad 3. licet res contrarias, id est, quae extra intellectum contrariae sunt, non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen est contrarietas affirmationis & negationis. quantum enim esse, & non esse sunt contradictoria, prout in rebus considerantur, tamen ut ad actum animae referantur, secundum quod anima opinatur aliquid esse, & opinatur idem non esse, puta, cum opinatur bonum esse bonum, & bonum non esse bonum, sunt contraria. Propter hoc, conuenienter adduxit S. Tho. pro signo, quod substantia intellectualis non sit ex contrariis composita, quia ea quae secundum naturam suam, id est secundum esse quod habent extra intellectum, sunt contraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licet in intellectu contrariae opinionibus recipiantur, quia videlicet, ex istis sumitur iudicium corruptibilitatis & incorruptibilitatis, non autem ex contrarietate affirmationis, & negationis, secundum quam non est nata fieri transmutatio in ipsa substantia naturae intellectualis.

Sextimo, Substantia intellectualis non est corpus, ergo non mouetur: ergo non corrumpitur per se, nec etiam corrumpitur per accidens, quia non est forma, aut virtus a corpore dependens. ergo, &c. probatur prima consequentia, quia omne quod mouetur, est corpus. Secunda quoque probatur, quia corruptio est mutatio quae est terminus motus, & iccirco oportet, ut omne quod corrumpitur, moueatur.

Non patitur passione quae ducat ad corruptionem: ergo, &c. patet consequentia, quia corrumpitur aliquid per hoc, quod aliquid patitur. Antecedens vero probatur, quia omne quod recipitur in substantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter, quod autem sit in ea recipitur, est perficiens eam, non corrumpens, cum intelligibile sit perfectio intelligentis, ergo, &c.

Non corrumpitur propria corruptione quae est propter excellentiam sui obiecti, quia, qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minus intelligibilia, nec propter corruptionem subiecti, cum a subiecto non dependeat: ergo, &c. patet consequentia, quia sicut sensibile est obiectum sensus, ipsa

intelligibile est obiectum intellectus. sensus autem non corrumpitur, nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

Circa ea quae hic de sensu dicuntur, occurrit dubium, quia videtur velle S. Tho. sensum corrumpi per se ab excellentia sui obiecti, per accidens autem ex corruptione organi, quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicet aliquando per se, absque organi corruptione, aliquando autem propter corruptionem organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum. non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere, nisi quia organi proportionem soluit: & sic non corrumpitur sensus, etiam ab excellenti sensibili nisi propter corruptionem organi.

Ad hoc, dupliciter potest responderi. Primo, quod per subiectum non intelligit S. Tho. organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilibus, a corruptione ipsius propter corruptionem animalis. illa enim quae est propter excellentiam sensibilibus, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui in quantum sensus est, ut pote, a proprio obiecto proueniens. alia vero non est sibi propria, sed conuenit sibi prout animal, in quantum est animalis. Secundo responderi potest, quod per subiectum sensus intelligit S. Tho. eius organum. vultque quod ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest: sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam, cum organum dupliciter ad sensum comitari possit, scilicet, tamquam eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tamquam subiectum ipsum in esse sustentans: in quantum est instrumentum, ab excellentia sensibilibus illius sensus corrumpi habet, tanquam a proprio corruptiuo, eo quod talis excellentia sensibilibus, organi proportionem soluat, per quam est ad operationem sensus idoneus. a valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quae ad actum visionis efficiendum requiritur. In quantum vero est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, a qualitatibus actiuis, calido scilicet, frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia, quae ex contrariis sunt composita. Similiter ergo, sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet ad corruptionem eius, ut organum est, & ad eius corruptionem, ut subiectum est. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei in quantum sensus est, & tali corpore ut instrumento coniuncto ad sentiendum vitur, sitque ab excellentia proprii sensibilibus, tanquam a proprio corruptiuo organi sui, ut organum est. Secunda vero, non est sibi propria, sed est sibi, & alijs formis accidentalibus communis, commune est enim omni accidenti, ut ad subiecti corruptionem corrumpatur. haec autem corruptio organi, ut dictum est, a communibus corruptiuis sit, & a qualitatibus actiuis, ut naturaliter agunt. Ex his patet, non esse mentem S. Tho. hoc loco, quod sensus per se absque organi corruptione, ab excellentia proprii sensibilibus corrumpatur, sed quod ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet, organum in quantum huiusmodi ab excellentia proprii sensibilibus corrumpitur: quandoque vero corruptione omnibus accidentalibus communi, quando scilicet, organum in quantum subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia proprii sensibilibus, sed ab alijs agentibus proueniente, secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

Sed circa istam responsionem, dubium occurrit. Sensibile enim excellens, si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suae speciei sensibilibus in sensu & in organo. Sed species sensibilibus existens in sensu, non potest sensum aut organi sensus corrumpere, cum talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem naturalem remutationem non causet, ut dicitur Prima p. quae 67. art. 3. & 2. Sen. dist. 13. artic. 3. ergo, &c. Responderetur, negando minorem. Ad auctoritatem S. Thomae dicitur, quod licet forma habens esse intentionale, in quantum huiusmodi, non sit corruptiua

Ad hoc, dupliciter potest responderi. Primo, quod per subiectum non intelligit S. Tho. organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilibus, a corruptione ipsius propter corruptionem animalis. illa enim quae est propter excellentiam sensibilibus, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui in quantum sensus est, ut pote, a proprio obiecto proueniens. alia vero non est sibi propria, sed conuenit sibi prout animal, in quantum est animalis. Secundo responderi potest, quod per subiectum sensus intelligit S. Tho. eius organum. vultque quod ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest: sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam, cum organum dupliciter ad sensum comitari possit, scilicet, tamquam eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tamquam subiectum ipsum in esse sustentans: in quantum est instrumentum, ab excellentia sensibilibus illius sensus corrumpi habet, tanquam a proprio corruptiuo, eo quod talis excellentia sensibilibus, organi proportionem soluat, per quam est ad operationem sensus idoneus. a valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quae ad actum visionis efficiendum requiritur. In quantum vero est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, a qualitatibus actiuis, calido scilicet, frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia, quae ex contrariis sunt composita. Similiter ergo, sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet ad corruptionem eius, ut organum est, & ad eius corruptionem, ut subiectum est. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei in quantum sensus est, & tali corpore ut instrumento coniuncto ad sentiendum vitur, sitque ab excellentia proprii sensibilibus, tanquam a proprio corruptiuo organi sui, ut organum est. Secunda vero, non est sibi propria, sed est sibi, & alijs formis accidentalibus communis, commune est enim omni accidenti, ut ad subiecti corruptionem corrumpatur. haec autem corruptio organi, ut dictum est, a communibus corruptiuis sit, & a qualitatibus actiuis, ut naturaliter agunt. Ex his patet, non esse mentem S. Tho. hoc loco, quod sensus per se absque organi corruptione, ab excellentia proprii sensibilibus corrumpatur, sed quod ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet, organum in quantum huiusmodi ab excellentia proprii sensibilibus corrumpitur: quandoque vero corruptione omnibus accidentalibus communi, quando scilicet, organum in quantum subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia proprii sensibilibus, sed ab alijs agentibus proueniente, secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

Sed circa istam responsionem, dubium occurrit. Sensibile enim excellens, si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suae speciei sensibilibus in sensu & in organo. Sed species sensibilibus existens in sensu, non potest sensum aut organi sensus corrumpere, cum talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem naturalem remutationem non causet, ut dicitur Prima p. quae 67. art. 3. & 2. Sen. dist. 13. artic. 3. ergo, &c. Responderetur, negando minorem. Ad auctoritatem S. Thomae dicitur, quod licet forma habens esse intentionale, in quantum huiusmodi, non sit corruptiua

Ad hoc, dupliciter potest responderi. Primo, quod per subiectum non intelligit S. Tho. organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilibus, a corruptione ipsius propter corruptionem animalis. illa enim quae est propter excellentiam sensibilibus, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui in quantum sensus est, ut pote, a proprio obiecto proueniens. alia vero non est sibi propria, sed conuenit sibi prout animal, in quantum est animalis. Secundo responderi potest, quod per subiectum sensus intelligit S. Tho. eius organum. vultque quod ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest: sicut dupliciter ipsum organum corrumpi contingit. Nam, cum organum dupliciter ad sensum comitari possit, scilicet, tamquam eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tamquam subiectum ipsum in esse sustentans: in quantum est instrumentum, ab excellentia sensibilibus illius sensus corrumpi habet, tanquam a proprio corruptiuo, eo quod talis excellentia sensibilibus, organi proportionem soluat, per quam est ad operationem sensus idoneus. a valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quae ad actum visionis efficiendum requiritur. In quantum vero est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, a qualitatibus actiuis, calido scilicet, frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia, quae ex contrariis sunt composita. Similiter ergo, sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet ad corruptionem eius, ut organum est, & ad eius corruptionem, ut subiectum est. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei in quantum sensus est, & tali corpore ut instrumento coniuncto ad sentiendum vitur, sitque ab excellentia proprii sensibilibus, tanquam a proprio corruptiuo organi sui, ut organum est. Secunda vero, non est sibi propria, sed est sibi, & alijs formis accidentalibus communis, commune est enim omni accidenti, ut ad subiecti corruptionem corrumpatur. haec autem corruptio organi, ut dictum est, a communibus corruptiuis sit, & a qualitatibus actiuis, ut naturaliter agunt. Ex his patet, non esse mentem S. Tho. hoc loco, quod sensus per se absque organi corruptione, ab excellentia proprii sensibilibus corrumpatur, sed quod ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet, organum in quantum huiusmodi ab excellentia proprii sensibilibus corrumpitur: quandoque vero corruptione omnibus accidentalibus communi, quando scilicet, organum in quantum subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia proprii sensibilibus, sed ab alijs agentibus proueniente, secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

Sed circa istam responsionem, dubium occurrit. Sensibile enim excellens, si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suae speciei sensibilibus in sensu & in organo. Sed species sensibilibus existens in sensu, non potest sensum aut organi sensus corrumpere, cum talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem naturalem remutationem non causet, ut dicitur Prima p. quae 67. art. 3. & 2. Sen. dist. 13. artic. 3. ergo, &c. Responderetur, negando minorem. Ad auctoritatem S. Thomae dicitur, quod licet forma habens esse intentionale, in quantum huiusmodi, non sit corruptiua

ruptura aut actiua alicuius effectus naturalis secundum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam imprimendo, naturalem rranfmutationem causare: sicut licet virtus principalis agentis existens intencionaliter in instrumento, non possit esse in quantum habet tale esse diminutum, effectum principalis ageris causare, ipsum tamen principale agens potest per ipsam, sic existit in instrumento operari: intendit ergo S. Thomas, quod intentio secundum se, non potest naturalem transmutationem causare: non autem negat, quin obiectum per ipsam intentionem organo sensus impressam, organi proportionem solvere possit.

DECTIMO. Intelligibile in quantum intelligibile, est necessarium & incorruptibile. quod patet ex hoc, quod necessaria sunt secundum se perfecte intellectu cognoscibilia: contingencia autem non nisi in quantum sunt incorruptibilia, si in quantum sunt vniuersalia: ergo oportet intellectum esse incorruptibile, probatur consequentia, quia quod conuenit intelligibili, in quantum est est intelligibile, oportet conuenire intellectui in quantum huiusmodi, quia perfectione & perfectibile oportet esse vnius generis.

Circa illam propositionem. Necessaria sunt perfecte intellectu cognoscibilia: aduertendum, quod loquitur S. Tho. de ipsis necessarijs, secundum se consideratis, & de perfectione cognitionis, se tenente ex parte intelligentis. necessarium enim quantum est ex se, naturam est intelligi certa cognitione & euidenter, quae est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

Circa consequentiam probationem, dubitatur, quoniam, si ideo intellectus est incorruptibilis, quia sua perfectio est incorruptibilis, eo quod oportet perfectibile & perfectum esse vnius generis, sequitur corpus hominis esse incorruptibile, eius enim perfectio, scilicet anima intellectiua, est incorruptibilis.

Ad huius euidentiam considerandum est, quod perfectio propria alicuius comparatur ad suum perfectibile sicut proprius actus ad propriam potentiam: proprius autem actus & propria potentia in eodem rerum ordine reponitur, cum oportet materiam esse proportionatam formae: unde nulla potentia respicit, talemque propriam formam; aliquid superioris aut inferioris ordinis, alioquin non esset proportio inter materiam & formam, sicut materia generabilium non respicit tantquam propriam actum, formam corporis caelestis, cum illa sit superioris ordinis, vtpote, quae est completiua totius capacitatis suae materig, quod complementum materig generabilium per vnam formam conuenire non potest: neque etiam materia caeli est receptiua alicuius formae generabilium & corruptibilium, quia forma rei generabilis & corruptibilis, relinquit materiam in qua recipitur, in potentia ad aliam formam, quod est a materia caeli longe alienum. Cum ergo inquit S. Tho. oportere perfectibile & suam perfectionem esse eiusdem generis: per esse eiusdem generis, intendit esse eiusdem ordinis. Sic enim, cum intelligibile in quantum intelligibile, sit proprius actus intelligentis in quantum intelligens est, oportet intellectum & intelligibile, in quantum huiusmodi, esse vnius ordinis rerum: & ideo cum intelligibile, sit de ordine incorruptibilium; cum sit abstractum a materia individuali, quae est principium corruptionis, necesse est intelligibilem, vt sic, esse incorruptibilem. Istis suppositis, dicitur ad obiectionem ex doctrina S. Th. Prima pars, quae est, 76. ar. 1. ad 1. & in Quaestio de anima, art. 8. quod anima intellectiua est eiusdem generis siue eiusdem ordinis cum corpore humano, quantum ad ea, secundum quae tale corpus assumitur, vt perfectibile ab anima non autem oportet, vt sit eiusdem ordinis quantum ad illud, quod consequitur ex necessitate materiae; & non secundum intentionem primam eligentis materiam propter formam: corpus autem humanum accipitur vt materia animae intellectiuae, in quantum est conueniens instrumentum ad operationes sensitiuas; quibus medijs actibus species intelligibiles a rebus, non enim accipiuntur in materia, vt supra, artic. 5. ad 2. anima intellectiua debet esse corpus, propter ipsam intellectualem operationem secundum quod est propter sensitiuam virtutem. vt sic autem, sunt eiusdem ordinis anima & corpus, quia anima

intellectiua requirit organum equaliter proportionatum, vt principium sentiendi, & corpus est sic proportionatum, vt conueniens ad sentiendi: vnde vtrumque, ponitur in ordine sensibili. vnum quidem, sicut actus, alterum vero, sicut potentia, corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiae, eo quod corpus sic equaliter proportionatum, & ex contrarijs mixtum, necessario corrumpitur, & accidit ipsi in quantum assumitur, vt materia talis formae, sicut accidit ferro vt sumitur tanquam materia ferrae, quod rubiginem contrahat, eligeret enim artifex magis materiam ad quam non consequitur talis defectus, si postea inueniri, ideo non oportet materiam intellectiua, & corpus humanum esse eiusdem ordinis quantum ad corruptibilitatem, aut incorruptibilitatem, sed bene intelligibile & intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiae in intellectu, cum sit immaterialis, & in mixtum. Vnde, ad rationem, negatur consequentia, quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiae. Propositio autem S. Tho. sic intelligitur, quod perfectioem & perfectibile oportet esse eiusdem ordinis & modi essendi, nisi per accidens aliter eueniat, ex necessitate materiae, & praeferat agentis primam intentionem.

VNDICESIMO. Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc, quod est extra motum existens: quod patet, quia perficitur per scientiam & prudentiam, sedatis animae passionibus, vt dicitur 7. Phy. ergo modus substantiae intelligetis est, quod esse suum sit supra motum & tempus. ergo &c. probatur prima consequentia: quia vnumquodque perficitur secundum modum suae substantiae, secunda etiam probatur, quia esse cuiuslibet rei corruptibilis, subiacet motui & tempori.

Sed videtur ista ratio non concludere, quia licet per cessationem alicuius motus extrinseci, anima per scientiam & prudentiam perficitur, cum hoc tamen stare potest, quod per motum ipsius intellectus, perficitur anima per prudentiam & scientiam: sicut, quia per flatum venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideo non comburitur, nisi cessante vento & motu aeris: tamen cessante motu aeris comburitur lignum per motum ipsius ligni. similiter, licet ad acquirendam scientiam & prudentiam oporteat sedari animae passiones & perturbaciones corporis, quia illa iudicium intellectus impediunt, cum fuerint inordinatae, non tamen per hoc, necessario habetur quod cessantibus illis motibus scientia & prudentia adueniant: animae absque motu ipsius intellectus.

Ad huius euidentiam considerandum, ex doctrina S. Tho. 7. Phy. in exp. Tex. 20. quod cum intellectus sit in vltima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se consideretur, statim deductis impedimentis ad praesentiam obiecti rum per experimentum acceptorum informatur specie intelligibili: sicut speculum forma speculari ad praesentiam corporis, quia vero per inordinatas animi passiones & corporis perturbaciones anima ab acquisitione impeditur scientie, ideo remotis, aut sedatis huiusmodi passionibus, statim causantur species in intellectu eorum, quorum experimentalis iam est habitus cognitio. Et sic, quia ista acquisitio scientiae per cessationem motus extrinseci, signum est, quod scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus, neque per se requiritur alteratio praecedens, licet requiratur remotio prohibentis: & sic patet quod intellectus per se loquedo, perficitur non per motum, sed per hoc, quod est aliquid extra motum & tempus existens.

Ad huiusmodi ergo dicitur primo, quod non sunt simul, per cessationem motus extrinseci, animam perfici per scientiam statim, vt intendit S. Tho. & ipsam per motum acquirere scientiam, quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actatur per motum: Ad exemplum quod adducitur, dicitur quod non est ad propositum, quia lignum non statim ad cessationem commotionis aeris incenditur, eo quod non sit in vltima dispositione ad formam ignis, sicut intellectus est secundum se in vltima dispositione ad formas intelligibiles & ad scientiam.

DVODECIMO. Substantiae intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum. ergo &c. patet consequentia, quia naturale desiderium non potest esse frustratum, cum natura nihil frustra operetur, probatur autem. Cognoscunt & apprehendunt esse perpetuum: ergo & illud naturaliter appetunt.

potentiam habent vtrumque: eadem enim est potentia ad esse, & non esse, sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentis. non enim sunt ex materia quae potuerit praesuisse, (vt ostenditur est,) igitur nec est illa qua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum, quia res dicuntur necessariae & contingentes secundum potentiam quae est in eis, & non secundum vt nunc, appetitum sequente cognitionem, non autem esse perpetuum: quae autem cognoscunt esse perpetuum, etiam perpetuum esse appetunt, patet consequentia, quia & per appetitum sequentem principia naturalia, & per appetitum sequentem cognitionem, inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quod & cognitione carentia, & quae cognitionem habent, resistunt corruptentibus vnumquodque suo modo.

Antecedens huius rationis, eiusque probationem dupliciter interpretari possumus, & vtroque modo ad mtem S. Thomae.

Ad euidentiam primae interpretationis sciendum. Primo, quod substantias intellectuales apprehendere esse perpetuum, in proposito est ipsas apprehendere esse absolute, apprehendere autem esse absolute, est apprehendere esse absque aliqua limitatione: & cum dupliciter limitari possit, scilicet sicut actus limitatur per potentiam in qua recipitur, quo modo dicimus esse humanum, aut esse angelicum, & sicut mensuratum tempore, dicitur limitari ad aliquod tempus determinatum, quo modo dicimus esse vnius diei, aut vnius mensis, aut vnius anni, & similia: apprehendere hoc loco esse absolute & absque limitatione, est apprehendere esse sine determinatione ad aliquam naturam, & sine determinatione ad aliquod tempus, sed solum in quantum esse existere in rerum natura. Esse autem sic absolute consideratum, est esse sempiternum & perpetuum negative, quia videlicet, nullis terminis durationis clauditur: non autem est positue perpetuum, quia sicut abstractum ab hoc aut illo tempore, ita abstractum a tempore perpetuitate: consequentem tamen, oportet ipsum esse perpetuum, etiam positue, quia si existeret in natura, vt absolute apprehenditur, & appetitur, cum abstractum ab omni temporis limitatione, oporteret vt omni tempore necessario duraret: sicut, quia abstractum ab omni natura limitante, oporteret vt omnem cuiusque naturae perfectionem essendi contineret: unde sese in deo concomitantur esse abstractum omnem essendi perfectionem continentens, & esse aeternum ab omni temporis differentia abstractum.

Aduertendum secundo, quod res apprehensa non mouet appetitum nisi apprehendatur sub ratione boni & conuenientis: ideo appetitus rationalis creaturae ad esse absolute, non consequitur ad apprehensionem esse perpetui, nisi in quantum esse absolute apprehenditur sub ratione boni & conuenientis. Fundamentum ergo huius rationis est, quod quia natura intellectuales sit sic, apprehendit talemque bonum & appetibile esse absolute absque determinatione ad aliquod certum tempus: ideo appetit esse absolute, non est aliqua determinatione ad aliquod tempus: sic autem appetere esse, est appetere primo ipsum, vt sibi conuenit perpetui, negative quidem primo, sed secundario & consequentive etiam affirmatiue. Secundo, eam probationem interpretari possumus, vt per esse perpetuum intelligamus esse cum ipsa perpetuitate consideratum, vt scilicet contra esse temporale distinguitur. Et tunc sensus rationis est, quod cum natura intellectuales apprehendatur per modum boni & appetibilis ipsum esse cum perpetuitate, non est dubium quin perpetuitatem essendi cognoscatur, & eam bonam esse iudicetur, cum nobilissimum ens, qui est deus, cognoscatur esse aeternum: ideo appetit ipsum esse, simul perpetuitatem in essendo appetendo, sicut & ea, quorum principijs inest virtus ad conferendum esse perpetuum, appetunt esse cum perpetuitate. apprehensio enim boni in habentibus intellectu se habet

ad appetitum intellectualem, sicut principium & forma non habentis cognitionem, se habet ad appetitum naturalem.

Sed contra vtramque expositionem, dubitatur. Contra primam quidem, quia si ad appetere esse absolute, quod est esse vniuersale & sempiternum negative, consequitur appetere esse perpetuum positue, vt

prima expositio dicit, sequitur quod cognitio qua cognoscitur & apprehenditur esse absolute, sit etiam apprehensio perpetuitatis essendi, ita quod perpetuitas sit pars obiecti cogniti: appetitus enim non fertur nisi in cognitum, hoc autem est falsum, quia sicut cum apprehenditur vniuersale absolute, non operatur vt eius vniuersalitas apprehendatur: licet sit conditio concomitans ipsum vniuersale, vt absolute cognoscitur, ita non oportet quod ad apprehensionem esse absolute, apprehendatur ipsa perpetuitas etiam negative sumpta: licet concomiteatur obiectum sic cognitum, ergo multo minus apprehenditur perpetuitas essendi positue.

Contra secundam vero expositionem arguitur: quia appetitus consequens apprehensionem perpetuitatis, non videtur naturalis, sed magis imperfecta quaedam voluntas, secundum quam voluntas velle omnes perfectiones, si possibile esset. Confirmatur, quia secundum hoc sequeretur, quod vniuersumque homo naturaliter appeteret esse perpetuum, cum vniuersumque apprehenderet esse perpetuum: quod tamen est falsum, quia tunc quilibet homo esset perpetuus, iuxta rationem hic positam. Contra ipsum quoque antecedens limitari potest ex Scoto, vbi supra ad primum. Aut enim arguitur de desiderio naturali proprie dicto, & tunc ad probandum desiderium naturale ad aliquid, oportet probare possibilitatem in illa natura ad illud: & sic in proposito, ad probandum naturam intellectualem naturaliter appetere perpetuum esse, oporteret prius ostendere in ipsa esse possibilitatem ad esse perpetuum: & contratio arguere, esse petio principij. Aut arguitur de desiderio naturali minus proprie dicto, qui est actus elicitus, & tunc non potest probari quod aliquod desiderium sit naturale, nisi prius probetur quod ad illud sit desiderium naturale primo modo, & per consequens, nisi prius probetur possibilitas in natura ad illud: & ideo, vt prius arguebatur, probare possibilitatem naturalem in natura ad illud ex naturali desiderio, est petere principium.

Ad primam harum obiectionum dicitur, quod appetitus se habet ad conditionem obiecti appetibilis sibi propositi, eo modo, quo ad ipsam se habet apprehensio. si enim apprehendatur tamquam bonum, aut tamquam ratio bonitatis, tunc appetitus fertur in ipsam per se, vt in rem appetitam, aut rationem rei appetitae, si autem non apprehendatur, sed concomiteatur obiectum apprehensum, vt sic, appetitur etiam concomitante, & talemque conditio rei appetitae & per aliud, sicut si intellectus apprehendat bonum vniuersale tamquam bonum, & appetibile, apprehendendo ipsum vt omnem perfectionem includit, ita quod includere omnem perfectionem sit pars obiecti cogniti, appetitus hanc cognitionem sequens, fertur per se in bonum vniuersale, & in ipsam continentiam omnem perfectionis tamquam in rem appetitam, si autem apprehendat communem rationem boni per abstractionem ab omni principio limitate ad particularem aliquam boni rationem, nihil aliud de ipso bono communi apprehendendo, tunc continentia omnis bonitatis & perfectionis non est pars obiecti cogniti, sed conditio concomitans obiectum cognitum, & appetitus illam apprehensionem sequens, fertur in continentiam omnem perfectionis, non per se, sed per aliud, & concomitante, in quantum illa est conditio concomitans obiectum appetitum. Sic ergo in proposito, quia apprehensionem esse absolute absque limitatione ad aliquod tempus, concomitatur perpetuitas essendi negative, tamquam conditio obiecti cogniti vt sic, ideo, & appetitus ipsius esse absolute, fertur concomitante tantum in ipsam perpetuitatem essendi negative sumptam: & quia, in esse sic perpetuo negative, in cludis perpetuitas affirmatiue sumpta implicite, quia si poneretur in rerum natura esse absolute vt intelligitur, illud perpetuo duraret.

Paulo ante.

Cap. 30.

Paulo ante.

Scot. 4. Ser. dist. 43. q. 2

ex quo nullum sibi certum tempus determinaret: ideo in apprehensione esse perpetui negatiue, apprehenditur implicite esse perpetuum affirmatiue, & appetitus esse absolute, appetit implicite esse perpetuum affirmatiue: & sic patet, quod eo modo quo appetitur esse perpetuum, etiam ab intellectu apprehenditur: & e converso, sicut apprehenditur, ita appetitur.

Ad euidenciam secundum dubij, consideranda est similitudo, quam ponit S. Tho. inter principia naturalia rei, & cognitionem boni, quia scilicet, sicut ad principia naturalia consequitur appetitus efficiendi naturalis, ita & ad apprehensionem ipsius esse: cuius signum ponit, quia & ea que cognitione caret, & ea que cognitionem habent, resistunt corruptionibus, illa quidem secundum virtutem suorum principiorum naturalium, ista autem secundum modum suae cognitionis. Ex hac enim similitudine & comparatione apparet, quod sicut secundum conditionem principiorum naturalium, appetitus illa principia consequens, naturaliter appetit esse, quia quorum principia habent virtutem ad esse perpetuum, illa naturaliter appetunt esse perpetuum: illa vero, quorum principia non habent virtutem ad conservandum esse perpetuum, sed vsque ad terminatum tempus, non appetunt naturaliter esse, nisi tanto tempore: ita secundum modum apprehensionis ipsius esse, oportet esse modum appetendi esse naturaliter, vt illa scilicet, quae apprehendunt esse, vt nunc desiderent naturaliter esse, vt nunc: quae autem apprehendunt esse perpetuum, desiderent naturaliter esse perpetuum. Cum ergo obijciatur, quia ista est tantum quaedam imperfecta voluntas, hoc negatur, nec est simile de esse, & de alijs perfectionibus aliarum rerum, quia esse naturaliter appetitur ab vnoquoque, suo modo, non autem aliarum rerum perfectiones naturaliter appetuntur ab vnoquoque: ideo, & naturaliter appetitur ipsum esse, secundum modum quo apprehenditur. Ad confirmationem dicitur, quod consequentia non tenet: quia apprehensio qua homo apprehendit esse perpetuum, non est operatio totius compositi, quasi a composito immediate elicita, sed est operatio solius animae, secundum quam etiam dicitur homo intelligere, sicut & ab operatione partium totum de nominatur: ideo non oportet vt ipsum compositum naturaliter appetat esse perpetuum, sed vt sola anima hominis perpetuitatem naturaliter appetat, cuius solius est perpetuitatem apprehendere. Vnde inferius S. Tho. eodem argumento probans animae humanae perpetuitatem, concludit, consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter, & secundum omne tempus apprehendit.

Ad tertiam obiectionem que sumitur ex Scoto, dicitur quod accipitur hoc loco appetitus naturalis, vt dicit actum elicatum, necessario cognitionem & apprehensionem boni consequentem. Cum vero arguitur, quod esset petitio principij, negatur, quia quod tale desiderium naturale substantijs intellectualibus insit, probatur ex eo, quod apprehendunt esse perpetuum, ex hoc autem naturali appetitu, a posteriori concluditur, ipsas esse perpetuas & incorruptibiles.

TERTIO. Non poterunt incipere nisi per potentiam primi agentis: ergo non possunt desinere esse nisi per potentiam primi agentis. probatur antecedens, quia non sunt ex materia quae potuerit praesens, consequentia etiam probatur, quia quae incipiunt & desinunt esse, per eandem potentiam habent vtrumque. Posset autem aliquis hac ratione motus, arguere. Probatur tales substantiae desinere esse per potentiam primi agentis, ergo sunt corruptibiles, cuius oppositum hic intenditur. Respondet S. Tho. negando consequentiam, Tum, quia res dicuntur necessariae & contingentes, non per potentiam extrinsecam, sed per

intrinsecam, Tum quia, cum sit eis proprium quod sint perpetuae, non hoc subtrahit ab eis deus, licet absolute eas annihilare possit, cum enim deus sit naturae initiator, non subtrahit a rebus, quod esse proprium naturis earum.

Sed occurrit dubium hoc loco. Videtur enim quod hic dicitur, aduersari ijs quae superius in secunda ratione dicta sunt. Ibi enim ostensum est, quod substantiae quae sunt ipsae formae, nunquam possunt priuari esse, & quod impossibile est vt esse desinant, eo quod esse per se consequatur formam. hic autem dicitur, quod possunt desinere esse per potentiam primi agentis.

Ad hoc dupliciter responderi potest. Primo, quod superius intellexit eas non posse desinere esse per potentiam aliquam intrinsecam, quomodo dicerentur corruptibiles. huic autem non repugnat, quod desinere possint per potentiam extrinsecam primi agentis, vt hic dicitur.

Secundo, potest responderi, quod superius intellexit eas non posse priuari esse ipsas, aut aliquo ipsarum in natura manebus, quod est per corruptionem desinere esse, non potest enim aliquo ipsarum remanere sub non esse ipsarum, cum sint omnino secundum substantiam simplices. hic autem vult, quod possint desinere esse per annihilationem, in qua nihil rei annihilatum remanet in natura. Constat autem hac nullam inter se contradictionem habere. Confirmatur coeloclo autoritate Psalm. 145. Laudate dominum de caelis, &c. Vbi enumeratis angelis & coelestibus corporibus, subiungitur: Statum eam in aeternum, &c. & Dionys. etiam 3. cap. de diu. No. ait, quod propter diuinae bonitatis radios, &c.

Super Cap. 56.

Ostendam determinauit S. Tho. de substantia intellectuali quantum ad eius naturam, incipit de ipsa quantum ad vnionem eius ad corpus determinare. Circa hoc autem duo facit, Primo ostendit aliquam intellectualem substantiam vniri corpori. Secundo, ostendit praeter hanc, esse alias corporibus non vnitas, cap. 91. Quantum ad primum, duo facit. Primo ostendit animam rationale vniri corpori. Secundo inquirat, quali corpori vniamur cap. 90. Circa primum, tria facit. Primo agit de ipsa vnione animae intellectus ad corpus, secundum se. Secundo, de duratione ipsius, ante & post vnionem. cap. 79. Tertio, de eius productione dictam vnionem causante cap. 85. Circa primum duo facit. Primo determinat de ipsa substantia animae intellectus vnitas. Secundo, de potentia eius quae sunt intellectus possibilis, & intellectus agens cap. 73. Quantum ad primum, duo facit. Primo ostendit, quid in hac difficultate sit manifestum. Secundo, quid sit dubium circa medium praesentis capituli.

PRIMUM ad primum ponuntur tres conclusiones, quarum prima est. Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum mixtionis, Probatur.

PRIMUM. Substantia immaterialis non coicit in materia corporalis, cum sit immaterialis: ergo non adiuuic alteratur, ergo non miscetur. Probatur prima consequentia, quia non contingit esse inuicem alterata, nisi quae communicant in materia, quae possunt esse actiua & passiua adiuuicem. Secunda quoque probatur, quia quae miscetur, oportet adiuuicem esse alterata. SECVNDO. Quae miscetur, mixtionem iam factam, non manent actu: sed virtute tantum, ergo, &c. Probatur antecedens, tum quia, si manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum, tum etiam, signo, quia corpus mixtum ex elementis nullum illorum est: consequentia quoque probatur, quia substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.

Ad

Ad euidenciam huius propositionis, Quae miscetur, mixtionem iam factam, non manent actu, sed virtute tantum, vt de elementis in mixto patet. Sciendum, quod ista propositio sumitur ex Philosopho in Libro de Generatione, vbi tenet in vna mixtione oportere vnumquodque miscibilium corrumpi, & ex ipsi sic corruptis, aliquid tertium generari: propter quod inquit in Secundo, quod si gutta vini mille amphoris aequae apponatur, non fit vera mixtio, sed corruptio, quia videlicet, gutta vini speciem amittit, & in aquam transformatur: in mixtione autem non oportet vnum miscibilium in aliud conuerti, sed oportet vtrumque corrumpi, & in quoddam medium commune conuerti.

Quomodo autem dicitur miscibilia in mixto, virtute manere, dupliciter a Thomis exponitur. quidam enim sic intellegunt, quod ex qualitatibus elementorum remissis, resultat qualitas media realiter composita ex partibus diuersarum rationum, vt potest, habens aliquid formaliter de calore, & aliquid de frigido, & sic de alijs, ita quod quandoque vna eius pars intenditur, & alia remittitur, & secundum hoc, mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud: habet autem hoc opinio fundamētum ex verbis S. Thom. Primo, quia Prima 1. quest. 76. artic. 4. ad 4. inquit, quod in mixto manent qualitates propriae elementorum, sed remissae, in quibus est virtus formarum elementorum, Secundo, quia in quaestionibus de Mal. quest. 5. arti. 5. ad 6. dicit, quod contrariae qualitates in corpore mixto regulantur, & conferuntur, ne se inuicem corrumpant, per formam substantialem. Tertio, quia in tractatu qui intitulatur, Quomodo elementa manent in mixto, inquit, quod remissis excellentijs qualitarum elementorum, ex eis constituitur qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens in diuersis, secundum diuersam mixtionis proportionem. Quarto, quia 4. Sen. distin. 44. quest. 1. artic. 1. quest. 1. ad quartum, inquit, quod forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium vententibus. Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine Pri-

de Gene. Tex. co. vlt. Alias in corporales. Cap. 49. Cap. 55.

Cap. 56.

Opus 33. D. 770. & 794.

mi libri de Generatione, vbi exponens illa verba. Mixtio est miscibilium alteratorum vno, inquit, quod haec alteratio solum est intelligenda in virtutibus siue qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur improprie, mixtio est miscibilium alteratorum, id est corruptorum secundum formas vno. Hoc enim sic intellegi potest, quod ipsae substantiae quae miscentur, non proprie vnuntur, quasi remanentes in sua substantia alterata, imo corrumpuntur, & desinunt esse, sed qualitates eorum sunt illae quae vnuntur, & remanent alteratae, id est, remissa ab earum excellentijs, & sic constituitur qualitas mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis, & ad medium redactis, Potest etiam haberi hoc ex Aristote. 3. Topic. cap. 4. vbi dicit, alius esse quod est nigro immixtus, vbi videtur velle quod in medio extrema actu contineantur. Alij vero dicunt, ex qualitatibus elementorum corruptis, generari medium qualitatem, actu quidem simplicem, vt potest, in quo non sit actu diuersitas caliditatis & frigiditatis, aut aliarum qualitarum, sed virtualiter multiplicem, in quantum in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur, hanc autem esse mentem sancti Thom. probant ex verbis ipsius in 3. Senten. distin. 4. artic. 2. quest. 3. ad 1. vbi ait, quod in minus albo nihil est nigredinis, sed albedo minus infusa: ex quo videtur velle, quod in medio non sunt extrema in actu. Vtraque harum opinionum sustentari potest etiam in doctrina sancti Thom. Tenendo enim primam opinionem, quam etiam tenet Capreolus 2. Senten. distin. 15. in responsione ad vltimum, contra secundam conclusionem. Ad id quod obijciatur in contrarium ex verbis sancti Thomae, dupliciter responderi potest. Primo, quod non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, & de colore, quia illae sunt qualitates primae, color autem est qualitas secunda, ex diuersa mixtione qualitarum primarum diuersimode resultans. Secundo, quod intelligit sanctus Thomas de minus albo, quod cum magis albo, est eiusdem speciei, non autem de

Lec. 23. sup. Tex. vltim.

in intellectuales in corpora, & mouet ea, cum sint immateriales, & magis in actu existentes. hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis: vnde differet hic tactus a tactu corporeo in tribus.

Primo, quia hoc tactus, id quod est indiuisibile, potest tangere diuisibile: quod in tactu corporeo non potest accidere. nam puncto non potest tangi nisi indiuisibile aliquod. substantia autem intellectualis, quamuis sit indiuisibilis, potest tangere quantitatem diuisibilem, in quantum agit in ipsam. alio enim modo, est indiuisibile punctum, & substantia intellectualis. punctum quidem est sicut quantitatis terminus: & ideo habet situm determinatum in continuo, vltra quem porrigi non potest: substantia autem intellectualis est indiuisibilis, quasi extra genus quantitatis existens: vnde non determinatur ei indiuisibile aliquid quantitatatis ad tangendum.

Secundo, quia tactus quantitatatis est solum secundum vltima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur, sic. n. tangitur, secundum quod patitur & mouetur: hoc autem fit secundum quod est in potentia. potentia autem est secundum totum, & non secundum vltima totius, vnde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis qui sit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur: & non potest icedere per ipsum, sed impeditur ab eo. tactus autem virtutis qui competit substantijs intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, & incedentem per ipsam absque impedimento. sic igitur substantia intellectualis potest corpori vniri per contactum virtutis, quae autem vnuntur secundum tale contactum, non sunt vnus simpliciter: sunt enim vnum in agendo, & patiendo, quod non est esse vnum simpliciter. sic. n. dicit esse vnus quomodo & ens. esse autem agens non significat esse simpliciter.

Primo, quod non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, & de colore, quia illae sunt qualitates primae, color autem est qualitas secunda, ex diuersa mixtione qualitarum primarum diuersimode resultans. Secundo, quod intelligit sanctus Thomas de minus albo, quod cum magis albo, est eiusdem speciei, non autem de

Tho. cont. Gen. V 3 minus

Cap. 49. & 51.

LIBER SECVNDVS

minus albo, quod est alterius speciei ab albo, vt est rubeum, aut viride, quod est proprie medium inter album & nigrum: quem admodum qualitas complexionis, siue mixtionis est media inter qualitates elementorum. In tali enim minus albo est etiam aliquid nigredinis. Tenendo autem secundam opinionem, dici potest ad Authoritates Superi adductas, quod sufficit ad mentem S. Thomae qualitates elementorum in qualitate complexionali virtualiter contineri. Ad Aristotelem vero dici potest, quod per nigrum non intelligit qualitates, sed albedinis privationem. Senus enim verborum eius est, quod albus dicitur quod minus de privatione albedinis habet, hoc est, quod perfectiore habet albedinem.

D. 34. & 39 & 61.

Unde nec esse vnum in agendo, est esse vnum simpliciter. Vnum autem simpliciter, tripliciter dicitur. Vel sicut indiuisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione vnum: ex substantia autem intellectuali, & corpore, non potest fieri vnum quod sit indiuisibile. oportet enim illud esse compositum ex duobus. Nec iterum, quod sit continuum. quia partes continui quatuor sunt. Relinquitur igitur inquirendum: vtrum ex substantia intellectuali, & corpore possit fieri vnum, sicut quod est ratione vnum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione vnum, nisi sicut ex forma substantiali, & materia. ex substantia enim, & accidente non fit ratione vnum, non enim est eadem ratio hominis & albi.

D. 171.

Hoc igitur inquirendum relinquitur: vtrum substantia intellectualis, corporis alicuius forma substantialis esse possit. Videtur autem rationabiliter considerantibus, hoc esse impossibile. 1. Ex duabus enim substantiis actu existentibus, non potest fieri aliquid vnum. actus enim cuiuslibet est id, quo ab altero distinguitur: substantia vero intellectualis est substantia actu existens, (vt ex praemissis apparet) similiter autem & corpus. non igitur potest aliquid vnum fieri, vt videtur, ex substantia intellectuali, & corpore.

Cap. 51.

Adhuc, Forma & materia in eodem genere continentur. omne enim genus per actum & potentiam diuiditur. substantia autem intellectualis, & corpus sunt diuersa genera. non igitur videtur possibile, vnum esse formam alterius.

Adhuc, Forma & materia in eodem genere continentur. omne enim genus per actum & potentiam diuiditur. substantia autem intellectualis, & corpus sunt diuersa genera. non igitur videtur possibile, vnum esse formam alterius.

Aduertendum circa secundam & tertiam differentiam, quod potentia passiva secundum quam aliquid corporeum dicitur pati a substantia spirituali, aut moueri, est potentia substantiae compositae, non autem extremitatis quantitativae, quoniam superficies secundum se, non habet potentiam ad patiendum, licet substantia sit in potentia ad colorem mediante superficie, sicut enim accidens per se non habet esse, ita sibi non conuenit proprie pati: & quia potentia rei compositae est sibi intrinseca. ideo quum substantia sibi sit, vbi operatur, oportet vt substantia spiritalis quae corpus tangit, sit illi intrinseca, & per ipsam incedat, sua scilicet virtute tangendo, quum non sit aliquid ipsius corporis, quod ipsam intellectualem substantiam impediatur, quin intrinsece possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud

corpus ipsum quantum ad intrinseca tangat. Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicitur in 3. Libro.

Quantum ad secundum, ostendit S. Tho. quid in ipsa difficultate dubium sit. Et primo ostendit rationem dubitandi, cum enim ex solo contactu virtutis non fiat vnum simpliciter, esse vnum in agendo & patiendi non fit esse vnum simpliciter, non sufficit ad hoc, vt dicatur substantia intellectualis vniri simpliciter corpori, quod sibi vnatur secundum virtutem, sed oportet quod ex ipsa, & corpore fiat vnum, aut sicut indiuisibile, aut sicut continuum, aut sicut ratione vnum. Certum est autem, quod ex substantia intellectuali, & corpore, non potest fieri vnum, sicut indiuisibile, cum sint duo: nec continuitate, cum scilicet, non habeat quantitatem. relinquitur ergo hoc solum inquirendum: vtrum ex ipsis possit fieri vnum simpliciter, sicut est ratione & essentialiter vnum. Et quia ex duobus permanentibus, non fit ratione vnum, nisi sicut ex materia & forma, dubitatio est, vtrum substantia intellectualis alicuius corporis forma substantialis esse possit. Secundo, ingreditur difficultatis motus inquisitione.

Circa quod quatuor principaliter facit. Primo enim, ponit rationes ad partem falsam, Secundo, opinionem aliorum narrat in cap. sequenti. Tertio, determinat veritatem, ca. 68. Quarto, rationes oppositae adductas soluit. c. 69.

Ponit ergo primo quinque rationes ostendentes, quod non potest substantia intellectualis corpori vniri vt forma substantialis. quarum Prima est. Quia ex duabus substantiis actu existentibus, non potest fieri aliquid vnum. Secunda, quia substantia intellectualis & corpus sunt diuersa genera, forma autem & materia in eodem genere continentur. Tertia, quia sequitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, quia suum esse erit in materia. Quarta, quia intellectus ostenditur a Philosophis esse separatus a corpore. Quinta, quia sequitur quod operatio substantiae intellectualis sit communis corpori, sicut & esse eius.

Positio Platonis de vnione animae intellectualis ad corpus. Cap. 57.

Et hoc autem & similibus rationibus aliqui moti, dixerunt, quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis.

Quia ex duabus substantiis actu existentibus, non potest fieri aliquid vnum. Secunda, quia substantia intellectualis & corpus sunt diuersa genera, forma autem & materia in eodem genere continentur. Tertia, quia sequitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, quia suum esse erit in materia. Quarta, quia intellectus ostenditur a Philosophis esse separatus a corpore. Quinta, quia sequitur quod operatio substantiae intellectualis sit communis corpori, sicut & esse eius.

Super cap. 57.

Ostis rationibus, quibus aliqui probabant substantiam intellectualem non posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium, disputat S. Thom. Circa hoc autem duo facit. Primo, namque disputat

disputat contra opiniones existimantium animam intellectiuam, propter quam haec est mora difficultas, esse substantiam immaterialem. Secundo, contra opiniones existimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse. cap. 62. Circa primam duo facit, secundum quod contra duas Platonis opiniones disputat. Primo enim inquitur: an anima intellectiua in corpore vnatur tantum vt motor: secundo, vtrum in nobis sit distincta ab anima vegetatiua & sensitua, in capitu. sequenti.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

Quantum igitur ad primum, cum tenetur Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit, quod corpori vnatur tantum per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nissenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nauam in Navi. Contra quam positionem arguere volens S. Tho. primo probat, quod non vnatur anima intellectiua corpori, vt motor tantum, Secundo quod illi vnatur, vt forma.

sensibilibus eo modo passionis, qui ad sentiendum requiritur, Tum, quia secundum hoc, anima sensitua habebit aliquam operationem propriam, licet n. motus sit communis actus mouentis & moti, alia tamen operatio est facere motum, & alia operatio recipere motum: & sic sequetur quod habebit propria substantia, & per consequens non destruetur destructo corpore, sed erit immortalis: quod improbabile videtur. (vt inferius ostendetur) licet ab opinione Platonis non discordet. Aduertendum, circa primam improbatorem solutionis datur, quod licet sensus sit potentia passiva, & ideo necesse sit, vt sentire sit quoddam pati, & moueri a sensibilibus exterioribus, vt dicitur 2. de Anima, & per consequens, quod in sentiendo sensus non se habeat vt mouens, sed vt potentia mota, & sicut id quo organum mouetur spirituali motione, non tamen sic dicitur potentia passiva sensus, & sentire, moueri, & pati, quasi sensus nullum habeat actum qui sit operatio: hoc enim manifeste falsum esse constat, eo quod sentatio operatio quaedam sensus sit, qua iudicat de sensibilibus, sed cui dupliciter comparari potest potentia ad suum obiectum, aut si secundum quod iam est per suam similitudinem potentia vnium, dicitur proprie aliquid potentia passiva aut actiua per comparationem ad obiectum in natura consideratum, non autem vt consideratur tanquam per suam similitudinem vnium potentia. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutatiua, dicitur potentia actiua (comparatur. n. ad obiectum sicut agens ad patiens) sicut potentia calefactiua ignis est potentia actiua, quia est transmutatiua calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto transmutabilis, sic est passiva, eo quod ad obiectum comparatur, sicut patiens ad agens. Ex hoc autem, quod potentia comparatur ad suum obiectum vt est in natura, sicut patiens ad agens, sequitur quod similitudo obiecti in potentia recepta, comparatur ad ipsam potentiam sicut actus & forma ad subiectum: & quia non inconuenit subiectum & actum eiusdem ad vniam operationem productiue concurrere, ideo nihil prohibet aliquam potentiam esse passiuam, & tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem conuenire: sicut calefactibile simul cum forma caloris in ipso causata a calido, potest calefacere. Sic igitur sensus est, potentia passiva, qua organum a sensibilibus patitur per receptionem speciei sensibilibus, & tamen est principium operationis sentiendi. Et ideo, quum dicitur a Philosopho, quod sentire accidit in ipso moueri a sensibilibus, non est sensus, quod ipsum moueri a sensibilibus sit essentialiter sentire (non enim sentire est recipere nisi antecedens, sed operari, quia est iudicare de sensibilibus) sed est sensus, quod sentire, si in ratione transmutationis

D. 650. Cap. 52.

Tex. c. 51.

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

mal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum. Item, impossibile est, quod eorum quae sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vniam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. multi enim trahentes nauam, vniam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum, quum enim actio consequatur formam, & virtutem: oportet quod quorum sunt diuersae formae, & virtutes, & actiones esse diuersas. quamuis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communitur corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquae operationes communes sibi, & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. ex quo patet, quod simul sunt animae, & corporis operationes. oportet igitur ex anima, & corpore vnum fieri, & quod non sint secundum esse diuersa. Hinc autem rationi, secundum Platonis sententiam obuiatur. nihil enim inconueniens est mouentis & moti (quamuis hominis & animalis, sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem praedictam, anima enim non est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur, hominem & ani-

cum animal sit formale respectu hominis. vnde non videtur excludi a secundo modo per se hac propositio, Homo est animal, quia predicatum non comparatur ad subiectum, sicut formale ad materiale.

Ad huius difficultatis solutionem, considerandum, quod aliter loquendum est de istis terminis, Homo & Animal, si ponantur in homine plures animae, & aliter si ponatur una tantum anima. Na si ponantur plures animae, tunc alia erit forma a qua homo dicitur homo, & alia a qua dicitur animal: & quum anima sensitiva, a qua sumitur animal, comparetur ad intellectiuam, a qua sumitur homo, sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum, quum prior generatione sit (prius enim generatur animal quam homo) ideo animal ad hominem sicut materiale ad formale comparatur, non sicut formale ad materiale. Et quod dico de animali respectu hominis, idem de omni superiori est dicendum, si superioris & inferioris a diuersis rei formis sumatur, nam semper forma a qua sumitur superior, comparatur ad formam a qua sumitur inferior, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut potentia ad actum. Si autem ponatur vnus eandem animam in re esse, a qua sumitur natura generis & speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. Dupliciter enim accipi possunt, vno modo, quantum ad ipsam naturam significatam, alio modo, quantum ad id a quo sumitur ratio talis naturae, Quantum ad ipsam naturam significatam, iterum dupliciter considerari possunt, ex doctrina sancti Thomae in Tracta. de Ente & Essentia. Vno modo, secundum quod animalis natura consideratur cum praecisione alterius perfectionis: Alio modo, secundum quod consideratur sine tali praecisione, sed ut implicite includens praecisiones specificas. Si itaque consideretur animalis natura, ut implicite continens perfectiones specificas, sic animal comparatur ad hominem, sicut genus, & sicut causa formalis, quia sic dicit hominis essentiam, quae est eius forma. Si autem consideretur cum praecisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed eius pars. est enim homo compositus ex sensitivo & intellectiuo, non est autem pars formalis, sed materialis, quia intellectiuum est actualius & perfectius sensitiuo. Similiter si considerentur, quantum ad id, a quo sumitur ratio vniuersae, sicut iterum animal non habet rationem formalem, sed materialis in comparatione ad hominem, quia sensitiuum a quo sumitur ratio animalis, est materiale, respectu intellectiuo, a quo sumitur ratio hominis.

Cap. 3.

Quae attribuuntur alicui eodem secundum diuersas formas, praedicantur de se inuicem per accidens. Album enim dicitur esse musicum per accidens: quia Socrati accidit albedo, & musica. si igitur anima intellectiva, & sensitiva, & nutritiva sunt diuersae virtutes aut formae in nobis: ea quae secundum has formas nobis conueniunt, de inuicem praedicantur per accidens: sed secundum animam intellectiuam dicimur homines, secundum sensitiuam animalia, secundum nutritiuam uiuentia: erit igitur haec praedicatio per accidens: Homo est animal: uel, Animal est uiuum. est autem per se talis praedicatio. nam homo secundum quod est homo, est animal: & animal secundum quod est animal, est uiuum. est igitur aliquid ab eodem principio, animal, homo, & uiuum. Si autem dicatur, quod etiam praedictis animabus diuersis existentibus, non sequitur praedictas praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad inuicem ordinem habent: hoc iterum remouetur.

Aduertendum tamen, quod non omne habens rationem formalem alterius comparatur ad ipsum, sicut formale ad materiale, sed tantum, quando comparatur ad ipsum, sicut una pars ad aliam partem. idem enim animam intellectiuam esse formam hominis, in quantum dat ei esse specificum, & hominis essentiam completam, non tamen homo comparatur ad animam intellectiuam sicut materia ad formam, sed sicut totum ad partem formalem. Sic ergo dicendum est, quod animal & omne superius, ut implicite continet specificas perfectiones comparatur ad suum inferius, sicut forma, in quantum significat naturam & essentiam inferioris quae per formam completur, & propter hoc a Philosopho & sancto Thoma ponuntur partes diffinitionis,

quae scilicet, in recto praedicantur de diffinito, in genere causae formalis, ut autem excludit alias perfectiones, & quantum ad id a quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferius, ut forma, sed ut pars materialis eius respectu alterius partis. Vnde ad dubium dicitur, quod id quod hic dicitur a S. Thoma, non contradicit illi, quae alibi ab ipso, & a Philosopho dicitur. Nam hic loquitur de animali, ut consideratur quantum ad id a quo sumitur ratio animalis. Sic enim cum in secundo modo per se (de quo sermonem facit) operatur ut forma a qua sumitur praedictum, comparatur ad formam a qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam, & sicut formale ad materiale: ideo si animal de homine praedicaretur in secundo modo per se, necesse esset, ut id a quo sumitur animal, compararetur ad id a quo sumitur homo, sicut formale ad materiale, quod est falsum, ideo ibi non est secundus modus praedictis. hoc autem non tollit, quin quantum ad naturam significatam, ut implicite perfectiones praedictum continet, ad hominem comparatur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma tota ad id, quod per tale formam constituitur.

nam ordo sensitiuus ad intellectiuum, & nutritiuus ad intellectiuum, est sicut ordo potentiae ad actum. nam intellectiuum sensitiuo, & sensitiuum nutritiuo posterius secundum generationem est. prius enim generatione fit animal, quam homo. si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se, qui accipitur secundum formam: sed secundum materiam, & subiectum: sicut dicitur superficies colorata. hoc autem est impossibile: quia isto modo dicendi per se, id quod est formale, praedicatur per se de subiecto: ut quum dicimus: superficies est alba: vel numerus est par. Et iterum hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in diffinitione praedicti, sicut numerus in diffinitione paris. ibi autem econtra ratio accidit. non enim homo per se praedicatur de animali, sed econuerso. & iterum non ponitur subiectum in diffinitione praedicti, sed econuerso. non igitur praedictae praedicationes

nam S. Thom. respondendo, Scotus in 4. Sen. d. 11. q. 3. ar. 2. dicit duo: Primum est, quod prima facie non uidetur haberi ex hac ratione, nisi quod praedictum acceptum a forma posteriora, non praedicatur per se de eo, quod sumitur a forma priora: & sic non habetur, nisi quod haec non est per se, Animal est homo, quod conceditur. Secundum est, si etiam dicatur per haec rationem concludi, nec etiam econuerso, esse propositionem per se, dicendo, Homo est animal, quod id quod praecise accipitur a forma posteriora, & quod praecise sumitur a forma priora, sic se habent, quod unum per se de alio non praedicatur: si autem unum sumitur a forma posteriora, sed non praecise, & aliud a forma priora, potest inter illa esse praedicatio per se, & ideo nec genus de differentia, nec differentia de genere per se praedicatur, quia unum sumitur a forma priora, & alterum a forma posteriora praecise, sed bene genus de specie per se praedicatur, quia est species importet differentiam ultimam tanquam principalem in sua ratione, non tamen praecise importat illud, sed cum hoc rationem generis tanquam de per se conceptus eius.

Sed quod neutrum horum tollat vim rationis, facile uideri potest ex ipsa rationis forma. Primum quidem constat, non esse ad propositum rationis, quia non deducit ratio S. Thomae ad hoc, quod ista non sit per se, Animal est homo, sed quod haec non est per se, Homo est animal, aut ista, Animal est uiuum, & arguit, quia si ista propositio, homo est animal, & animal est uiuum, esset per se, propter ordinem formarum subiecti & praedicti, non potest esse in primo modo per se, sed tantum in secundo, in quo attenditur naturalis sequela, & ordo formarum, sed nec in secundo modo potest esse per se, quia in illo modo, praedictum, quantum ad id a quo sumitur, est formale respectu subiecti, & subiectum ponitur in diffinitione praedicti, neutrum autem est, quum dicitur, homo est animal, aut animal est uiuum. non enim homo praedicatur de animali, quod deberet esse, si attenderet ordo formarum, ubi praedictum debet esse formale, sed animal de homine, quod est materiale respectu hominis: nec etiam homo ponitur in diffinitione animalis, sed econuerso.

D. 9.

econuerso, non ergo ratione ordinis formarum praedictae propositio dicitur per se. Et sic patet, primum dictum Scoti procedere ex malo intellectu rationis sancti Thomae. Secundum etiam nullius est momenti. Nam secundo modo perfectum praedicatur id quod est formale, quantum ad id, a quo ipsum praedictum ut sic, dicitur formaliter tale: & sic oportet ut actus & forma a qua formaliter praedictum dicitur tale, sit posterior forma a qua formaliter subiectum est tale: sicut in hac propositione per se. Superficiatum est coloratum. & in hac, igitur est calidus: caliditas a qua sumitur calidum, est posterior forma a qua sumitur igitur: & sic necesse est quod forma subiecti & praedicti se habeant, sicut quod antecedit, & quod sequitur, ut patet Prima parte. q. 76. ar. 3. si ibi est propositio per se propter ordinem formarum. Importare ergo formam posteriori praedictae, aut non praecise, nihil facit ad propositum, quum oportet semper praedictum in modo per se, qui est propter ordinem formarum, dicitur rem & actualiorem forma a qua subiectum dicitur formaliter tale, licet subiectum cum illa forma aliam formam priorem includat. quod cum non sit in hac propositione. Homo est animal. cum sensitiuum a quo sumitur animal, non sit formalis & actualius, sed materialis & potentialius intellectiuo a quo sumitur formaliter homo: sequitur necessario, quod in illa propositione non est modus praedicti, qui accidit propter ordinem formarum. Et sic nulla ex parte responsio Scoti infringit rationem sancti Thomae.

Secundo respondet. Sequitur quod homo non erit unum ens, sed plura: quia unum ens dicitur ab una forma, sicut enim a forma unaquaque res habet esse, ita & unitatem, cum unum consequatur ad ens. si dicatur quod ad unitatem hominis sufficit ordo formarum, hoc non ualeat, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Ad hanc rationem Scoti, ubi supra, dupliciter respondet. Primum, negat unum esse, unam tantum formam requirere. Sicut enim ens diuiditur in simplex, & compositum, ita & esse: & ideo sicut totum ens ex multis formis includit illas entitates parciales, ita esse totius compositi quod est unum, includit multa esse partialia multarum partium: uel formarum: & sic non oportet unum esse compositum, esse ab una tantum forma. Secundo respondet. Si fiat, inquit, vis in uerbo, concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, quae est ultima adueniens omnibus praecedentibus: & hoc modo totum compositum diuiditur in duas partes essentielles, scilicet, in actum proprium, qui est ultima forma, quae est illud quod est, & propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Sed prima harum responsionum procedit ex malo intellectu rationis sancti Thomae: Dicitur enim primum, quod quum

dicuntur per se, ratione dicti ordinis. 2. Praeterea, Ab eodem aliquid habet esse, & unitatem. unum enim consequitur ad ens. quum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habet unitatem. si igitur in homine ponantur plures animae sicut diuersae formae: homo non erit unum ens, sed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficit: quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

3. Item, Ad haec redibit praedictum inconueniens, ut scilicet ex anima intellectiva, & corpore non fiat. unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. omne enim quod alicui aduenit post esse completum, aduenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius. quilibet enim forma substantialis facit ens completum. in genere substantiae. facit enim ens actu, & hoc aliquid. quicquid igitur post primam formam substantialem aduenit ei, accidentaliter aduenit. cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, (uiuum enim substantialiter de homine praedicatur, & de animali) sequitur quod anima sensitiva adueniat accidentaliter, & similiter intellectiva: & sic neque animal, neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedictamento substantiae. 4. Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima, & corpore compositum, sed est anima utes corpore: aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt: siue de duabus earum: si de tribus, uel duabus. sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo, uel tria. est enim tres animae, uel saltem duae. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet, quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, & anima intellectiva utens corpore animato, & sensitivo, sit homo, sequitur adhuc inconuenientia, scilicet, quod homo non sit animal, sed utatur animali. nam per animam sensitiuam aliquid est animal: & quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. quae cum sint inconuenientia: impossibile est tres animas substantia differentes, esse in nobis, intellectiuam, sensitiuam, & nutritiuam.

dicuntur per se, ratione dicti ordinis. 2. Praeterea, Ab eodem aliquid habet esse, & unitatem. unum enim consequitur ad ens. quum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habet unitatem. si igitur in homine ponantur plures animae sicut diuersae formae: homo non erit unum ens, sed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficit: quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

3. Item, Ad haec redibit praedictum inconueniens, ut scilicet ex anima intellectiva, & corpore non fiat. unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. omne enim quod alicui aduenit post esse completum, aduenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam eius. quilibet enim forma substantialis facit ens completum. in genere substantiae. facit enim ens actu, & hoc aliquid. quicquid igitur post primam formam substantialem aduenit ei, accidentaliter aduenit. cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, (uiuum enim substantialiter de homine praedicatur, & de animali) sequitur quod anima sensitiva adueniat accidentaliter, & similiter intellectiva: & sic neque animal, neque homo simpliciter significabit unum, neque aliquod genus, neque species in praedictamento substantiae. 4. Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima, & corpore compositum, sed est anima utes corpore: aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, si tres sunt: siue de duabus earum: si de tribus, uel duabus. sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo, uel tria. est enim tres animae, uel saltem duae. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet, quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, & anima intellectiva utens corpore animato, & sensitivo, sit homo, sequitur adhuc inconuenientia, scilicet, quod homo non sit animal, sed utatur animali. nam per animam sensitiuam aliquid est animal: & quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. quae cum sint inconuenientia: impossibile est tres animas substantia differentes, esse in nobis, intellectiuam, sensitiuam, & nutritiuam.

strati praeter substantiam ei propriam, contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu, non potest fieri unum: ubi patet, quod loquitur de substantiis partialibus. Secundum, quia ponatur, quod in homine praeter animam intellectiuam sit forma corporeitatis constituens essentiam corporis, aut anima sensitiva constituens essentiam animalis: quae erit, utrum anima intellectiva adueniens illi essentiae, constituat essentiam corporis, uel animalis, an tantum constituat intellectiuam, aut rationale. Primum non potest esse, Tum, quia eadem numero essentia partialis a pluribus formis substantialibus fieri non potest, cum diuersae formae diuersas essentias constituant. Tum, quia quod est, non fit de nouo, ante autem aduentum animae intellectivae erat essentia corporis, aut animalis. Non potest etiam dici secundum, quia tunc corpus aut animal non esset genus hominis, sed eius pars: constaret enim homo ex animali & rationali, tanquam ex duabus partibus a se inuicem distinctis, & per consequens non possent de ipso essentialiter & in recto praedicari: pars enim non praedicatur essentialiter de suo toto.

Secunda etiam responsio contra omnem Philosophiam est, dum dicit propriam potentiam ex qua cum ultimo actu fit unum per se, esse quid compositum ex materia, & formis praecedentibus. Primum, quia Philosophus in loco praedictato, quare ex duabus substantiis pluribus in actu non sit unum, rationem assignans, inquit, quia actus separat, ubi dicit Commentator, & causa in hoc est, quia actus facit additum esse diuisum & duo: & ideo impossibile est, ut unum sit ex duobus in actu. ergo propria materia ex qua cum actu constituitur unum simpliciter, non potest esse aliquid secundum se existens in actu. Secundum, eadem ratione potest dici, quod ex subiecto & accidente fit unum simpliciter in actu, puta ex diaphano & lumine, quia diaphanum

phantum licet sit aliquid in actu, est tamen propria potentia respectu luminis,

TERCIO, Supponitur quod illæ plures formæ non simul introducuntur in materia, sed quod prius introducatur forma corporeitatis, à qua sumitur corpus, quod est genus. nullum enim agens simul in eadem materia plures formas inducit. tunc sic. In illo prior quæritur, utrum forma corporis det aliquid esse specifi- cum, aut non. Non potest dici secundum, quia etiam secundum ipsum Scotum in 2. Senten. dist. 12. q. 2. Quicquid determinat sibi genus formæ, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & sic non potest aliquid esse in genere corporis, quod sit in aliqua eius specie. Si primum, contra. Aut illa species est animatum, aut inanimatum: non secundum, quia tunc post aduentum animæ intellectiua esset verum dicere, quod homo est corpus inanimatum, si admittatur, corpus de homine prædicari, cum sit eius genus. hoc autem constat esse falsum, cum homo sit corpus animatum, si illa species est animata, siue uiuens, aut erit sensibile, aut insensibile, si insensibile tunc verum esset aliquando dicere, homo est insensibilis, si sensibile siue animal, aut erit rationale, aut irrationale. non enim (ur dictum est) inuenitur genus sine specie. si irrationale: ergo homo erit animal irrationale. si rationale, ergo ab eadem forma aliquid est corpus uiuens, animal, & rationale, siue homo: & per consequens, non oportet in homine ponere aliam formam distinctam a forma corporeitatis.

TERCIO principaliter, Anima intellectiua, & sensitiua aduenit accidentaliter. ergo neque homo neque animal simpliciter significabit unum, neque aliquid genus, neque species in Prædicamento substantiæ, sed secundum accidens tantum. probatur prima consequentia. Quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter. facta autem illa suppositione, aduenit dictæ animæ post esse completum, cum anima vegetatiua postquam aduenit sensitiua, & intellectiua, sit forma substantialis, forma autem substantialis facit ens completum in genere substantiæ, eod quod facit ens actu, & hoc aliquid, ergo &c.

Ad hanc rationem, sequendo principia Scoti, ubi supra, responderi potest, quod si per esse completum intelligatur omne esse substantiale, non oportet omnem formam aduenientem rei post esse completum, esse accidentalem. potest enim una forma substantialis aduenire alteri formæ, & tamen dare esse substantiale rei, tunc falsum est, omnem formam substantialem dare esse completum, sic enim sola ultima forma substantialis dat esse completum, aliæ autem præcedentes dant esse substantialem partialem, & includuntur in proprio potenciali compositi, quod per ultimam formam constituitur.

Sed, quod hæc responsio nulla sit, facile ostendi potest. Per esse enim completum intelligit S. Thomas essentiam rei, secundum quam aliquid est id quod est, ad quam sequitur esse substantiale, & sensus maioris propositionis est, Omne quod aduenit ali-

cui post essentiam eius completam, & consequenter etiam post esse substantiale eius, quo in rerum natura subsistit, aduenit ei accidentaliter. patet autem ipsam propositionem esse veram ex probatione quam adducit sanctus Thomas. Omne enim quod est extra essentiam rei, est illi accidentale, sed omne adueniens post essentiam completam est extra rei essentiam: non enim adueniret post essentiam, si esset de numero eorum quæ ingrediuntur essentiam. Probatur maior, quia omne quod est substantiale, ingreditur rei essentiam, aliqñ non esset rei substantiale. essentia enim completitur omnia principia substantialem, siue scilicet ad hunc sensum vera est alia propositio, quod omnis forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ. rationem adducit S. Thomas, quia facit ens actu, & hoc aliquid. Omne enim quod per se existit in natura, & est hoc aliquid, siue singulare demonstratum, habet essentiam substantialem completam, quia subsistere tanquam hoc aliquid, cõuenit tantum habentibus essentiam completam, non enim dicimus Sortem existere in natura, nisi postquam habet essentiam completam. sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se existens, & hoc aliquid secundum conditionem sui ipsius.

Adhuc, Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens: nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. sic enim ex materia & forma fit unum, nullo uinculo extraneo eos colligat. si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent adinuicem sicut materia & forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam, & principia actionum: oportet igitur si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem, uel animal, quod sit aliquid uniens. hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniat per animam: cuius signum est, quod decedente anima, corpus dissoluitur. Relinquitur igitur, quod oportet aliquid formalis esse, quod facit ex illis pluribus unum: & hoc magis erit anima, quam illa plura quæ per ipsum uniantur. si igitur hoc iterum est habens partes diuersas, & non est unum secundum se: oportet adhuc esse aliqd uniens, quum igitur non sit abire in infinitum, oportet deuenire ad aliquid quod sit secundum se unum. & hoc maxime est anima, oportet igitur in uno homine, uel animali unam tantum ani-

ma esse. Item, Si id quod est ex parte animæ in homine, est ex pluribus congregatum: oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ira singula ad singulas partes corporis: quod etiam a positione Platonis non discordat. ponebat enim animam rationalem in Cerebro, nutritiuam in Hepate, concupiscibilem in Corde. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primò quidem, quia aliqua pars est animæ, quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus (de quo supra ostensum est), quod non est actus alicuius partis corporis. Secundò, quia manifestum est, quod in eadem parte corporis apparent diuersarum partium animæ operationes: sicut patet in animalibus quæ decisa uiuunt: quia eadem pars habet motum, & sensum, & appetitum quo mouetur: & similiter eadē pars plantæ decisa nutritur, augetur, & germinat: ex quo apparet, quod diuersæ partes animæ in una, & eadem parte corporis sint. non igitur sunt diuersæ animæ in nobis, diuersis partibus corporis attributæ.

Amplius, Diuersæ uires, forma enim substantialis ex unione sui ad materiam facit aliquid compositum per ipsam constitutum existere absolute in natura. per hoc enim quod forma equi est unita materię, uerum est absolute & absq; alia additione dicere, quoniam equus est: & per hoc quod anima intellectiua materiam informat, homo est in natura, ergo &c. Et sic manifestum est, datam responsionem non infringere rationem S. Thomæ. Patet enim ex dictis, Omne quod aduenit alicui, ut forma realiter informans post esse substantiale, accidentaliter aduenire, quum omne tale oportet esse extra essentiam rei, eod quod tantum habens essentiam substantialem primò existat. Patet etiam, omnem formam substantialem dare esse completum, & ultimum rei secundum conditionem ipsius formæ. forma enim corporis facit essentiam corpoream, & esse corporeum, quod est ultimum esse substantiale essentię corporeæ, ut sic: & forma animalis facit essentiam, & esse animalis, ut sic. omne enim aliud esse, post illud adueniens, non est corporis aut animalis ut sic præcise, sed hominis, aut equi, aut alicuius alterius, per cuius formam constituitur tale esse.

Confirmatur hæc ratio S. Thomæ per rationem Commentatoris 1. Physic. Com. 63. Quum enim poneret Auic. formam corporeitatis ante aduentum aliarum formarum materiam informare, arguit contra ipsum Comment. quia tunc omnes subsequentes formæ, essent accidentia. Si enim ratio eius contra Auic. tenet, & hanc rationem sancti Thomæ efficacem esse, dicamus oportet.

Sed occurrit dubium circa ultimum consequens, quod deducit S. Thomas, quantum ad eam partem qua inquit, quoniam neque aliquid genus, neque species in Prædicamento substantiæ, significabit unum simpliciter. Hoc enim non uidetur sequi de genere, quod per unam formam constituitur, sicut hoc genus, quod

quod dico corpus, quod per formam, dumtaxat corporeitatis constituitur. Quum enim plures formas non dicat, non sequitur quod sit unum per accidens, licet de homine & animali hoc sequatur, in quibus secundum Platonem ponuntur plures animæ distinctæ. Responderi potest, quod non loquitur sanctus Thomas uniuersaliter de genere substantiæ, sed tantum de substantia animata, de qua in hoc capitulo est sermo, aut etiam de substantia corporea, sequitur enim quod nullum genus aut species substantiæ uiuentis, aut corporeæ sit unum simpliciter, quia omne tale genus aut species habebit formam aditæ formæ corporeitatis, aut animæ uergetiue, qua ratione, non in homine ponitur anima intellectiua distincta a sensitiua & uergetiua, eadem ratione in omnibus aliis uiuentibus, erit forma distincta a forma generis, quæ est anima uergetiua, & in omni substantia corporea erit forma distincta a forma corporeitatis.

Quartò, Si secundum opinionem Platonis, homo est anima uires corpore, aut intelligitur de anima intellectiua tantum, aut de animabus tribus, aut duabus. Si secundum, tunc homo non erit unum simpliciter, quia erit tres, aut duæ animæ. si primum, ita scilicet, quod anima sensitiua sit forma corporis, & anima intellectiua uires corpore sensitiuato, sequitur, quod homo non sit animal, sed utatur animali, & quod non sentiat, sed utatur se sentiente, hæc sunt inconuenientia, ergo &c.

Quintò, Oportet, si uniantur plures animæ ad faciendum aliquid unum, quod sit aliquid eas uniens, quum non se habeant plures animæ in homine sicut materia & forma, sed omnes ponantur ut actus quidam, & principia actionum: hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus uniat per animam, ergo erit aliquid formalis eis, & hoc erit magis anima quam illa plura, quæ per ipsum uniantur: & sic deinceps arguetur, quousque ad aliquid quod sit secundum se unum, deueniatur.

Aduerte, quod ideo oportet uniens illas animas, magis esse animam, quia uniens formaliter est perfectius, formalis, & uirtuosus rebus unitis. nihil autem est formalis anima inter formas materiales, cum anima sit perfectissima omnium formarum: & ideo non possent uniri plures animæ per aliquid, nisi illud magis haberet rationem animæ, utpote, magis existens actus corporis organici, &c.

Ad hanc rationem, forte secundum principia Scoti, loco præ allegato, respondebitur, quod non oportet ponere aliquid uniens dictas animas, quia licet non se habeant sicut materia, & forma, se habent tamen sicut proprius actus, & propria potentia, aut constitutum proprie potentia.

Sed contra hanc responsionem, sunt argumenta superius contra alias Scoti responsiones adducta, quibus ostensum est, non posse compositum ex materia & forma substantialis, esse propriam potentiam alterius formæ substantialis.

Sextò, Si quod se tenet ex parte animæ in homine, sit ex pluribus congregatum, utpote plures animas includens, oportet ut singula ad singulas partes corporis se habeant, sicut totum ad totum. unde Plato dicebat rationalem esse in Cerebro, nutritiuam in Hepate, concupiscibilem in Corde. sed hoc est falsum, Tum quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest, cum non sit actus alicuius corporis (ut superius est ostensum) Tum quia, in eadem parte corporis apparent diuersarum partium operationes, ut patet in partibus animalium quæ decisa uiuunt, in quibus est motus, sensus, & appetitus, & par-

tibus decisis plantarum, quæ nutriuntur, augetur, & germinant, ergo &c.

Circa probationes istas falsitatis consequentis, dubitatur, non enim uidentur probare intentum. Prima quidem procedit de potentia intellectiua, nos autem loquimur de anima intellectiua: licet enim uerum sit, potentiam in intellectu non esse actum alicuius corporis: conlat tamen ipsam animam intellectualem esse actum corporis. Secunda autem ostendit, plures potentias eiusdem animæ, puta potetiam motiuam, sensitiua, & appetitiua, quæ sunt uirtutes animæ sensitiuæ, in eadem parte animalis inueniri: & nutritiuam, augmentatiua, atque generatiua, quæ sunt uirtutes animæ uergetiua, in eadem parte plantæ. probandum autem erat, ipsas diuersas animas in eadē parte corporis inueniri. Ad primum horum dicitur, quod ratio illa non procedit solum de potentia intellectiua, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiua ut sic, non est actus corporis, sed tantum, in quantum uirtute continet sensitiua, & uergetiua, eod quod non uniat materia nisi propter uires sensitiuas, quibus ad intelligendum indiget: & ideo, si ponatur a sensitiua, & uergetiua distincta in homine, utpote habens tantum quod intellectiua est, nullus corporis est actus: & idcirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

Ad secundum potest responderi, quod ratio procedit, supposito, quod sicut propter diuersitatem operationum ponuntur istæ animæ distinctæ, ita oportet esse distinctas animas, moriuam, sensitiua, & appetitiua, quæ diuersarum operationum principia sunt, & eadem ratione nutritiuam, augmentatiua, & generatiua: & ideo, si diuersis animabus sunt diuersæ partes corporis attribuendæ, non poterunt etiam prædictæ in eadē parte corporis inueniri, quod quum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inueniri.

Septimò, arguitur a signo. Diuersæ operationes animæ se impediunt, quia dum una est intentæ, altera remittitur, ergo & operationes, & uires quæ sunt harum operationum principia, oportet in unum principium reducere. hoc autem principium non potest esse corpus, Tum quia, actui intelligendi non communicat corpus, scilicet, productiue, & instrumentaliter, licet communicat obiectiue: Tum, quia inueniuntur omnes istæ operationes in omnibus corporibus, ergo erit anima, ergo non sunt plures animæ in uno homine. Probatur prima consequentia, quia diuersæ uires, quæ non radicanur in eodem principio, non impediunt se inuicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus, ubi manifeste ponitur, in homine plures animas non esse. Rationes quæ sunt contra hanc conclusionem, & earum solutiones, uide apud Capreolum in 2. Senten. dist. 15. quæst. prima.

Super Cap. 59. Ostiam S. Thom. contra positiones Platonis disputauit, incipit contra errorem Auerroris differere. Circa quod tria facit. Primo ponit fundamenta positionis, Secundo, ipsam positionem declarat, Tertio, contra ipsam arguit. Quantum ad primum inquit, quod fuerunt & alij, alia adinventione uires in sustinendo, quod substantia intellectiua non possit corpori uniri ut forma: Quia

Verunt autem & alia adinventione uterēs in sustinendo, quod substantia intellectiua non possit uniri ut forma: Quia

quantum uirtute continet sensitiua, & uergetiua, eod quod non uniat materia nisi propter uires sensitiuas, quibus ad intelligendum indiget: & ideo, si ponatur a sensitiua, & uergetiua distincta in homine, utpote habens tantum quod intellectiua est, nullus corporis est actus: & idcirco non poterit sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

Ad secundum potest responderi, quod ratio procedit, supposito, quod sicut propter diuersitatem operationum ponuntur istæ animæ distinctæ, ita oportet esse distinctas animas, moriuam, sensitiua, & appetitiua, quæ diuersarum operationum principia sunt, & eadem ratione nutritiuam, augmentatiua, & generatiua: & ideo, si diuersis animabus sunt diuersæ partes corporis attribuendæ, non poterunt etiam prædictæ in eadē parte corporis inueniri, quod quum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inueniri.

Septimò, arguitur a signo. Diuersæ operationes animæ se impediunt, quia dum una est intentæ, altera remittitur, ergo & operationes, & uires quæ sunt harum operationum principia, oportet in unum principium reducere. hoc autem principium non potest esse corpus, Tum quia, actui intelligendi non communicat corpus, scilicet, productiue, & instrumentaliter, licet communicat obiectiue: Tum, quia inueniuntur omnes istæ operationes in omnibus corporibus, ergo erit anima, ergo non sunt plures animæ in uno homine. Probatur prima consequentia, quia diuersæ uires, quæ non radicanur in eodem principio, non impediunt se inuicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus, ubi manifeste ponitur, in homine plures animas non esse. Rationes quæ sunt contra hanc conclusionem, & earum solutiones, uide apud Capreolum in 2. Senten. dist. 15. quæst. prima.

Super Cap. 59. Ostiam S. Thom. contra positiones Platonis disputauit, incipit contra errorem Auerroris differere. Circa quod tria facit. Primo ponit fundamenta positionis, Secundo, ipsam positionem declarat, Tertio, contra ipsam arguit. Quantum ad primum inquit, quod fuerunt & alij, alia adinventione uires in sustinendo, quod substantia intellectiua non possit corpori uniri ut forma: Quia

D. 171.

Idē p. p. q. 76. art. 1.

& ideo utrobique similis est continuatio. Ex quo patet, respon- sionem neque ad mentem rationis datam esse, neque ad men- tem Com. Secundo, esto quod continuationem illam intendat Auer. quam respondendo ponit, sequitur qd homo nihil uniuersaliter ex illa unione cognoscat: cuius oppositum uniuersaliter experitur, & p con- sequens homo non intelligit, cum intel- ligere uniuersalium sit, probatur conseq. Continuat nobil- cum intellectu, qd idem comprehensum est ab intellectu & cogitatu: ab intel- lectu uniuersaliter, a cogitatu particulariter. sed intellectus nihil est hominis, imo est secundum esse ab ipso separatus. ergo per hoc qd intel- lectus id quod cogita- tuius cognoscit par- ticulariter, ipse uniuersaliter intelligat, sed tan- tum particulariter com- prehendat per suam uirtutem cogitati- uam: sicut per hoc qd deus uniuersaliter cognoscat, quod nos particulariter apprehendimus, no sequi- tur nos uniuersaliter intelligere.

† 2. de Aia. Tex. c. 4. & infra.

continuationis modus. 3 Adhuc, Omne cognoscens per uirtutem cognoscit uiam, coniungitur obiecto, & non econ- uerso: sicut & operans omne per uirtutem operatiuam coniungi- tur operato, homo autem est intelligens per intellectum, sicut per uirtutem cognoscitiuam. G non igitur per formam intelli- gibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis coniungitur.

4 Amplius, Id quo aliquid ope- ratum, oportet esse formam eius. nihil enim agit nisi secun- dum quod est actu. actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma eius: unde & Aristote- les probat animam esse formam, per hoc quod animal per ani- mam uiuit, & sentit: homo au- tem intelligit, & non nisi per in- tellectum. unde & Aristoteles inquirens de principio, quo in- telligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. oportet igitur intellectum possibilem for- maliter uniri nobis, & non solu- per suum obiectum.

5 Præterea, Intellectus in ac- tu, & intelligibilis in actu, sunt

primo aliquid operatum, sed cui conuenit ut sit quo aliquid ope- ratum, & non conuenit sibi per aliquid aliud ut sit tale: imò si alicui hoc conuenit, ut scilicet, sit quo aliquid operatum, conue- nit ei per ipsum, ad hunc sensum propositio est uerissima, quia primum principium, quo aliquid operatur, necesse est, ut actus operantem, cum ni- hil agat nisi secundum qd est in actu, habeat etiam uniuersaliter ueritatem de eo, quo aliquid operatur. Et per hoc excluditur obiectio qd posset fieri de diuina essentia unita in- tellectui beatorum, p ipsam enim intelle- ctus beatorum uidet diuinam essentiam, & sic per ipsam beatus ope- ratum, & tamen non informat intellectum secundum esse. Con- stat. n. quod non est id, quo quodam, neq; quo tanq; uirtute in- tellectus beatus uidet diuinam essentiam, sed ipsa anima sub- stantia est quo primo beatus uidet diuinam essentiam: intellectus autem est uirtus ipsa intellectus. Supponit. n. diuina essen- tia, ut supplet uicem speciei intelligibilis, & animam, & intel- lectum, per que ani- ma est capax diuine uisionis, & lumine glo- riae eleuans intelle- ctum. diuina autem essentia supplet uicem speciei intelligibilis. ex qua ipsa uisio spe- ciei sumit, ut sit talis rei intellectio. Nam cum species intelli- gibilis det esse quoddam immateriale & accidentale intellectui, & sit ei principium intelligendi, tanq; perfectio ipsam ad intelli- gendum, diuina essentia supplet uicem speciei, non quum ad pri- mum, sed quum ad secundum, ut ostenditur in ferius in 3. Libro.

ergo non conueniunt intellectus & cogitatu in comprehensio- ne eiusdem, ita quod intellectus sit principale agens sicut ars, & cogitatu quæ est in organo corporeo, sicut instrumentum.

Contra secundam responsionem arguit S. Tho. Prima. q. 76. & in Trac. de Unitate intellectus, nonnullis rationibus quæ ab alijs Thomistis sunt explanata, ideo non oportet nos in ea im- probanda ulterius immorari.

Tertio arguitur ad conclusionem. Homo est intelligens per intellectum sicut per uirtutem cognoscitiuam: ergo non p for- mam intelligibilem coniungitur intellectui, sed econuerso, per intellectum coniungitur intelligibili. ergo male dicitur, quod homo coniungitur intellectui ratione speciei intelligibilis sui date in phantasmata. Probatur consequentia, quia cognoscens per uirtutem cognoscitiuam coniungitur obiecto, & non econ- uerso, per obiectum coniungitur uirtuti cognoscitiuæ, sicut om- ne corpus per uirtutem operatiuam coniungitur operato.

Quarto. Homo intelligit, & non nisi per intellectum, ergo oportet ipsum uniri nobis formaliter, & non solum per suum obiectum. Probatur consequentia, quia id quo aliquid opera- tum, oportet esse formam eius: quod probatur, tum, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid nisi per formam, tum, quia Arist. per illud probat. 2. de Anima. tex. 24. animam esse formam.

Circa hanc propositionem, id quo aliquid operatur, est for- ma eius, dans scilicet esse illi: attendendum, qd habet ueritatem de eo, quo primo aliquid operatur, si ab operante sit distinctum, ut patet ex Philosopho, loco præallegato. Dicitur autem quo

unum: sicut sensus in actu, & sen- sibile in actu, non autem intelle- ctus in potentia, & intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia, & sensibile in potetia, species igitur rei, secundum qd est in phantasmatis, non est intelligibilis actu. non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phan- tasmatis abstracta: sicut nec species coloris est sensata in ac- tu secundum quod est in lapi- de, sed solum secundum quod est in pupilla. sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatis secundum positionem prædictam. non igitur continuatur nobiscum, se- cundum quod est unum cum intellectu possibili, ut forma eius, cui non potest esse mediū quo continuatur intellectus pos- sibilis nobiscum: quia secun- dum quod continuatur cum intellectu possibili, non con- tinuatur nobiscum, nec econ- uerso.

Patet autem, cum qui hanc positionem induxit, æquiuoca- tione deceptum fuisse. colores

ciem sumit, ut sit talis rei intellectio. Nam cum species intelli- gibilis det esse quoddam immateriale & accidentale intellectui, & sit ei principium intelligendi, tanq; perfectio ipsam ad intelli- gendum, diuina essentia supplet uicem speciei, non quum ad pri- mum, sed quum ad secundum, ut ostenditur in ferius in 3. Libro. Circa illam propositionem, Homo intelligit, & non nisi per intellectum: attende, quod per dictionem illam exclusiuam, no excluditur species intelligibilis, sed excluditur alia uirtus, siue aliud quo primo homo intelligit: nullo enim alio, tanquam prima uirtute intelligendi homo intelligit quam intellectu, non faciendo distinctionem pro nunc, inter intellectum & ani- mam intellectiuam.

Ad hanc rationem ab Auerroistis respondetur, negando ei fundamentum, scilicet id, quo aliquid operatur, est forma eius: si intelligatur de forma dante esse, non enim oportet, quo aliqd operatur, dare esse operanti, sed sufficit ut sit operans intrinse- cum. & cu probatur, quia oportet ut agens sit in actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud, nisi uniatum sibi secun- dum esse: respondetur, quod compositum esse in actu per aliqd potest esse, aut quia esse unius partis recipiatur in alia, sicut esse forme recipitur in materia: aut quia id, quod alteri uniatum, sit agens actu in se, modo non oportet ut id, quod operatur per ali- quid, sit in actu per ipsum, primo modo, sed sufficit, ut sit p ip- sum in actu, altero illorum modorum. Contra hanc rationem arguitur, ut arguebamus in Questionibus nostris de Anima. Primum, quia apud Philosophos nunq; reperitur, ideo unum dici per aliquid fieri actu, quia illud existens per se actu, uniatum sibi ad operandum: cum enim esse actu, opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potetia ad formam, quia ipsa forma nata est sibi unio, alio modo, quam p esse, sed quia natum est per ipsam formam habere esse. (per hoc enim cognoscitur differentia materie a forma, & naturam eius esse puram potetiam, quia uidelicet, nata est a forma actuari secun- dum esse ita & aliquid esse actu per formam, erit non tñ unum sibi formam per se actu existentem, sed per ipsam habere esse.

Secundo, quia ratio Aristotelis ad probandum, animam esse formam dante esse corpori, erit uana, & uniuersaliter de nul- la forma ex operationibus probari poterit, quod det esse opera- ti. Poterit enim dici, quoniam id quo primo mouetur, senti- mus &c. non est forma dans esse operanti, sed qd ipsa in se actu existens uniatum cor- pori ut motor: & sic non oportet animam corpus informare. Confirmatur, quia tunc secundum hæc responsionem, cum plures trahunt na- tum, poterit dici, qd vnus est actu p aliu, & quod operatur, in quantum est in actu p illum: quod ab om- ni Philosophia est alienum. QUINTO. Spe- cies intelligibilis, se- cundum quod est in phantasmatis, no est intelligibilis actu, sicut nec species co- loris est sensata in actu, secundum quod est in lapide, & per consequens, non est unum cum intelle- ctu possibili: quia in- telligibile in actu, est unum cum intel- lectu in actu, non au- tem intelligibile in potentia cum intel- lectu in potentia. ergo non continuatur nobiscum, secundum qd est in intellectu possibili. ergo non potest esse medium, quo continuatur no- biscum intellectus possibilis. Probatur prima consequentia, quia secundum posi- tionem prædictam, sic solum continua- tur nobiscum species intelligibilis, secundum qd est in phan- tasmatis. Secunda quoque conseq. probatur, quia sic talis spe- cies, secundum qd continuatur cum intellectu possibili, non con- tinuatur nobiscum, nec econuerso. Subiungit autem S. Thom. apud hanc uisum positionem per æquiuocationem deceptum esse, quia cum dupliciter dicatur actu intelligibile, aut, scilicet, quia potest mouere intellectum possibilem, aut quia est intellectum in actu, tanquam factum unum cum intellectu possibili in actu, si- cut dicitur visibile actu, aut quia potest mouere visum, sicut co- lores præsentem lumine, aut quia est actu sensatum, secundum qd est unum cum visu in actu, sicut species visibilis, non distinguit hæc positio unum modum ab alio, sed existimatur in ipso phan- tasmate esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus ægentis possunt phantasmata mouere intellectum: & ideo, cum intellectum in actu sit unum intellectui, existimauit per tale- lem formam fieri copulationem inter intellectum & hominem, E tanquam per medium quoddam, & vinculum uniens. Attendendum hoc loco, quod dicitur, forma intellecta in actu, aut sensata in actu, quando uniatum actu intellectui aut sensui, & illi suum obiectum repræsentat, aut actu perfectio, aut habitu- liter. hoc autem est, quando est actualiter forma intellectus aut sensus. nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est unum cum intellectu, aut sensu, nec illi suum obiectum repræsentat. & ideo uidetur hic S. Thom. nullam ponere differentiam inter formam, secundum qd est intellecta, aut sensata in actu, & ipsam, ut est unum cum intellectu, aut sensu. Hæc quo patet, qd aliud est dicere (si proprie loquamur) formam esse actu intelligibilem, aut sensibilem, & ipsam esse actu intellectam, aut sensatam. dicitur enim esse actu intelligibilem, aut sensibilem, quando habet esse, secundum qd potest intellectum aut sensum mouere, causan- do in ipso formam intellectam aut sensatam in actu: & sic colo- res extra-existent, præsentem lumine, dicuntur actu visibiles,

D. 19.

D. 79.

3. de anima q. 5.

quia secundum esse quod habent extra, afflicte lumine, possunt mouere sensum: res autem materiales secundum esse natu- rale non sunt actu intelligibiles: quia secundum illud non possunt mouere intellectum, sed secundum quod per phantasma sunt in phantasia, præsentem lumine intellectus agentis, sunt actu in- telligibiles, quia per lumen intellectus agentis possunt mouere intellectum possibilem. Dicitur autem intellecta actu, aut sensata, quia est actualiter uniatum intel- lectui, aut sensui, & illi actualiter obiectum, aut perfectio, aut habitualiter, ut accidit intellectui.

7 Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicuius rei, no largitur alicui speciei: quia ope- ratio est actus secundus: forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus: unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem prædictam consequitur hominis operationem. sit enim median- te phantasia, qua secundum Phi- losophum est motus factus a sen- su secundum actum. ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc, quod est intel- lectum habens.

8 Amplius. Si homo speciem fortitur per hoc, quod est ratio- nalis, & intellectum habens: quicumque est in specie huma- na, est rationalis, & intellectum habens: sed puer, etiam ante- quam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, que sunt intelligibilia actu: non est igitur homo intellectum ha- bens, per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili: cuius subiectum est phan- tasma.

Contra hanc res- ponsionem arguitur, ex doctrina S. Thomæ in Tractatu de Unitate intellectus, quia non poterit saluari aliquo pacto ex hoc unione modo id, quod intendit probator. Vile enim ostendere, qd non obstat separatione intellectus, secundum esse, potest homini attribui, quod intelligat propter continua- tionem intellectus cum phantasmate. hoc autem nullam habet apparentiam, posito illo modo unione. non enim propter eam continuationem quam habet speculum cum homine, sequitur ut homo habeat speculi actionem, quæ est repræsentare. ergo ad hoc, ut aliquid apparentie habeat sua positio, oportet ut intel- ligamus eam unione intellectus cum phantasmate per speciem, sic, qd species sit actu in intellectu, & sit etiam in phantasmate: quæ- uis sit etiam ipsa pō ueritatem non contineat, ut est ostensum.

Sexto. In homine est altior operatio uirtutis, qd in alijs, que est intelligere. ergo homo habet altiore speciem uirtutis, qd sit uirtus animalis. ergo habet altiore animam qua uiuit, qd sit anima sensibilis, ergo intellus est anima hominis, & per consequens eius forma, antecedens patet ex concesso ab omnibus. Consequentia uero prima probatur, quia ubi inuenitur altior operatio uiuentis, ubi inuenitur altior species uirtutis correspondens illi actioni, ut patet comparando animalia ad plantas. Secunda quoque probatur, quia uita est per animam. uita autem patet, quia nulla anima est altior sensibili, quam intellectus, i. quam anima intellectiua.

Aduerte, quod contra hanc rationem inlari non potest di- cendo, qd intelligere apud S. Tho. non est ab anima actiue, sed tantum passiuæ, ab obiecto autem actiue, ut falsis asserere ut sibi Scotus 4. Sent. dist. 43. q. 2. Non enim apud S. Th. intellus mo- re passiuæ concurrat ad intellectionem, sed etiam aliquo modo actiue, in quantum ipsam elicit intellectionem, licet hoc non possit, nisi recipiendo speciem ab obiecto, quod est quoddam pa- ti. Sed de hoc satis in superioribus est dictum.

Quantum ad secundam uiam, arguitur primo ex hac septima ratione sic. Sequitur enim, qd homo non differt a brutis per hoc, Thom. cont. Gent. X quod

2. de Aia. Tex. c. 160. 161.

per quem a brutis differamus; non solum secundum intelle-
ctum passivum, maior probatur, quia voluntas non potest esse
actus alicuius corporis, nec consequi aliquam potentiam, quae
sit actus alicuius partis corporis, quod constat: Tū, quia potest
se extendere ad universalia omnium formarum sensibilibus,
omniumque in-
telligimus, possumus
habere voluntatem,
saltem ea cognoscen-
di, & etiam ad uni-
versale eius a quo fer-
tur, sicut cum odi-
mus in universali la-
tronum genus, ut di-
cit Arist. in sua Rhe-
torica: omnium autem
pars animi est actus
alicuius corporis, p-
ter solum intellectum
proprie dictum, tū,
quod dicitur 3. de Ani-
ma, quod voluntas in
ratione est, irascibili-
s autem & concu-
piscibilis in parte se-
nsitiva. unde & actus
voluntatis est cum
electione, non autem
cum passione: mi-
nor quoque proba-
tur: quia aliter non
esset homo dominus
suarum operationis,
quia ageretur volun-
tate cuiusdam sub-
stantiae separatae, quae
est destructiva toti-
us moralis. Philo-
sophiae, & Politicae
conversationis.

Circa illam pro-
positionem, Omnis
qui intelligimus, pos-
sumus habere volun-
tatem, saltem ea co-
gnoscendi, attenden-
dum quod addit Sanctus
Thom. saltem ea co-
gnoscendi, quia cum
voluntas non sequatur
intellectum specu-
lativum, sed pra-
cticum, ut dicitur 3.
de Anima: postea ali-
quis dicere, multa
nobis intelligi, quae
voluntas non fertur,
scilicet ea quae sunt omnino speculabilia. Sed hoc admissio, ne-
gari non potest, quin circa ea quae operatur intellectus produci
non possit, possit alicuius actus esse, qui sub ratione boni, aut con-
venientis apprehendatur, & per consequens ad intellectum practi-
cum pertineat, sicut est considerare, & intelligere licet in trian-
gulum habere tres angulos, non habeat in se rationem appetibilis,
aut fugibilis cognitio in eius potest habere rationem boni & con-
venientis: & sic, licet voluntas non appetat triangulum habere
tres angulos, potest tamen huius cognitionem appetere sibi sub
ratione boni & appetibilis ab intellectu proponitur, & per con-
sequens voluntatem habere possumus omniumque intelligi-
mus, ea appetendo, saltem quantum ad eorum cognitionem.

Q U A E R I T O. Puer est intelligens in potentia, ergo in ipso
est aliqua potentia qua est potens intelligere, ergo puer est co-
iunctus intellectus possibilis antequam intelligat, ergo non est
continuatio intellectus possibilis, cum homine per formam in-
tellectuam actus, sed inest homini a principio tanquam aliquid sui.
Probatur prima consequentia, quia sicut nihil potest agere, nisi
per potentiam actus existentem in ipso, ita nihil potens est
pati, nisi per potentiam passivam quae est in ipso, ut patet de co-
nibus, secundum eam probatur, quia intellectus possibilis est
illa potentia, qua homo potest intelligere, & pati ab intelligibili.
Ad hanc rationem respondet Averroes de Anima, quod puer di-
citur in potentia intelligere dupliciter, scilicet quia phantasmata quae
sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia, & quia intellectus po-

test continuari cum ipso, non autem, quia sit cum eo vnitus, Co-
tra primam partem huius responsionis arguit S. Tho. Primo,
quia phantasmata posse in pura esse intellecta in actu, est posse
agere, ergo non dicitur puer posse intelligere, eo quod phantasma-
ta in eo possint esse intellecta in actu, probatur antecedens, quia

phantasmata movet
intellectum possibi-
lem, consequentia
etiam probatur, quia
posse intelligere, est
posse pati, ex quo autem
quod convenit alicui,
quod possit agere, non
convenit quod pati
possit.

Ad evidentiam
antecedentis consi-
derandum, quod spes
intellecta in actu co-
iuncta intellectui pos-
sibili, non sic dicitur
esse in potentia in pha-
ntasmate, quasi phan-
tasma sit potentia re-
ceptiva illius, ut sic
dicitur esse in ipso,
tanquam in potentia pas-
siva, sed quia phan-
tasma potest illam cum
intellectu agente in
intellectum, possi-
bilis enim causae, com-
paratur, non phantasma
ad intellectum
possibilem, ut obie-
ctum ad potentiam,
ut dicit S. Tho. in se-
cundo, obiectum autem
intellectus est eius
morum, cum intel-
lectus sit potentia
passiva: unde in pre-
cedenti cap. dixit S.
Tho. quod phantasma
per lumen intel-
lectus agentis sunt
actu intelligibilia,
ut possint movere
intellectum possibilem.
Ideo bene dicitur hic in
antecedente, quod pha-
ntasmata posse esse in
intellectu in actu, per-
tinet ad posse agere,
non ad dicitur posse
esse intellecta in
actu, quasi ipsa pha-
ntasma idem numero possit a materialibus conditionibus denu-
dari, & intellectum possibilem informare, sed quia potest causare
formam in intellectu, possibilem a materialibus conditionibus de-
nudatam, per quam intellectus est actu potens intelligere.

Circa illam propositionem, Posse intelligere, est posse pati:
advertendum, quod illud intelligitur de posse intelligere primo &
essentiale, scilicet quod non habens formam intelligibilem actu, dicit
posse intelligere propter potentiam talem in intellectuam in ipso
existentem, non autem de posse intelligere accidentale, secun-
dum quod existens in habitu dicitur posse operari. Cum enim in-
tellectus possibilis non possit intelligere, nisi informetur spe-
cie intelligibili, quando est absque tali specie, potest illam ab
obieto & phantasmate recipere, & sic posse intelligere est posse
pati, quia est posse recipere speciem ab intelligibili, ex qua po-
test postmodum actum intellectus producere per modum
principij actus. unde considerato simpliciter intellectu, denu-
dato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pa-
ri & recipere, considerato autem ipso, ut iam specie informato,
ipsum posse intelligere, non est ipsum posse pati, sed ipsum posse
operari, quod est aliquo modo agere, si autem dicitur alicuius, quod
posse intelligere, etiam considerato intellectu, ut specie informa-
to, est posse pati, quia in intelligere est operatio, immanens, quae
recipitur in operante, & sic posse intelligere est posse recipere
in electione dicitur, quod dicitur intellectu sit operatio, quae
in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia, sicut &

Lib. 2. c. 4.

Tex. 66. 41.

specie intellectuali, sed tantum in ipsa potentia intellectiva: unde
non sequitur, quod intellectum informatum specie, ut sic, posse in-
telligere, sit posse recipere, & posse pati, sed tantum intellectum
secundum se consideratum & nudum. Secundo, posse intelligere
re consequitur speciem humanam, cum intelligere sit operatio

conjunctus intellectus possibi-
lis antequam actu intelligat: non
est igitur continuatio in tele-
ctus possibilis, cum homine per
formam intellectam in actu, sed
ipse intellectus possibilis inest
homini a principio, sicut ali-
quid eius.

Huius autem rationi respon-
det Averroes praedictus. dicit. n.
tunc dicitur potentia in-
telligere, duplici ratione. Vno
modo, quia phantasmata quae
sunt in ipso, sunt intelligibilia in
potentia. Alio modo, quia intel-
lectus possibilis est potens con-
tinuari cum ipso, & non quia in-
tellectus sit iam vnitus ei.

Ostendendum est autem, quod
vterque modus sit insufficientis.
Alia enim potentia est, qua agens
potest agere, & alia potentia,
qua patiens potest pati: & ex op-
posito dividuntur. Ex eo igitur,
quod convenit alicui, quod pos-
sit agere, non competit ei, quod
possit pati. posse autem intelli-
gere, est posse pati: cum intelli-
gere quoddam pati sit, secundum
Philosophum. non igitur dicitur
puer potens intelligere ex eo,
quod phantasmata in eo pos-
sunt esse intellecta in actu, cum
hoc pertineat ad posse agere:
phantasmata enim movent intel-
lectum possibilem.

2. Adhuc. Potentia consequens
speciem alicuius, non compe-
tit ei, secundum id quod spe-
ciem non largitur. posse autem
declaturur antecedens ex duplici modo,
quo dicitur aliquis potens operari.

S E X T O. Principaliter arguitur contra aliud dictum in pri-
ma responsione, quod cogitativa est sibi habitus scientiarum ac-
quirere. Considerare intelligendo, qui est actus scientiae, non
est intellectus passivus, sed possibilis, ergo habitus scientiae non
est in intellectu passivo, sed possibilis: ergo intellectus possibilis
est in nobis, non secundum esse separatum, probatur antecedens,
quia ad hoc ut potentia aliqua intelligat, oportet ut non sit actus
corporis alicuius. probatur etiam prima consequentia, quia eiusdem
est habitus, & operatio secundum habitum, cum habitus sit, quo
quis operatur, cum voluerit. probatur & ultima consequentia, quia
scientia est in nobis, secundum quam dicitur scientes.

S E P T I M O. Rei scire in quantum est scita, non assimilatur
scitis, nisi secundum species viles, cum scientia sit de huiusmodi, de
universaliibus, ergo scientia non est in intellectu passivo, sed so-
lum in intellectu possibili, ergo & probatur consequentia, quia
intellectus passivus est potentia & c. probatur organo. in tali autem po-
tentia non possunt esse species universales. Quomodo species
intelligibiles sunt universales, satis superius est ostensum.

O C T A V O. Intellectus in habitu est effectus in agere, ut
ipse Averroes dicitur, ergo in habitu est effectus in agere, ut
sic, est in intellectu passivo, non in intellectu passivo. probatur consequentia,
quia effectus intellectus agentis sunt in intelligibilia in actu, quod
receptivum est intellectus possibilis, ad quem (secundum

Arist. 3. de Anima) comparatur agens sicut ars ad materiam. Tex. 66. 17
No. No. Perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis
operatione, cum dependat a phantasmata, quae movent in-
tellectum, ergo non est substantia hominis superior, ergo est ali-
quid hominis, ut actus & forma eius. Probatur prima consequentia,
quia impossibile est, quod perfectio superioris substantiae de-
pendeat ab inferiori.

Pro secunda conse-
quentia adverte, quod
tenet secundum positionem
Averrois, quod perfectio
intellectus non est
se hominis formam,
quia est substantia
homine superior, i.
Sed ad hanc ratio-
nem potest respon-
deri. Primo, quod funda-
mentum eius est fal-
sum, homo enim, & qua-
tum ad sensum, &
quantum ad intelle-
ctum perficitur a re-
bus inanimatis, & qui-
bus species cognosci-
biles accipit, & tamen
inanimata sunt infe-
riora homine secun-
dum substantiam, &
sic non est impossi-
bile perfectionem su-
perioris substantiae
ab inferiori depen-
dere. Secundo. Ad-
missio illo fundamē-
to, dici potest, quod
habet veritatem de de-
pendentia substan-
tiae superioris ab in-
feriori, tanquam a
principij agente,
non autem tanquam
ab instrumento. Non
enim inveniunt sub-
stantiam superiorem
ab inferiori instru-
mentaliter perfici.

Ad primam hanc
dicitur, quod fundamē-
tum rationis est ve-
rum, si tamen intelli-
gatur. Per substan-
tiam, non superiorem
non intelligit S. Tho.
substantiam quomodo
docet, superioris, sed quae est superioris ordinis. Nūquam
substantia superioris ordinis a substantia inferioris ordinis per-
ficiatur, oportet enim agens, & patiens in eundem ordinem conve-
nire, aut quod agens sit superioris ordinis. videmus enim quod corpora
corruptibilia non possunt agere in corpora incorruptibilia, ea
perficiendo, neque substantiae materiales in immateriales, sed be-
ne e converso. Unde in substantia non est ad propositum, licet enim
inanimata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eun-
dem ordinem cum homine, tam enim homo, qui a rebus inanimatis
perficitur, quae res inanimatae, pertinent ad ordinem rerum ma-
terialium, inter quas homo supremum locum tenet, ex quo ha-
betur, quod si intellectum ponat Averroes ab homine abstractum, tan-
quam substantiam superioris ordinis, non potest perfici ab ho-
mine, qui est inferioris ordinis secundum ipsam, ut potest, per co-
gruam quae est virtus materialis in propria specie constitutus.

Ad secundam dicitur, quod nec etiam instrumentaliter potest
substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Vt in intellectu
huius inquit S. Tho. illud non potest fieri per aliquod instru-
mentum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non po-
test: alioquin non oporteret determinatorum effectuum esse
determinata instrumenta, res autem inferioris ordinis, non po-
tunt sua actione attingere res superioris ordinis, ergo & unde &
intelligentia non virtus corporibus corruptibilibus ad immu-
tationem corporum incorruptibilium, neque corporibus ad
immutandum, & perficiendum aliam intelligentiam.

3. Similiter autem neque potest
dici puer posse intelligere, quia
intellectus possibilis potest con-
tinuari cum ipso. sic enim ali-
quis dicitur potens agere vel
pati, per potentiam actus vel
passivam, sicut dicitur albus
per albedinem: non autem ali-
quid sit ei coniuncta: ergo nec
que dicitur aliquis potens age-
re vel pati, antequam po-
tentia activa vel passiva ei adsit. non
ergo de puero potest dici, quod
est potens intelligere, ante-
quam intellectus possibilis, qui
est potentia intelligendi, sit ei
continuat.

4. Praeterea. Aliter dicitur ali-
quis potens operari, antequam
habeat naturam qua operetur,
& aliter, postquam iam habeat na-
turam, sed impeditur per accidens
ab operando: sicut aliter dicitur
corpus potens ferri sursum, an-
tequam sit leue: & aliter post-
quam iam est generatum leue, sed
impeditur in suo motu. Puer autem
est in potentia intelligens, non
quasi nodum habens naturam in-
telligendi, sed habens impedi-

5. Item. Sicut nihil est potens
agere, nisi per potentiam acti-
vam in ipso existentem, ita nihil
potens est pati, nisi per poten-
tiam passivam quae est in ipso.
compossibile enim est potens combu-
ri, non solum quia est aliquid po-
tens comburere ipsum, sed etiam,
quia in se habet potentiam ut co-
buratur. Intelligere autem quod-
dam pati est, ut dicitur in 3. de
Anima. cum igitur puer sit intel-
ligens potentia, & si non actu in-
telligat: oportet quod sit in eo ali-
qua potentia, qua sit potens in-
telligere. haec autem potentia
est intellectus possibilis. oportet
igitur, quod puer iam sit

6. Item. Sicut nihil est potens
agere, nisi per potentiam acti-
vam in ipso existentem, ita nihil
potens est pati, nisi per poten-
tiam passivam quae est in ipso.
compossibile enim est potens combu-
ri, non solum quia est aliquid po-
tens comburere ipsum, sed etiam,
quia in se habet potentiam ut co-
buratur. Intelligere autem quod-
dam pati est, ut dicitur in 3. de
Anima. cum igitur puer sit intel-
ligens potentia, & si non actu in-
telligat: oportet quod sit in eo ali-
qua potentia, qua sit potens in-
telligere. haec autem potentia
est intellectus possibilis. oportet
igitur, quod puer iam sit

Tex. 66. 17

Tex. 66. 17

de Anima
Tex. 66. 17

Tex. 66. 17

DECTMO. Operatio intellectus possibilis indiget corpore...

Tex. 20.

quia ut dicitur in 3. de Anima, tunc intellectus intelligere potest...

Ad hanc rationem instari potest, quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus celestibus cessante...

7 Adhuc. Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. rei autem scitae, in quantum est scita...

operatio vnius non est alterius, tanquam proxime agentis dicuntur...

Tex. 34.

VNDCEIMO. Operatio intellectus possibilis completur per organa corpora...

attributa ea, sine quibus illa operatio compleri non potest.

se, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili...

8 Amplius. Intellectus in habitu (vt aduersarius constituitur) est effectus intellectus agentis...

9 Prat. Impossibile est, quod perfectio superioris substantie dependeat ab inferiori...

10 Adhuc. Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes...

aliji intelligibilibus nisi ex speciebus a phantasmatis abstractis...

Circa hanc propositionem. Nulla est potentia passiva in natura, cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis...

Ad huius evidenciam considerandum, quod quamuis naturale, multis modis accipi potest...

Tex. 21.

Tex. 22.

Tex. 23.

Tex. 24.

Tex. 25.

Tex. 26.

Tex. 27.

Tex. 28.

Tex. 29.

Tex. 30.

Tex. 31.

Tex. 32.

Tex. 33.

Tex. 34.

Tex. 35.

Tex. 36.

Tex. 37.

Tex. 38.

Tex. 39.

Tex. 40.

Tex. 41.

Tex. 42.

Tex. 43.

Tex. 44.

Tex. 45.

Tex. 46.

Tex. 47.

Tex. 48.

Tex. 49.

Tex. 50.

atural' sine actiua, sine passiva determinat sibi obiectum...

Tex. 51.

port. dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quod anima potest agere per seipsam...

Tex. 52.

11 Amplius. Cuiusque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea...

Tex. 53.

Ad primam itaque obiectum dicitur, quod quomodo anima intellectiva est forma naturalis...

Tex. 54.

12 Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelligit substantias...

Tex. 55.

Si autem dicatur, quod substantias separatas, non adest cognitio sensibilibus...

Tex. 56.

lectu alterius substantie separatae, nec vna substantia separata intelligit per speciem...

Tex. 57.

Ad secundam dicitur, quod materia non est in potentia naturali, ad eandem numero formam...

Tex. 58.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 59.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 60.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 61.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 62.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 63.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 64.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 65.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 66.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 67.

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Tex. 68.

atio formae in subiecto, apto recipere formam tanquam naturalem...

sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit...

13 Adhuc. In omni genere, tantum se extendit potentia passiva, quantum potentia activa illius generis...

14 Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilibus...

Si autem dicatur, quod substantias separatas, non adest cognitio sensibilibus...

lectu alterius substantie separatae, nec vna substantia separata intelligit per speciem...

Ad secundam dicitur, quod materia non est in potentia naturali, ad eandem numero formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

Ad probationem dicitur primo, quod ad hoc, ut materia sit in potentia naturali ad formam...

ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere ex hoc, quod intellectui per modum formae intelligibilis vniuntur: & ideo sicut videntur diuinam essentiam videntur omnia creata, tanquam per ipsam essentiam, in qua intelligibiliter sunt repraesentata, ita intellectus videns substantiam separata essentia- liter, vt in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiae separatae videntur res sensibiles, per ipsam essentiam repraesentatas, & sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilibus: sicut videntur diuinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum, quae sibi per diuinam essentiam repraesentantur. Si etiam ponatur intellectum, non intelligere substantias separatas per hoc, quod ipse vniatur intellectui, sed per species, adhuc sequitur propositum, quia quomodocumque intellectus ipsas cognoscit, si quiddam ratione & perfecte eas cognoscit, videbitur species in ipsis existentes, quibus repraesentantur sensibilia, tanquam eius proprietates, aut tanquam haberes eum essentia substantia separatae identitate, & sic cognoscet res sensibiles in substantiis separatis. Ex quibus patet, consequentiam Sancti Thomae optimam esse, non quia speciebus existentibus in substantia separata, oportet esse species in intellectu materiale, sed quia per species existentes in substantia separata cognitas, res materiales intelligit. Quum autem contra hoc insatur, quia vna substantia separata non intelligit per species alterius substantiae separatae, dicitur, quod vtiue vna intelligentia, non intelligit per species in alia intelligentia existentes, tanquam per principium elicitionis operationis, sed bene potest intelligere per illas, tanquam per rem cognitam in qua alia videntur, sicut dicimus beatos per essentiam diuinam ab eis visam, videre creaturas. Si autem quaeratur, quid erit principium elicitionis huiusmodi cognitionis per modum species intelligibilis: respondetur, quod ei quod videtur in alio, non oportet assignare propriam, & adaequatam speciem, quae sit principium cognitionis eius, sed sufficit species eius, in quo ipsum videtur. per speciem enim speculati videntur omnia quae in speculo videntur, & per diuinam essentiam vitam intellectui videntur omnia, quae in diuina essentia cognoscuntur. sic etiam dicimus, quod per formam qua intellectus materialis sine possibili, videt substantiam separata, siue sit ipsa met substantia separata, siue species eius, videbitur etiam sensibilia, quae in ipsa repraesentantur.

Tex. cō. 5.

2. Meraph. tex. cō. 1.

aliam a sensibus acceptam, quarum altera superfluet. 15. Praeterea. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, vt dicitur in 3. de Anima. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, & nos intelligimus eas: quod patet esse falsum. habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuae ad solem, vt Aristoteles dicit. His autem responderetur, secundum positionem praedictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, & est in potentia ad eas, sicut diaphanum ad lucem. secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas aphantasmaticas abstractas: vnde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

Sed hoc stare non potest, intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos continua- ri nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmaticis abstractis: prius igitur est considerare intellectum, vt in potentia ad huiusmodi species, quam vt continuetur nobis. non igitur per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species. 2. Praeterea. Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species, non esset ei secundum

se conueniens, sed per aliud: per ea autem quae non conueniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc, quod in potentia est ad praedictas species, vt diffinit ipsum Aristotel. in Ter- tio de Anima. 3. Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi vnum per aliud intelligat. non enim vna potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas, & species aphantasmaticas abstractas: oportet quod, vel intellectus possibilis intelligat substantias separatas, & species aphantasmaticas abstractas: vnde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas, quia si nos intelligimus naturas sensibiles, in quantum intelligit eas intellectus possibilis: intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc, quod intelligit substantias separatas: similiter, & nos intelligimus: & similiter si sit e conuerso. Hoc autem est manifeste falsum, non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas: non est igitur substantia separata.

QVINTODECIMO. Sequeretur, quod nos substantias separatas intelligeremus, intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima. hoc est falsum, vt patet ex secundo Meraphysic. ergo &c. Si dicatur secundum Averro. quod intellectus possibilis intelligit substantias separatas, sicut diaphanum ad lucem, est autem in potentia ad formas abstractas aphantasmaticas, sicut quod continuatur nobis a principio, ideo non intelligimus a principio per ipsam substantiam separata: contra arguitur, Tum, quia prius est considerare intellectum, vt in potentia ad huiusmodi species, quod vt continuatur nobis, cum ponatur continuari nobis per huiusmodi species: & ideo non per hoc, quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species: Tum, quia esse in potentia ad huiusmodi species, non conuenit ei per se, sed per aliquid, per conuenientiam nobiscum, & sic non conuenienter diffiniretur intellectus possibilis per hoc quod est in potentia ad huiusmodi species, vt diffinitur 3. de Anima. non, 6. diffinitur aliquid per ea, quae non conueniunt ei secundum se: Tum, quia si intellectus intelligat substantias separatas, & species aphantasmaticas abstractas, oportet quod vel intelligat per tales species substantias separatas, vel e conuerso, per ipsas substantias separatas tales species intelligat, quia impossibile est intellectum possibilem, simul multa intelligere, scilicet in actu perfecto, nisi vnum per aliud intelligat, et vna potentia non perficitur simul pluribus actibus, nisi secundum ordinem, id est, nisi inter se naturalem ordinem & conuenientiam habeant. quodcumque horum detur, oportet nos intelligamus

intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligamus res sensibiles in quantum intelligit eas intellectus (intelligit autem eas intellectus per hoc, quod intelligit substantias separatas) oportet, & nos similiter eas intelligere: & similiter si sit e conuerso. Ergo intellectus intelligat substantias separatas per hoc, quod res sensibiles intelligit.

Attendendum, quod Aristoteles Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles, tanquam id quod cognoscitur, cum tamen alibi ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscitur, quod dupliciter potest vnius eius mentem interpretari. Primo, quod licet species aphantasmaticas abstractas non sint id, quod intelligitur primo & directe, sed se habeant, vt principium quo intelligitur, tamen secundario & indirecte intelliguntur, & sic de ipsis procedit argumentum. Secundo, si per species aphantasmaticas abstractas vult intelligere naturas vniuersales rerum sensibilibus, quae, vt vniuersales sunt, aphantasmaticis abstractis, & singularibus, cum enim sine duobus sensibilibus formaliter substantias separatas, & res sensibiles, nec in vna formali ratione obiecti conueniunt, multo minus possunt simul intelligi ab intellectu possibili, quam dux res sensibiles, nisi vnum eorum per alterum intelligatur. Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere, ostensum est in superioribus.

Stensum est efficacibus rationibus positionem, immo, fictionem Averrois impossibilem esse: nunc quod Averrois suam fictionem dicit Aristoteles confirmare nitentur, probat Sanctus Thomas ipsam etiam contrauentem Aristotelis esse, multis ipsius Aristotelis dictis. PRIMO arguit sic Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis Physici organici potentia vitam habentis, & inquit, hanc diffinitionem vniuersalem dicit esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Averrois fingit, vt ex textu Graeco & translatione Boetii manifeste apparet, immo vult ea ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem Capite subiungit, inquit, anima quam distinguat, esse quoddam intellectus non est substantia separata. Si dicatur, quod illa diffinitio non conuenit omni animae nisi aequiuoce, & quod hoc ostendit Aristoteles, cum subiungit, De intellectu autem & perceptiva potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur, quod per haec verba non vult Philosophus intellectum alienare a communium animae diffinitione, sed a propriis naturis aliarum partium, sicut qui dicit, quod alterum genus animalis est volabile a gressibili, non autem a volacili communem animalis diffinitionem, vnde & subiungit Aristoteles, & hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab aliis distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

Postmodum autem in eodem capitulo subiungit esse quoddam partes animae separabiles, quod non sunt nisi intellectus. Relinquuntur igitur, quod illa partes sunt actus corporis. Nec est contra hoc quod postea subiungit, quod de intellectu autem & perceptiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur

intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligamus res sensibiles in quantum intelligit eas intellectus (intelligit autem eas intellectus per hoc, quod intelligit substantias separatas) oportet, & nos similiter eas intelligere: & similiter si sit e conuerso. Ergo intellectus intelligat substantias separatas per hoc, quod res sensibiles intelligit.

Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis. Cap. 61.

Ed quia huic positioni, Averrois praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse: ostendemus manifeste quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis.

1. Primo quidem, quia Aristot. in 2. de Anima diffinit animam, dicens, quod est actus primus physici corporis organici, potentia vitam habentis. Et postea subiungit, quod haec est diffinitio vniuersaliter dicta de omni anima: non enim Textus veteris habet, Nihil est declaratum siue nihil est dictum, sed, nihil est manifestum: quod intelligendum est quantum ad id, quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem (vt ipse dicit) anima aequiuoce dicitur de intellectu & alijs, primo distinxisset aequiuocationem: postea diffinisset, sicut est conuersatio sua, alijs procederet in aequiuoco: quod non est in scientijs demonstratiuis.

Attendendum etiam, cum inquit S. Tho. Averroem male interpretari Aristotelem, vbi ait, de intellectu autem & perceptiva potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicet, antiqua translatio habet, vt S. Tho. adducit. Nam & textus Graecus sic habet, εἰς τὸ φανερόν, id est, nondum est manifestum. Vnde non est tenius Philosophi nondum aliquid dictum esse, aut declaratum de intellectu, vti scilicet, sic anima, immo inter partes animae intellectum enumeravit, & voluit animae diffinitionem esse communem, etiam animae intellectus, sed quod nondum ex illis manifestum est id, quod proprium est intellectui, per quod ab alijs animae partibus distinguitur, & separatur, vt patet ex verbis immediate sequentibus, vbi ait, Sed videtur genus alterum animae esse, & hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

Posteae diffinisset, sicut est conuersatio sua, alijs procederet in aequiuoco: quod non est in scientijs demonstratiuis.

Super Cap. 61.

Stensum est efficacibus rationibus positionem, immo, fictionem Averrois impossibilem esse: nunc quod Averrois suam fictionem dicit Aristoteles confirmare nitentur, probat Sanctus Thomas ipsam etiam contrauentem Aristotelis esse, multis ipsius Aristotelis dictis. PRIMO arguit sic Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis Physici organici potentia vitam habentis, & inquit, hanc diffinitionem vniuersalem dicit esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Averrois fingit, vt ex textu Graeco & translatione Boetii manifeste apparet, immo vult ea ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem Capite subiungit, inquit, anima quam distinguat, esse quoddam intellectus non est substantia separata. Si dicatur, quod illa diffinitio non conuenit omni animae nisi aequiuoce, & quod hoc ostendit Aristoteles, cum subiungit, De intellectu autem & perceptiva potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur, quod per haec verba non vult Philosophus intellectum alienare a communium animae diffinitione, sed a propriis naturis aliarum partium, sicut qui dicit, quod alterum genus animalis est volabile a gressibili, non autem a volacili communem animalis diffinitionem, vnde & subiungit Aristoteles, & hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

nihil est manifestum, quantum scilicet ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animae diffinitionem. Et praeterea, si anima aequiuoce diceretur de intellectu & alijs, primo distinxisset aequiuocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederet in aequiuoco, quod in scientijs demonstratiuis non conuenit.

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam, laicus S. Tho. in Libro, quem aduersus Averrois has edidit, exponit. Sed quoniam, inquit, ex rextu Graeco haberi, quod non dubitatur, sed assertiue in anima diffinitione Joquitur Aristoteles aduertendum, quod ante illa verba Text. 7. vbi dicitur, Si autem aliquid commune omni animae oportet dicere, &c. in text. 6. absolute dixerat Philosophus diffinendo animam per τὸ ἀρχαῖον ἐστὶν ἢ τὸ πρῶτον σαμμάτως φυσικῶς ὄντιν ἢ ἔχοντος φύσιν, quae verba sic interpretatur Boetius: Vnde anima est primus actus corporis Physici potentia vitam habentis. Text. 7. autem octavo, inquit, κατὰ τὴν φύσιν ἢ ἔχοντος ἀρχαῖον, quod interpretatur Boetius: Vniuersaliter quidem dicitur, quod nihil est in anima. In quibus apparet Philosophum

non dubitariue, sed assertiue diffinitionem animae tradidisse. Et quod vltus est nota conditionis, non quia dubitaret, sed ve ex suppositione antecedentis procedens, concluderet breuiter animae diffinitionem, loco eius quod dixerat, potentia vitam habentis, ponendo organici.

Attendendum etiam, cum inquit S. Tho. Averroem male interpretari Aristotelem, vbi ait, de intellectu autem & perceptiva potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicet, antiqua translatio habet, vt S. Tho. adducit. Nam & textus Graecus sic habet, εἰς τὸ φανερόν, id est, nondum est manifestum. Vnde non est tenius Philosophi nondum aliquid dictum esse, aut declaratum de intellectu, vti scilicet, sic anima, immo inter partes animae intellectum enumeravit, & voluit animae diffinitionem esse communem, etiam animae intellectus, sed quod nondum ex illis manifestum est id, quod proprium est intellectui, per quod ab alijs animae partibus distinguitur, & separatur, vt patet ex verbis immediate sequentibus, vbi ait, Sed videtur genus alterum animae esse, & hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

Posteae diffinisset, sicut est conuersatio sua, alijs procederet in aequiuoco: quod non est in scientijs demonstratiuis.

Super Cap. 61.

Stensum est efficacibus rationibus positionem, immo, fictionem Averrois impossibilem esse: nunc quod Averrois suam fictionem dicit Aristoteles confirmare nitentur, probat Sanctus Thomas ipsam etiam contrauentem Aristotelis esse, multis ipsius Aristotelis dictis. PRIMO arguit sic Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis Physici organici potentia vitam habentis, & inquit, hanc diffinitionem vniuersalem dicit esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Averrois fingit, vt ex textu Graeco & translatione Boetii manifeste apparet, immo vult ea ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem Capite subiungit, inquit, anima quam distinguat, esse quoddam intellectus non est substantia separata. Si dicatur, quod illa diffinitio non conuenit omni animae nisi aequiuoce, & quod hoc ostendit Aristoteles, cum subiungit, De intellectu autem & perceptiva potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur, quod per haec verba non vult Philosophus intellectum alienare a communium animae diffinitione, sed a propriis naturis aliarum partium, sicut qui dicit, quod alterum genus animalis est volabile a gressibili, non autem a volacili communem animalis diffinitionem, vnde & subiungit Aristoteles, & hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

nihil est manifestum, quantum scilicet ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animae diffinitionem. Et praeterea, si anima aequiuoce diceretur de intellectu & alijs, primo distinxisset aequiuocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederet in aequiuoco, quod in scientijs demonstratiuis non conuenit.

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam, laicus S. Tho. in Libro, quem aduersus Averrois has edidit, exponit. Sed quoniam, inquit, ex rextu Graeco haberi, quod non dubitatur, sed assertiue in anima diffinitione Joquitur Aristoteles aduertendum, quod ante illa verba Text. 7. vbi dicitur, Si autem aliquid commune omni animae oportet dicere, &c. in text. 6. absolute dixerat Philosophus diffinendo animam per τὸ ἀρχαῖον ἐστὶν ἢ τὸ πρῶτον σαμμάτως φυσικῶς ὄντιν ἢ ἔχοντος φύσιν, quae verba sic interpretatur Boetius: Vnde anima est primus actus corporis Physici potentia vitam habentis. Text. 7. autem octavo, inquit, κατὰ τὴν φύσιν ἢ ἔχοντος ἀρχαῖον, quod interpretatur Boetius: Vniuersaliter quidem dicitur, quod nihil est in anima. In quibus apparet Philosophum

non dubitariue, sed assertiue diffinitionem animae tradidisse. Et quod vltus est nota conditionis, non quia dubitaret, sed ve ex suppositione antecedentis procedens, concluderet breuiter animae diffinitionem, loco eius quod dixerat, potentia vitam habentis, ponendo organici.

Attendendum etiam, cum inquit S. Tho. Averroem male interpretari Aristotelem, vbi ait, de intellectu autem & perceptiva potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicet, antiqua translatio habet, vt S. Tho. adducit. Nam & textus Graecus sic habet, εἰς τὸ φανερόν, id est, nondum est manifestum. Vnde non est tenius Philosophi nondum aliquid dictum esse, aut declaratum de intellectu, vti scilicet, sic anima, immo inter partes animae intellectum enumeravit, & voluit animae diffinitionem esse communem, etiam animae intellectus, sed quod nondum ex illis manifestum est id, quod proprium est intellectui, per quod ab alijs animae partibus distinguitur, & separatur, vt patet ex verbis immediate sequentibus, vbi ait, Sed videtur genus alterum animae esse, & hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

Posteae diffinisset, sicut est conuersatio sua, alijs procederet in aequiuoco: quod non est in scientijs demonstratiuis.

Super Cap. 61.

Stensum est efficacibus rationibus positionem, immo, fictionem Averrois impossibilem esse: nunc quod Averrois suam fictionem dicit Aristoteles confirmare nitentur, probat Sanctus Thomas ipsam etiam contrauentem Aristotelis esse, multis ipsius Aristotelis dictis. PRIMO arguit sic Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis Physici organici potentia vitam habentis, & inquit, hanc diffinitionem vniuersalem dicit esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Averrois fingit, vt ex textu Graeco & translatione Boetii manifeste apparet, immo vult ea ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem Capite subiungit, inquit, anima quam distinguat, esse quoddam intellectus non est substantia separata. Si dicatur, quod illa diffinitio non conuenit omni animae nisi aequiuoce, & quod hoc ostendit Aristoteles, cum subiungit, De intellectu autem & perceptiva potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur, quod per haec verba non vult Philosophus intellectum alienare a communium animae diffinitione, sed a propriis naturis aliarum partium, sicut qui dicit, quod alterum genus animalis est volabile a gressibili, non autem a volacili communem animalis diffinitionem, vnde & subiungit Aristoteles, & hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Cum enim sit anima pars, ab alijs distinguatur ratione, sicut perpetuum a corruptibili.

quod omne cui illa diffinitio competet, est actus corporis, & ideo conuenit per se primo tantum animae coniuncte corruptibili.

Tex. c. 27.

Tex. c. 27.

Tex. com. 1.

Tex. com. 1.

2 Item, In 2. de Anima intellectum numerat inter potetias anime, & in autoritate etiam praedicta, nominat perfectiua potentiam: non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia eius.

3 Item, In 3. de Anima incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, quae cognoscit animam & sapit: in quo manifeste ostendit, quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

4 Adhuc autem manifestius, per id quod postea subiungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens, Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima, in quo manifeste ostenditur, intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit: est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis, & contra veritatem, vnde tamquam ficticia repudianda est.

est actus. Secundum ergo mentem Aristot. anima quam diffinit, & de qua illa diffinitio probat, est principium quo primo intelligimus, sed haec non est anima coniuncta, quam corruptibilem esse dicit, scilicet cogitativa, quia non per ipsam, primo intelligimus, licet ad nostram intellectionem aliquo modo conuertatur, sed est anima habens intellectum, cum ipse 3. de Anima loquitur de intellectu possibili dicit: Dico autem intellectum quo opinatur, & intelligit anima: ergo illa diffinitio non est data de sola anima corruptibili, sed etiam de incorruptibili quae est vere intellectiva. Praeterea, diuidens potetias animae, quae diffinitur Tex. 27. inquit, potetias autem dicimus, vegetatiuam, sensitiuam, appetitiuam, motiuam secundum locum, intellectiuam. ergo intellectiuum est potentia animae quam diffinitur, ergo non diffinit tantum animam corruptibilem. Si dicitur, quod per intellectum intelligit potentiam cogitativam: contra arguitur, quia inferius, Tex. 29. volens ostendere, quomodo quibusdam insunt omnes praedictae potetiae concludit: Quibusdam autem adhuc inest, & secundum locum motiuum, alteris autem intellectiuum, & intellectus, vt hominibus, vbi patet, quod intellectiuum exponit etiam pro intellectu. Nam & ibidem Auer. com. 29. ait, & ponamus etiam pro manifesto, quod virtus cogitativa & intellectus existunt in aliis modis animalium.

Ad primum autem signum inductum, dicitur primo. Si admittatur Arist. de speciebus animae loqui (quod tamen est falsum) dicitur, quod loquitur de actu a materia in esse dependenti, quia enim aliqua anima a materia secundum esse dependet, vt pote de potentia materiae educata, ideo non est a corpore separabilis: aliqua vero, quia non est actus educatus de potentia materiae, & ideo a materia secundum esse non dependet, vt est anima intellectiva, est a corpore separabilis: cum hoc tamen fiat, quod quilibet anima sit vniuoce actus informatius materiae, & sic diffinitio anime omnibus animabus sit vniuoce comunis.

Dicitur secundo, quod loquitur Philosophus ibidem, de partibus animae potestatiuis, quae sunt eius potetiae: quod colligitur ex hoc, quod subdubio ponit, an anima habeat partes, non enim dubium est, an habeat partes subiectiuas & species, sed bene an habeat partes potestatiuas, cum sit dubium de qualitate, an sit anima, vel anime potetiae.

Dicitur tertio, quod illa autoritas Philosophi magis fauet

Proposito, quam sit in oppositum. Cum enim dicat quaedam potetias animae quam diffinitur, non esse actus corporis, ideo, non esse alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectiuam cuius potetia est intellectus, sub illa animae diffinitione comprehensam esse. Ad secundum signum dicitur, quod non ideo

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. Cap. 62.

Is igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, vt sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele in 2. de Anima, posuit sibi conuenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectualem substantiam, sed consequentem commissionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim missionis humani corporis modus, facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, & secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. id autem in homine per quod est potentia intelligens:

minetur, & describitur anima, quia videlicet, nondum exacte, & liquide monstrauerat veritatem, non quia non conueniret diffinitio anime vniuoce omni animae. Vnde, vt hanc excluderet obiectionem ex opinione Platonis pronouentem, ex operibus animae quarum ipsa est principium, ostendit, quod non est corpori vnita vt Nauta nauis, sed vt forma materiae, quoniam quo aliquid primo operatur, est forma eius: anima autem est primum. Vno vniuoce, sentimus, mouemur, & intelligimus: ideo oportet vt sit actus corporis, & sic manifeste declaratum ostendit, quod anima quam dixerat esse actum corporis, est actus per modum informati, nec non autem per modum mouentis tantum.

Secundo arguit S. Tho. principaliter ex verbis Philosophi. Intellectus est potentia animae, ergo non est substantia separata. antecedens probatur, Tum, quia Philosophus intellectum inter potetias animae enumerat, Tum, quia perfectum Tex. 21. nominat potentiam.

Tertio. Intellectus est pars animae, vt patet ex principio 3. lib. de Anima, vbi dicitur: De parte autem animae, quae cognoscit animam, & sapit, ergo &c.

Quarto, Intellectus est id, quo anima humana intelligit: ergo, & c. patet consequentia, quia quo aliquid primo operatur, oportet esse formam eius, vt ex supra dictis patet. antecedens vero probatur ex 3. de Anima Tex. 5. vbi inquit Philosophus: Dico autem intellectum quo opinatur, & intelligit anima. Haec rationes in tractatu contra Auerroistas latius explicat Sanctus Thomas: ideo ibi requirantur.

Super Cap. 62.

ostquam disputauit Sanctus Thomas contra Auerrois fictionem, vterius contra Alexandri positionem incipit disputare. Posuit enim primo Alexander, consideratis Aristotelis verbis, quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separata, sed esse in nobis, quod intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis. sic enim diffinitio anime poterit sibi conuenire. Posuit secundo hanc virtutem non esse fundatam in aliqua intellectualem substantiam, sed consequi commissionem elementorum in corpore humano, secundum quam homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus

agentis existentis semper in actu, & qui est secundum ipsam substantiam separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbitur sibi, quod ex commissione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Contra hanc positionem arguit S. Tho. & primo ex verbis Aristotelis, sic: Virtus quae missionem elementorum consequitur, in ipsa elementorum commissione fundatur, vt patet de sapore, odore, & aliis huiusmodi, sed hoc non potest, secundum Aristotelem mentem (vt videtur) attribui intellectui, cum dicitur 3. de Anima, quod intellectus possibilis est immixtus corpori, ergo, &c.

Aduerte, quod S. Tho. vitur hoc modo dicendi (vt videtur) non quia non sit expressa mens Aristotelis, intellectum non esse virtutem mixtam corpori, sed quia, quatuor apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando, intellectus possibilis est natura quaedam consequens missionem elementorum, & consequenter haec positio verbis & demonstratione Aristotelis contrariatur. Sed licet ita primo aspectu, vt verba sonant, de positione Alexandri videatur, tamen Alexander suam positionem declarans, ne verbis, & demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit, quod intellectus possibilis est quidem praeparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis, vt patet de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. non igitur demonstratio Aristotelis praeparatio ad recipiendam influentiam intellectus agentis, vt patet de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparata.

Amplius, si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili, conueniunt ei in quantum est praeparatio, & non ex natura subiecti, si praeparatio nihil aliud importet, quam ordinem & habitudinem vnus ad alterum: & vniuersaliter in omni recipiente est ordo & habitudo ad sua receptibilia: & ideo si omnia quae dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conueniunt ei in quantum est habitudo, & ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conueniant in sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda: ergo idem dicendum est de sensu & intellectu possibili, cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles, ostendens differentiam inter receptionem sensus, & intellectus ex hoc, quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

3 Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui partem ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam eum tabulae, in qua nihil est scriptum: quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato: est igitur contra intentionem Aristotelis, quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

4 Adhuc, Agēs est nobilior patiete, & faciens factio, sicut actus potentia. quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilior: non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa: omnis autem virtus cognoscitiua, in quantum huiusmodi, est immaterialis: vnde & de sensu qui est infimus in ordine virtutum cognoscitiuarum, dicit Aristoteles in 2. de Anima, quod est simplicius sensibilem specierum sine materia. impossibile est igitur a commissione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam. intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis. dicit enim Aristoteles in Tertio de Anima, quod intellectus possibilis est quo cognoscit & intelligit anima. intellectus igitur possibilis non causatur ex commissione elementorum.

Primo, Intellectus possibilis apud Aristotelem est receptiuus omnium formarum sensibilium & cognoscitiuus earum, & ex hoc ponit ipsum non habere determinatam aliquam naturam sensibilium, sed haec de praeparatione quae est habitudo, non possunt intelligi, quia eius non est recipere, sed praeparari, ergo, &c.

Secundo, Sequeretur quod idem dicendum sit de sensu & intellectu possibili, sed huius oppositum ostendit Arist. text. 7. ergo, &c. probat consequentia, quia illa quae dicit Philosophus de intellectu possibili, conueniunt omni praeparationi: in sensu autem est praeparatio ad recipiendam sensibilia in actu. Aduertendum, quod fundamentum huius rationis est, quod in sensu est praeparatio ad recipiendam sensibilia, sicut in intellectu

est intellectus possibilis: & sic videbatur sequi, quod ex commissione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Videtur autem primo aspectu haec positio verbis, & demonstratione Aristotelis esse contraria. ostendit enim Aristoteles in 3. de Anima (vt dictum est) quod intellectus possibilis est immixtus corpori: hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente missionem elementorum. quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commissione fundetur: sicut videmus de sapore, & odore & aliis huiusmodi: non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis, & demonstratione Aristotelis, vt videtur.

Ad haec autem Alexander dicit, quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilibus determinata, neque est mixta corpori. est enim relatio quaedam, & ordo vni ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. probat enim Aristoteles ex hoc, intellectum possibilem non habere determinatam aliquam naturam sensibilem, & per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptiuus omnium formarum sensibilium, & cognoscitiuus earum: quod de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. non igitur demonstratio Aristotelis praeparatio ad recipiendam influentiam intellectus agentis, vt patet de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparata.

Amplius, si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili, conueniunt ei in quantum est praeparatio, & non ex natura subiecti, si praeparatio nihil aliud importet, quam ordinem & habitudinem vnus ad alterum: & vniuersaliter in omni recipiente est ordo & habitudo ad sua receptibilia: & ideo si omnia quae dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conueniunt ei in quantum est habitudo, & ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conueniant in sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda: ergo idem dicendum est de sensu & intellectu possibili, cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles, ostendens differentiam inter receptionem sensus, & intellectus ex hoc, quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

3 Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui partem ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam eum tabulae, in qua nihil est scriptum: quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato: est igitur contra intentionem Aristotelis, quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

4 Adhuc, Agēs est nobilior patiete, & faciens factio, sicut actus potentia. quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilior: non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa: omnis autem virtus cognoscitiua, in quantum huiusmodi, est immaterialis: vnde & de sensu qui est infimus in ordine virtutum cognoscitiuarum, dicit Aristoteles in 2. de Anima, quod est simplicius sensibilem specierum sine materia. impossibile est igitur a commissione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam. intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis. dicit enim Aristoteles in Tertio de Anima, quod intellectus possibilis est quo cognoscit & intelligit anima. intellectus igitur possibilis non causatur ex commissione elementorum.

Primo, Intellectus possibilis apud Aristotelem est receptiuus omnium formarum sensibilium & cognoscitiuus earum, & ex hoc ponit ipsum non habere determinatam aliquam naturam sensibilium, sed haec de praeparatione quae est habitudo, non possunt intelligi, quia eius non est recipere, sed praeparari, ergo, &c.

Secundo, Sequeretur quod idem dicendum sit de sensu & intellectu possibili, sed huius oppositum ostendit Arist. text. 7. ergo, &c. probat consequentia, quia illa quae dicit Philosophus de intellectu possibili, conueniunt omni praeparationi: in sensu autem est praeparatio ad recipiendam sensibilia in actu. Aduertendum, quod fundamentum huius rationis est, quod in sensu est praeparatio ad recipiendam sensibilia, sicut in intellectu

Tex. c. 4.

Tex. com. 2 & 3.

Tex. c. 14.

Tex. c. 121.

Tex. c. 5.

patet 3. de Anima. antecedens vero probatur, quia effectus non potest esse immaterialior sua causa...

1 Tex. c. 41.

5 Amplius, Si principium aliquis operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas...

6 Item, Intelligere est quaedam operatio, in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum...

aliquid supra materiam conditionem, quod est signum, essentiam formam non esse totaliter a materia...

In hac autem ratione, circa illam propositionem, Non potest effectus esse immaterialior sua causa...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod dupliciter dicitur aliqua natura immaterialis...

7 Præterea, Species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali...

8 Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus, Cap. 63. Rædicitur autem opinio Alexandri de intellectu possibili...

9 Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus, Cap. 63. Rædicitur autem opinio Alexandri de intellectu possibili...

10 Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus, Cap. 63. Rædicitur autem opinio Alexandri de intellectu possibili...

11 Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus, Cap. 63. Rædicitur autem opinio Alexandri de intellectu possibili...

re, ergo, &c. Dicitur forte, quod principium prædictæ operationis in nobis, est species intelligibilis...

7 Adhuc, Intellectus possibilis ab Aristotele dicitur pars animæ, anima autem non est præparatio...

8 Amplius, Homo consequitur speciem, & naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam...

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus, Cap. 63.

Rædicitur autem opinio Alexandri de intellectu possibili, propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem...

Ostenditur enim supra, quod operatio animæ vegetabilis, & animalis non sit complexio...

atum possibilem partem animæ vocat, per partem animæ intelligit eius potentiam, ut S. Th. ibidem exponit.

9 Adhuc, Complexio cum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus, quasi medij inter eas, impossibile est, quod sit forma substantialis...

10 Adhuc, Complexio non movet corpus animalis motu locali, sequeretur enim motum dominantis...

11 Amplius, Anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur...

12 Amplius, Anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur...

13 Amplius, Anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur...

Super Cap. 63.



Xpedita positione Alexandri dicitur vult S. Th. Galeni positionem, quæ Alexandri positioni cõtrariis esse videtur...

1 de anima, Tex. com. 1.

3 de anima, Tex. com. 1.

Galilib. de femine, & in lib. quod animi motus corporis separaturam sequitur, hanc opinio dicitur a veteribus de anima, co. 6. & reprobat ibi eodem.

Impro. opi. Gale. 1. cap. 63.

Super Cap. 65

TERTIO. Complexio non mouet corpus animalis motu...

QUARTO. Anima regit corpus, & repugnat passionibus...

Quod anima non sit harmonia, Cap. 64.

Inimilis autem predictae positioni est positio...

Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum...

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet...

Adhuc, Ratio harmoniae magis conuenit qualitatibus...

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter. Vno modo...

Super Cap. 64. Idem rationibus improbat...

Ratio harmoniae magis conuenit qualitatibus...

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter. Vno modo...

Super Cap. 64. Idem rationibus improbat...

Ratio harmoniae magis conuenit qualitatibus...

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter. Vno modo...

Super Cap. 64. Idem rationibus improbat...

Ratio harmoniae magis conuenit qualitatibus...

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter. Vno modo...

Super Cap. 64. Idem rationibus improbat...

Ratio harmoniae magis conuenit qualitatibus...

Amplius, Harmonia dicitur dupliciter. Vno modo...

Super Cap. 64. Idem rationibus improbat...

Verunt & alii, inquit S. Th. qui magis errantes...

positio, quia oportet quod vnaqueque pars animae...

Verunt autem & alii magis errantes, ponentes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Quod anima non sit corpus. Cap. 65.

Verunt autem & alii magis errantes, ponentes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Idem d. q. 77. art. 2. De anima...

eae considerata, vt fundat rationem formae corporeae...

anima sit corp^u, habebit aliquid aliud continens...

Item, sicut supra probatum est, & in 8. phys. probatur...

Præterea: supra ostensum est, quod intelligere non potest actio...

Super Cap. 65

Verunt autem & alii magis errantes, ponentes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

& tunc illud magis esset anima, cum videamus recedente...

cap. 63. in calce. Quia est mouens anima...

cap. 56. Multos, quia crediderunt quod non est corpus...

motum, si anima est mouens, sequitur vt non pertineat...

Super Cap. 65

Verunt autem & alii magis errantes, ponentes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

Tractatu de Ente & Essentia, ubi ponit diam inter...

Super Cap. 65. Verunt autem & alii magis errantes...

Opiniones, licet fuerint diuersae, & variae, sufficienter...

Viuencia enim cum sunt quaedam res naturales...

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul anima...

Amplius, Omne corpus, diuisibile indiget aliquo...

empyreum agit in inferiora corpora, non autem prima, vnde in Prima parte, vbi supra dicitur, q non agit aliquid transiens, & adueniens per motum (hoc est per transmutationem materię de forma ad formam) sed aliquid fixum, & stabile, puta, virtutē continentē, & causandi. Propositio autem Sancti Thomę intel- ligitur de prima mo- tione, non autem de secunda, vnde nulla est contradictio.

Contra ponentes intellectum & sen- sum esse eadem. Cap. 66.

Opi. Emp. test. Ari. 2. de asa tex. 750. & seq.

QVINTO, In- telligere est act' ani- mig, non autem cor- poris, ergo anima; saltem intellectiua, non est corpus.

QVANTVM ad se- cundum, soluuntur rationes contra con- clusionem. Argue- bant enim quidam, animam esse corpus, tum, quia filius assi- milatur patri, etiam in accidentibus ani- mę, cum tamen ge- neretur per decio- nem corporalem, tñ, quia anima com- paratur corpori, tum, quia a corpore sepa- ratur. Separatio n.

D. 217.

corporym se tangentium est. Ad omnia autem ista responde- tur, negando consequentiam. Er dicitur ad primum, quod talis af- similitio est, quia complexio corporis, est aliquo modo causa pas- sionum animę, per modum disponētis: & ideo, vbi sunt simi- les complexionēs, propter scilicet efficaciam virtutis generan- tis, sunt læpenumero similes animę passionēs.

AD SECVNDVM dicitur, quod anima per accidens com- patitur corpori, quia est forma eius, corpore enim patiente, oportet & animam, quę est eius pars formalis, pati.

AD TERTIVM, dicitur primo, quod anima non separata a corpore, sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. Dicitur secundo, quod etiam est aliquis tactus in corpore ad corpus, sicut licet, secundum virtutem, vt ex superius dictis patet. Ex his pa- ter illud errasse, qui imaginationem transcendere non valentes, dixerunt, quod non est corpus, non esse in quorum persona, vt in quam insipientium dicitur Sapient. 2. Fumus, & status est in na- ribus nostris, &c.

Super Cap. 66.



Verunt & nonnulli, qui quāuis animam intellectu- am non dicebant esse corpus, dicebant tamen intel- lectum esse virtutem corpoream, ponentes intel- lectum a sensu non differre, nisi forte accidentaliter, vt dicitur 4. Sentent. dist. 44. quęst. 1. artic. 1. quęst. 1. inquantū dicebant hominem habere intellectum prę aliis animalibus, quia in eo propter optimam eius complexionem vis sensitiua amplius viget.

CONTRA hos etiam arguit Sanctus Thomas, & primo sic: Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus: ergo sensus non est intellectus. Probatur antecedens quoad secun- dam partem, quia alia animalia ab homine non operantur diuer- sa & opposita, sed eadem, & vniformes operationes in eadem specie, vt patet de hirundine, ois. n. hirundo similiter nidificat.

Pro declaratione huius rationis, aduertendum ex Philoso- pho 9. Metaph. tex. 3. & 10. quod differunt potentie rationa- les ab irrationalibus, quia rationales & possunt in opposita, sicut licet agere, & non agere, actiue appropinquato passiuo in illa di- spositione, qua passiuum potest pati, & actiue agere, & possunt etiam in opposita, & contrarias actiones, sicut medicus per ar- tem medicinę potest introducere sanitatem, & ægritudinem, irrationales autē non possunt non agere passiuo appropinqua- to in sufficienti dispositione, nec etiam possunt in oppositas ac- tionēs, nisi per accidens, sed sunt ad vnum determinate, sicut calor non potest non calefacere sufficienter appropinquare sibi calefactibili disposito, nec potest in frigidare, nisi per accidens, inquantum aperiendo poros facit exhalare interiori calidū, aut alio modo. Similiter ovis videns lupum venientem, nō potest non fugere, nec potest illum amare, aut prosequi, & desi- derare. Propter hanc differentiam potentiarum, optime arguit Sanctus Thomas ab effectu, quod brutę non habeant intelle-

ctum, quia non operantur diuersa, & opposita, id est, dissimiles, & oppositas operationes circa idem nō habent, sed omnia eius- dem speciei habent easdem, & vniformes operationes.

Sed aduertendum, cum dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones, aut in opposita, quod hoc non est intelli- gendū respectu om- nium, ad quę se extē- dit potentia, quia vt habetur ex S. Tho. Prima parte quęst. 62. arti. 8. ad 2. Et 4. Sent. dist. 49. quęst. 1. artic. 3. quęst. 2. ad 1. hoc non est verum in iis, ad quę natu- raliter ordinantur, & quę sunt sibi ab alio determinata, nō enim voluntas po- test nō adherere bo- no, inquantum bo- num est, nec intellē- ctus potest nō assen- tire primis princi- pijs naturaliter notis, habet ergo veritatem cognoscitur a sensu, tanquam ratio cognoscendi, ex parte obiecti se tenens.

liter nidificat: non est igitur idē intellectus, & sensus. 2. Adhuc Sensus non est cogno- scitiuus, nisi singularium: cogno- scit enim omnis sensitiua poten- tia per species indiuiduales: cū recipiat species rerum in orga- nis corporalibus: intellectus autē est cognoscitiuus vniuersali- um, vt per experimentum patet: differit igitur intellectus a sensu.

3. Amplius, Cognitiuus sensus non se extendit, nisi ad corpora- lia: quod ex hoc patet, quod qua- litates sensibiles, quę sunt ppria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus: sine eis autem sen- sus nihil cognoscit: intellectus autē cognoscit incorporalia,

sunt ad finem, vt dicitur 2. Sentent. dist. 7. ar. 1. ad 1. quāuis pos- set dici, sequendo dicta S. Thomę, quę allegauimus, quod po- tentie rationales inquantum rationales: semper ad opposita se habent respectu vero eorum, ad quę sunt determinatę, & ad quę naturaliter inclinantur, non sunt rationales potentie, sed irrationales potius, & naturales.

Ocurrunt autem dubium circa hoc quod dictum est, quoniam scilicet brutę non operantur diuersa & opposita. Nā vbi est vol- untarium, ibi potest esse diuersa operatio, id est vt inquit Philoso- phus 3. Ethic. Pueri & alia animalia voluntario communicant, ergo &c. Respondetur ex doctrina S. Tho. 12. q. 6. ar. 2. q. voluntarium dupliciter potest accipi. scilicet secundum rationem perfectā, & secundum rationem imperfectam. primo modo, voluntarium dicitur a voluntate proprie, & dicitur, quando apprehenso sine aliquo deliberando potest moueri in finem, vel non moueri, & sic non conuenit brutis: secundo modo, dicitur ab aliqua partici- patione voluntatis propter aliquā conuenientiam ad ipsam: & dicitur sicut q. apprehendens finem, mouetur in finem, licet non per deliberationem, sed subito & necessario: hoc secundo modo intelligit Arist. conuenire brutis voluntarium, non autē primo modo. Vnde cum assumitur, q. vbi est voluntarium, ibi potest esse diuersa operatio, dicitur, q. verum est de voluntario sicut per- fectam rationem, sed illo modo non conuenit brutis, vt dictum est, non autem de voluntario secundo modo. Potest & secundo responderi, vt respondet Sanctus Th. 2. Sent. dist. 25. ar. 1. ad 6. q. Arist. non accipit voluntarium proprie, in quo sensu maior habet veritatem, sed largo modo, vt. l. voluntarium distinguitur contra violentum, sic enim omne, cuius principium est intra, di- citur voluntarium: & sic brutę, quia habent in seipsis principij suarum operationum, improprie illorum operationes dicuntur voluntaria, sed vbi est voluntarium hoc modo, nō oportet ibi posse esse contrarias, & difformes operationes.

SECVNDO, Sensus non est cognoscitiuus nisi singularium, in- tellectus autem est vniuersalium cognoscitiuus, ergo &c. Proba- tur antecedens quo ad secundam partem, quia hoc experimen- to cognoscimus quo ad primam vero partem, quia cognoscit sensus per species indiuiduales, vt pote, in organis corporalibus receptas.

Circa hanc propositionem, Sensus non est cognoscitiuus nisi singularium, dubitatur, omnis enim potentia est cognoscitiua sui obiecti, sed obiectum cuiuslibet sensus est vniuersale, obiectum enim visus est color in vniuersali, non autem hic color, & sic de alijs sensibus, ergo sensus non est cognoscitiuus nisi singularium.

Ad huius euidentiam considerandū, q. vniuersale, vt vniuersale dupl. considerari potest, vno modo, vt habet esse obiectum in intellectu: alio modo, vt habet esse fundamētalem in rebus. Sicut autē dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest. Vno modo, per omnimodam abstractionem a singularibus. Alio modo, secundum q. in singularibus fundamētum habet, primo modo, cognoscitur tñ ab intellectu, cuius est vnum ab alio ab- strahere, secundo modo, etia cognosci potest a sensu, dñ. l. sensus non

D. 113.

D. 176.

Tex. 136 & infra.

non fertur in rem singularem, nisi ut fundat naturam vniuersalem. sic enim dicimus visum videre colorem vniuersalem, quia non videt hoc album, nisi ut fundat rationem coloris, & similiter hoc nigrum, & alios colores: vnde particulare est id, quod materialiter cognoscitur, sed vniuersale est id, quod formaliter est cognitum, tanq. scilicet id, sub cuius ratione particulare cognoscitur. Ad argu- mentum ergo di- citur, q. vniuersale sensus cognoscit vni- uersale, modo dicto, & tanquam rationē cognoscēdi, sed hoc non est contra id qd hic dicitur, quia lo- quitur S. Tho. de eo qd materialiter co- gnoscitur, tanquam primo terminans a- ctum cognoscendi: tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autem intellectus est vniuersale: licet etiam vniuersale formaliter cognoscatur a sensu, tanquam ratio cognoscendi, ex parte obiecti se tenens.

ficat sapientiam, veritatem, & relationes rerum: Nō est igitur idē intellectus, & sensus.

4. Item, Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operatio- nem. visus enim non videt se- ipsum, nec videt se uidere: sed hoc superioris potentia est, ut probatur in 2. de Anima. intel- lectus autē cognoscit seipsum, & cognoscit se intelligere: non

Aduertendum, q. per cognitionem corporalem a sensu, non intelligit S. Tho. cognitionem substantię corporeę, quantum ad eius substantiam & essentiam, quia cum substantia hoc modo non cognoscatur a sensu nisi per accidens, non esset cōueniens comparatio cognitionis sensitiuę respectu corporalem ad cog- nitionem intellectualem respectu incorporalem, quę cognoscun- tur per se: sed intelligit per cognitionem sensitiuam corpora- lium cognitionem illorum, ut sunt sub proprijs sensibilibus qualitatibus, ut scilicet, significatur nomine colorat, & hu- iusmodi alij nominibus accidentium. Sic enim cognoscitur per se a sensu.

TERTIO, Sensus non cognoscit nisi corporalia, cū quali- tates sensibiles, quę sunt propria obiecta sensuum, & sine quibus sensus nihil cognoscit, non sunt nisi in corporalibus, intellectus autem cognoscit etiam in corporalibus, puta sapientiam, verita- tem, & relationes rerum, ergo &c.

Aduertendum, q. per cognitionem corporalem a sensu, non intelligit S. Tho. cognitionem substantię corporeę, quantum ad eius substantiam & essentiam, quia cum substantia hoc modo non cognoscatur a sensu nisi per accidens, non esset cōueniens comparatio cognitionis sensitiuę respectu corporalem ad cog- nitionem intellectualem respectu incorporalem, quę cognoscun- tur per se: sed intelligit per cognitionem sensitiuam corpora- lium cognitionem illorum, ut sunt sub proprijs sensibilibus qualitatibus, ut scilicet, significatur nomine colorat, & hu- iusmodi alij nominibus accidentium. Sic enim cognoscitur per se a sensu.

QUARTO, Sensus non cognoscit seipsum, nec suam ope- rationem, sed hoc superioris est potentie, ut probatur in lib. de Anima: intellectus autem cognoscit seipsum, & suam ope- rationem, ergo &c. Probatur prima pars antecedentis per exem- plum de visu, qui nec seipsum videt, nec se uidere.

Circa hanc propositionem, Sensus non cognoscit suam ope- rationem, dubitatur, quia oppositum huius videtur dicere S. S. Tho. de Veri. q. 1. ar. 9. & q. 10. ar. 9. ubi tenet quod sensus re- dit ad essentiam suam, sed reditioe non completa, dum actum suum cognoscit, eo quod sensus cognoscit se sentire. Idem tenet in 2. de Anima, secundum diuisionem Comment. in expo- sitione tex. 138.

Ad huius euidentiam considerandum ex doctrina eius 2. de Anima, & est de mente Philosophi tex. 149. quod omnes sen- sus particulares ab a communi radice originem habent, & ad illam omnes particularium organorum immutationes ter- minantur: quę radix, quia est omnium particularium sensuum commune principium, & communis finis, dicta est sensus com- mune. Quo fit, ut sensus communis secundum q. continuatur cum visu, & terminat visus immutationem, uocetur visus: se- cundum uero quod terminat immutationem sensus auditus, & cum auditu continuatur, uocetur auditus, & sic de alijs. vt scilicet, secundum q. omnium sensuum immutationes sensibiles complet ac terminat, ita & singulorum sensuum nomina quo- dammodo nanciscatur. Dupliciter ergo possunt accipere sen- sum particularem. Vno modo pro sensu communi, ut cum sen- su particulari continuationem habet, propter quam & sensus particularis, pura visus, aliquando sortitur nomen. alio modo pro ipso sensu particulari secundum se, ut a cōi sensu distingui- tur. Si primo modo accipiamus sensum particularem, sic sensus sentit se sentire, cum enim sensus communis ut principium ui- sus, & terminus uisionis dicatur visus, dicimus q. visus uidet se uidere, scilicet quantum ad an est, non autem, quia cognoscit quidditatem uisionis, & hoc modo intellexit S. Tho. in locis al- legatis, dum dixit, sensum cognoscere se sentire. Ad hanc sen- sum dixit Comment. 2. de Anima tex. 139. quod sensus, id est sensationes mouet uirtutes, sicut sensibilia, quę sunt extra, mo- uent sensus. per uirtutes enim intelligit sensum communem, ut continuatur sensibus particularibus, & similiter intelligen- di sunt antiqui expositores, dicentes, quoniam sensus sentit se sentire. Vnde in fine expositionis tex. 138. inquit S. Tho. quod

potentia illa qua videmus nos uidere, non est extranea a poten- tia uisua, sed differt ratione ab ipsa: quod ego sic intelligo, non quod potentia cognoscitiua uisionis sit omnino idem secundū rem cum visu, qui est sensus particularis, & distinguatur rāum per opus intellectus, sed quia talis potentia licet secundū rem & subiecto, distin- guatur a visu parti- culari, tamen quan- tum ad suam opera- tionem, & quantum ad uirtutem sentien- di habet continua- tem quandam & col- ligationem cū ipso, eo quod sit radix cō- muni sensuum parti- cularium, & com- muni terminus om- nium sensibilibus im- mutationum: & ex consequenti sic di-

est igitur idem intellectus, & sensus.

5. Pręterea, Sensus corrumpi- tur ab excellenti sensibili: intel- lectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia: qui- nimmo qui intelligit maiora, potest melius postmodum mi- nora intelligere. est igitur alia uirtus sensitiua, & intellectuina.

fringitur a visu particulari, sicut radix a ramo, & sicut princi- pium, & finis lineę distinguitur a lineā. sicut enim, licet pun- ctum quod est principium aut finis lineę, sit alia entitas quā sit entitas lineę, non tamen sic est extraneum a lineā, quāsi ni- hil perineat ad lineam, immo est aliquid eius, scilicet, princi- pium aut finis: sic, licet sensus communis ad quem pertinet cog- noscere actiones sensuum propriorum, sit potentia realiter a particulari visu distincta, & aliud habens organum, cum una sit in prima cellula capitis, alia in oculis, non est tamen a visu om- nino extranea, immo est eius radix siue principium & origo, atque etiam eius finis & terminus quantum ad immutationē: & hoc uocat S. Thomas distingui ab alio secundum rationem, hoc loco, non esse, scilicet omnino extraneum ab alio, sed esse aliquid eius, eo modo quo diceremus punctum a lineā ratione distinguat. Si uero secundo modo sensum particularem accipia- mus, sic sensus non sentit se sentire, & hoc modo accipit S. Tho. sensum hoc loco. Quod autem ista responsio sit ad mentem S. Tho. patet ex ijs, quę dicit Prima p. quęst. 78. ar. 4. ad 2. inquit enim, q. a sensu communi percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis uidet se uidere, deinde subiungit. hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilibus a quo immutatur, in qua immutatione perfi- citur uisus, & ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui uisionem percipit. Simili modo intelligen- dus est Aristot. in de Somno & Vigilia, ubi ait, q. uisus non uidet se uidere. Possimus etiam ex hoc cognoscere mentem S. Tho. immo Arist. hanc esse, q. sensum communem (ut patet in expositione S. Thom. & Comm. ibi etiam comment. 136.) Aristoteles inuestigat ex hac duplici operatione, scilicet ex cog- nitione actuum sensuum propriorum, & ex cognitione diuer- sitatis obiectorum ad diuersos sensus particulares pertinentiū. hoc enim non fieret nisi istę operationes a sensibus particulari- bus excluderentur, atque iccirco opus sit, alium præter ipsos sensum, cui hæc conueniant, inuenire.

Sed contra hanc solutionem insurgit dubium, quia in Que- stio. de Veritate, ubi inquit S. Tho. quod sensus sentit se sentia- re, addit, quod hoc non fit, nisi per quandam reditioem, licet incompletam & imperfectam. si autem, non sensus particula- ris, sed communis cognosceret actum sensus, tunc non diceretur uisus, aut alius sensus redire ad se, quia talis reditio non est nisi per cognitionem proprii actus post cognitionem proprii obiecti, ut ibi apparet, ergo per sensum non accipit S. Tho. sen- sum communem continuatum sensui particulari, dum inquit, quod sensus sentit se sentire, ut responsio dicit. Respondetur, quod etiam dicitur sensus, secundum responsonem datam re- dire ad se imperfecte, quia cum sensus communis non perci- piat actum sensus particularis, nisi ut est aliquid eius, & ut con- tinuationem cum ipso habet, potest, quod sensui communi sic conuenit, dici etiam de sensu particulari. vnde, quia cognoscit actum uisus, potest dici quod uisus uidet se uidere, & per conse- quens ad se redit, non quia uisus proprie sumptus habeat actū quo cognoscit suam uisionem, sed quia id quod est aliquid eius, inquantum est aliquid eius, habet actum quo uisionem cognoscit.

VIINTO, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, nō autem intellectus ab excellenti intelligibili: immo qui in- telligit maiora, potest melius postmodum minora in- telligere, ergo &c. Quomodo sensus ab excel- lentia sensibilibus corrumpatur, ostensum est superius in hoc Secundo Li- bro, cap. 55.

Tho. contra Gent.



Imili errore derenti sunt, qui dixerunt intellectum possibilem nihil aliud esse quam imaginationem, secundum scilicet, quod est nata, ut sint in ea formæ,

Opin. Abu bacher, & Anepica, teste Auer. 3. de anima com. 5.

D. 217.

Tex. c6. 161

run intellecte in actu, quæ sit. Autem pace opinio, ut recit S. Thom. 2. Sent. dist. 17. q. 2. art. 1. Contra hanc autem arguitur.

PRIMO. Imaginatio est in brutis, non autem intellectus, ergo, & c. Probatur antecedens, quod ad primam quidem partem, quia in eius imaginaria apprehensio abeuntibus sensibilibus remanet: quod constat ex eo, quod ea fugiunt aut persequuntur, quo ad secundam uero partem, quia in eis nullum opus intellectus apparet.

SECUNDO. Imaginatio est tantum corporali & particularium, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum ut dicitur in 2. de Anima: intellectus autem est inuerialis & incorporeum: ergo, & c.

TERCIO. Phantasmata mouent intellectum, sicut sensibilia sensum, ex 3. de Anima, ergo, & c. Probatur consequentia, quia impossibile est idem esse mouens & motum, scilicet respectu eiusdem, & eodem modo.

QUARTO. Imaginatio habet organum determinatum, intellectus autem organum non habet, ergo, & c. Confirmatur auctoritate Iob 35. Qui docet nos, & c.



clusti, & eliminatis erroribus circa intellectum, atque animam intellectiuam, quibus nolebant nonnulli effugere substantiam spiritualem esse corporis formam. a cetero certo loco S. Tho. ad ueritatis determinationem, uultque ostendere substantiam spiritualem corporis formam esse posse. Circa hoc autem duo facit. Primum, ostendit rationem substantiam posse corpori ut formam uniri. Secundum ostendit ipsam, licet uniatu corpori, non tamen a materia totaliter comprehensam esse, aut ei, sicut alia formæ materiales, immerfam, circa medium huius capitis. Primum probat tribus rationibus.

Sed antequam probetur conclusio, aduertendum, quod ita intelligendum est substantiam spiritualem posse uniri corpori ut formam, quo modo superius est ostensum cap. 65. ueniencia componi ex anima, & corpore secundum rem. non enim sic accipitur, quasi dicta substantia informare possit compositum ex materia, & forma corporea, distincta a substantia spiritali, & cum ipsa in eodem composito simul manente. hoc enim est impossibile secundum doctrinam S. Thom. tenentis in uno composito substantiali unam dumtaxat formam substantialem esse posse, sed nomine corporis intelligitur, aut materia sub quantitate quæ intelligitur præcedere formam in materia secundum ordinem causæ materialis, licet secundum ordinem causæ formalis sit e contrario, aut corpus præexistens animæ, quod tamen in aduentu animæ corrumpitur secundum substantiam, sed uirtute remanet in composito ex materia & anima intellectiuam.

Hoc declarato, arguitur primo ad conclusionem, a sufficienti diuisione, scilicet, substantia intellectualis non uniuersum corpus solum ut motor, ut Plato posuit, neque continetur ei solum per phantasmata, ut Auer. dixit, sed ut forma: neque tamen intellectus, quo anima humana intelligit, est preparatio in natura humana, ut dicitur Alex. neque complexio, ut Galen. neque harmonia, aut corpus, aut sensus, aut imaginatio, ut Antiqui dixerunt, ergo anima humana est substantia spiritalis corpori uniuersum ut forma, ergo, & c.

PRÆTEREA, probatur in 3. de Anima, quod intellectus non est actus alicuius partis corporis: imaginatio autem habet organum corporale determinatum: non est igitur idem imaginatio, & intellectus possibilis. Hinc est, quod dicitur Iob 35. Qui docet nos super iumenta terræ, & super uoluces cæli erudit nos. Per quod datur intelligi, quod hominis est aliqua uirtus cognoscitiua supra sensum, & imaginacionem, quæ sunt in alijs animalibus.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma. Cap. 68.



premissis igitur rationibus, ostenditur quod intellectus possibilis non potest esse forma per se corpori uniri ut forma. Si enim substantia intellectualis non uniuersum corpus solum ut motor, ut Plato posuit, neque continetur ei solum per phantasmata, ut dicitur Auer. sed ut forma:

capitulum effectiuum cum eo cui dat esse. Antecedens uero probatur quo ad utramque partem: quo ad primam quidem, quia si illud non posset substantia spiritali conuenire, hoc pro tanto esset, quia est subsistens, (ut superius est probatum,) reuicem substantia uideretur repugnare ut sit principium formale essendi materię, quasi esse suum communicans materię, sed hoc non obstat, quia non inconuenit, quod idem sit esse in quo subsistit compositum & ipsa forma, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat, & per consequens esse formam alterius, non tollit ab ipsa subsistentiam.

Quo ad secundam uero partem probatur, quia si aliquid prohiberet substantię spiritalis & materię esse unum esse, hoc pro tanto esset, quia sunt diuersorum generum, & illa est nobilior substantia quam materia. diuersorum autem generum diuersus est modus essendi, & nobilioris substantię nobilior est esse. sed hoc non obstat, quia illud esse non est eodem modo substantię spiritalis & materię. est enim materia ut recipientis, & subiecti ad aliquid altius eleuati, substantię autem spiritalis ut principij, & secundum propriam naturam congruentiam.

Ad euidentiam probationis primæ partis antecedentis, considerandum, quod si esse per se subsistens acciperemus, prout idem est quod hoc aliquid proprie sumptum, quod est subsistens completum in natura alicuius speciei: repugnaret utriusque subsistenti esse formam alicuius materię. quod enim est in se completum in specie, non potest esse pars alterius speciei, ut dicitur 7. Metaphy. sed sic non accipit hoc loco S. Thom. esse per se subsistens, sed prout excludit inhærentiam accidentis & formæ materialis. sic enim subsistere est habere esse independentem a subiecto & materia: unde anima intellectiuam dicitur subsistens, quia habet esse a materia non dependens, eo quod non sit immerfa materię, nec de potentia materię sit educta. sic autem subsistenti non repugnat esse principium formale essendi materię. potest enim aliquid suum esse formaliter

formaliter communicare materię, & tamen a materia non dependere secundum esse.

Circa secundam partem antecedentis, & eius probationem, attendendum, quod anima intellectiuam cum sit substantia a materia non dependens secundum esse, pertinet aliquo modo ad ordinem substantiarum immaterialium & intellectualium, & omnes autem alie formæ substantiales, cum secundum esse a materia dependant, educanturque de potentia materię, ad ordinem rerum sensibilibus & materialium omnino pertinent: inde prouenit, quod cum materia aliqua forma materialis informatur, non dicitur trahi ad aliquid superioris ordinis, & eleuari, cum tam materia quam forma materialis ad eundem rerum ordinem pertineant. cum autem per animam intellectiuam informatur, trahitur ad esse superioris ordinis, quia anima intellectiuam, cui suum esse secundum propriam naturam congruentiam conuenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus est superius, & dignius genere sensibilibus. Non est autem inconueniens, id quod est inferioris ordinis, trahi aliquo modo, & eleuari ad quandam participationem superioris ordinis, uideamus. n. in nobis cogitatio uirtutem, quæ ad naturam sensitiuam pertinet (propter hoc quod in eadem essentia animæ cum intellectu radicatur) ad aliquam rationis intellectusque participationem eleuari, dum particulares propositiones formæ, ratiocinaturque, circa singularia. Propter hæc ergo, bene inquit S. Thomas, quod esse substantię spiritalis informantis materię, est materia: tanquam subiecti ad aliquid altius eleuati.

Circa autem totum antecedens, & eius probationes simul dubitatur. Videtur enim ex dictis sequi, quod idem sit esse in quo subsistit anima intellectiuam, & compositum ex ipsa & materia, qui est homo, hoc autem non placet Scoti in 4. Sent. dist. 43. q. 1. in Quodlib. 9. immo contra hoc multipliciter arguit, & primo sic: Omne ens habet aliquid esse proprium, homo ut homo, est aliquid quod ens, non tantum anima: ergo habet aliquid esse proprium, & non tantum esse anime.

Secundo, in hoc uidetur S. Thom. contradicere sibi ipsi, quia ipse tenet alibi, scilicet 4. Sent. dist. 43. q. 1. ad 4. quod itacum anima in corpore est perfectior quam status eius extra corpus, quæ est pars compositi, & omnis pars est materialis respectu totius. Tunc arguitur sic: Quod habet totaliter idem esse proprium, non est imperfectius ex hoc solo, quod non communicat alij illud esse, cum perfectio naturaliter præsupponatur ei, quod est communicare perfectionem, sed per se, anima totaliter habet idem esse, separata & coniuncta, immo esse quod est totale esse hominis quando communicatur corpori: ergo ipsa in nullo est imperfectior, pro eo quod non communicat idem esse corpori, cuius oppositum dixisti.

Tertio, Sequeretur quod anima non esset imperfectior in essendo quod homo, hoc est falsum, ergo, & c. Probatur consequentia, quia habentia idem esse, sunt æque perfecta in essendo.

Quarto, esse compositum corruptitur, quia non manet esse totius, nisi maneat totum habens illud esse: & uniuersaliter nullum esse actuale uideatur manere idem, nisi manente illo quod actualiter habet illud esse. esse autem animæ est incorruptibile, ergo non est idem esse animæ & esse hominis. Propter hæc distinguit ipse, ubi supra, in Quolib. de duplici esse, inquit, quod dupliciter accipi potest: uno modo pro eo, quo primo formaliter aliquid recedit a non esse, & hoc est illud per quod aliquid est extra intellectum & potentiam suæ causæ. alio modo, pro ultimo actu, cui scilicet, non aduenit aliquid alius actus dans esse simpliciter, & ipsum dicitur simpliciter habere esse, cui primò conuenit esse sic dictum. Primum inquam, sic, quod non sit aliquid alteri ratio essendi illo esse. Secundum primum modum, cuiuslibet entis extra intellectum & causam, est proprium esse. quantum uero ad secundum modum, solum compositum perfectum in specie habet esse simpliciter, pars autem eius dicitur esse per accidens tantummodo, uel magis proprie participatiue, per istud esse totius. Ex his elicit duo. Primum est, quod anima intellectu

ctiua est per se ens, primo modo accipiendo esse, non autem secundo modo, nisi improprie, & secundum quid. Secundum est, quod forma & totius non est idem esse primo modo, sed bene, secundo modo, licet non eodem modo sit utriusque, sed totius primo, partis autem participatiue.

Ad huius difficultatis euidentiam tria sunt faciendæ. Primum impugnetur breuiter hæc Scoti positio, secundò declarabitur positio S. Thom. Tertio respondebitur ad argumenta. Quantum ad primò, arguitur contra hæc positionem dupliciter, primò sic: Supponitur primò, quod forma nequaquam materia adueniat, nullum esse habeat actu in natura, quia non est extra potentiam suæ causæ, nisi cum in materia producat: nisi uelimus ponere formas esse ante materias, quod reprobat a Philosopho. 12. Metaphy. Supponitur secundo, quod in eodem instanti reali quo forma aduenit materię, constituitur, & resultat compositum ex materia & forma, & illud accipit esse. Tunc arguitur sic: In eodem instanti forma uniuersum materię, & est compositum ex materia & forma: ergo in eodem instanti forma accipit esse actuale & compositum, sed per se ista esse actualis existentia, sunt distincta: ergo in eodem instanti ab una forma, sunt duo esse, hoc est falsum: ergo aliquid præmissorum, non primum antecedens, ex secundo supposito, nec prima consequentia, ex primo, & secundò supposito, ergo minor subsumpta quæ erat tua positio, probatur falsitas consequentis. Ab una forma est tantum unum esse actus formalis. una enim albedo facit unum esse album, sed esse actualis existentie est effectus formalis formæ: ergo ab una forma erit tantum unum esse actuale, non erit ergo aliud esse actuale formæ, & aliud esse actuale compositi. Secundò, Anima intellectiuam habet aliud esse actuale ab esse compositi: ergo tam ipsa quam compositum erit per se ens, accipiendo esse secundo modo: sed hoc est contra positionem tuam, ergo antecedens non est uerum, probatur consequentia. Esse, quo anima intellectiuam existit, est ultimus actus cui non aduenit aliquid alius dans esse simpliciter, & ipsa anima cui primò conuenit illud esse, ita quod non est aliquid alteri essendi illo esse, dicitur simpliciter habere esse: ergo anima est per se ens illo modo, & similiter per se compositum est per se ens: ergo, & c. patet consequentia ex tua positione, probatur antecedens, quo ad primam partem quidem, quia in homine non est aliqua alia forma adueniens animæ intellectiuam dans illi esse substantiale, & esse simpliciter, constat enim, quod nulla forma partis aduenit in homine post ipsam, cum per eam homo sit homo. non etiam aduenit forma totius, quæ est essentia tanquam dans esse simpliciter. non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter, & maxime parti, sed est proprium susceptiuum esse, non etiam aduenit aliud esse, tum, quia una actualis existentia non informatur per aliam, ita quod sit in actu per aliam actualem existentiam, sicut nec una albedo est alba per aliam albedinem, cum, quia illud aliud esse, non posset esse aliud quam esse compositi, hoc autem non facit animam intellectiuam esse simpliciter, sed compositum, animam autem per accidens, sicut participatiue, ut dicitur, ergo esse quo anima intellectiuam existit, est ultimus actus, cui non aduenit aliquid alius actus dans esse simpliciter.

Quo ad secundam etiam partem, probatur, quia de anima cui primò conuenit suum esse proprium, (ita quod per illud nihil aliud est,) potest uere dici absolute quod est, & quod illud esse, secundum quod dicitur esse, habet integre & perfecte, non autem tantummodo participatiue: ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse. patet consequentia, quia de aliquo uerum est dicere, quod simpliciter habet esse, etiam secundum se, quando absque aliqua additione de ipso uerum est dicere quod est, & non tantum participatiue habet esse illud quo esse, & existere dicitur. antecedens uero probatur, quo ad primam partem, ex differentia esse substantialis, & accidentalis, per esse enim substantiale res absolute, & absque alia additione dicitur esse, per accidentale autem dicitur

Libro isto cap. 56. Tex. c6. 17.

Tho. contra Gent. Y 2 esse

esse cum aliqua additione, non absolute, per esse enim albedinis non dicitur absolute paries esse, sed esse albus, & sic de alijs esse accidentalibus, per esse autem animæ dicimus absolute hominē esse, & sic de alijs, vnde apud omnes Philosophos differt forma substantialis ab accidentali, quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem esse secundum quid. Quo ad secundam uero partem probatur, quia esse quod conuenit animæ distinctum ab esse compositi, per se, est illi proprium, ergo conuenit sibi non participatiue ab alio cui prius conueniat.

Quantum ad secundum pro declaratione opinionis sancti Thomæ, considerandum, quod cum anima intellectiua omnino ab extrinseco producat, alia autem formæ per agens naturale educantur de potentia materiæ, sic tamen forma materiæ, sicut et alia formæ materiales, in aliquibus conueniunt cum alijs formis specificis, & in aliquibus differunt. Conueniunt enim cum illis in tribus, in tribus uero differt. Primo: non conueniunt, quia per unionem utriusque formæ cum materia constituitur compositum, quod est susceptiuum esse actualis existentie, & habet essentiam completam in specie. Secundo, quia utraque dat esse, & materiæ, & composito. Tertiò, quia per unum & idē esse existit materiæ, forma, & compositum. cum enim unius rei sit tantum una forma substantialis, oportet ut ipsius sit etiam unum esse actuale, ab una enim forma (ut iam probauimus) est tantum unum esse. Differunt uero primò, quia illa non subsistunt in suo esse, sed habent esse a materia dependens, eo quod de potentia materiæ educantur, utpote, a materia comprehensæ, & ordinem rerum materialium non excedentes. intellectiua autem est per se in suo esse subsistens, quia non educitur de potentia materiæ, & habet esse a materia non dependens: licet in fieri, & a principio in ipsa accipiat esse, vnde non fit quidē, nisi in materia, sed tamen abque materia, cum ab ipsa separatur, retinet esse. Secundo, quia esse quod dat formam materialis, cum sit materiale, sicut & forma materialis est, primo & per se conuenit composito ex materia & forma, tanquā ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet: secundariò autem conuenit formæ in quantum uidelicet, est pars compositi. esse autē quod dat animam intellectiua, secundum se est immateriale, sicut & ipsa forma est immaterialis, ideo primo & per se conuenit animæ, quæ immaterialis est, secundariò autem conuenit composito, tanquam uidelicet, est quod aliquoties ad ordinem immaterialium per animam intellectiua eleuatur. Tertiò, quia esse quod dat formam materialis, cum sit primo & per se compositi, corrupto composito non remanet. esse autem animæ intellectiua, quæ non est primo & per se compositi, sed ipsius animæ, non definit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima retrahente ad se esse, quod materiæ communicabat. Ex his patet, quod non oportet ut aliud sit esse animæ intellectiua, & aliud esse hominis, loquendo de esse actualis existentie, sicut nec in rebus materialibus aliud est esse formæ, & aliud esse compositi, sed per idem esse existit anima intellectiua & homo, ipsa quidem primo, homo autem secundariò.

Sed circa dicta occurrunt duo dubia. Primum, circa id quod dictum est, animam intellectiua non educi de potentia materiæ, atque ideo habere esse subsistens. si enim hoc est, sequitur quod anima intellectiua non sit in potentia materiæ. repugnat enim ipsam esse in potentia materiæ, & quod cum in materia actu introducit, de potentia materiæ non educatur: hoc autem est falsum, quia tunc generatio hominis non esset naturalis. per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis. Secundum est, quia dictum est, esse hominis primo & per se conuenire animæ, secundariò uero homini. hoc enim non uidetur uerum. Nam unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad operari, & e conuerso, ut habetur Prima par. q. 7. art. 2. sed homini conuenit primo & per se operari, non autem animæ, sicut autem quantum ad operationes sensitiuas & uegetatiuas parit, cum illa sint operationes coniuuncti, ergo homini conuenit primo & per se esse, non autem animæ. Ad pri-

imum horum dicitur ex doctrina sancti Tho. Prima par. q. 90. artic. 3. ad 2. & de Spiritibus creaturis art. 2. ad 8. item inferius in hoc Secundo, cap. 86. quod formam educi de potentia materiæ, nihil aliud est quam materiam educi de potentia actu illius formæ, quia uidelicet, forma prius erat in materia potencialiter & indistincte: postmodum uero per transformationem materiæ fit actu in ipsa materia. vnde ad hoc ut forma educatur de potentia materiæ, oportet ut prius concitetur in ea, ut in causa materiali, & per consequens ut dependeat ab ipsa secundum genus causæ materialis, quod est dictum, ut secundum esse suum a materia sustentetur sic, ut sine materia esse non possit. Cui ergo anima intellectiua a materia secundum esse suum non dependeat, constat quod de potentia materiæ non educatur, & per consequens quod non conueniat in potentia materiæ, potentia dico naturalis, non autem accidentalis: vnde negatur falsitas consequentis. Et cum probatur, quia generatio hominis non esset naturalis, negatur consequentia, non solum enim dicitur generatio naturalis, per quam materia educitur de potentia in actu formæ præexistētis in ipsa potentia naturali, sed etiam quia per ipsam ab agente naturali uniuersali materiæ forma, quæ non erat in materia in potentia naturali, sed tantum ab extrinseco producitur. nam dispositiones materiales facientes ad unionem animæ cum materia, quæ sunt ubi ma necessitate ad formam, naturales sunt, & ab homine producuntur uirtute suæ naturæ, ideo generatio per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit unio animæ cum materia, est naturalis, & non supernaturalis, cum autem probatur consequentia, quia non introduceretur forma naturalis, negatur consequentia. Licet enim anima non sit naturalis ex eo, quod sit in potentia naturali materiæ, est tamen naturalis, quia ad unionem cum materia naturaliter inclinatur.

Ad secundum dicitur. Primo, quod utique oportet ut homo per se subsistat, sicut & anima, cum primo & per se quasdam operationes operetur, sicut & anima per se intelligit & uult, non tamen oportet ut esse illo primo modo & per se conueniat homini, quomodo conuenit animæ. Propter quod dicitur secundo, quod esse dupliciter potest intelligi primo & per se alicui conuenire. Vno modo, secundum quod si primo, excludit absolute susceptiuum esse, cui per prius esse formaliter conueniat: & sic primo & per se conuenire alicui, est illud habere esse, & non per aliquid, cui per prius illud esse conueniat. Alio modo, ut excludat non quodcumque existens per prius illo esse, sed tantum existens tanquam hoc aliquid, & suppositum: & sic conuenire esse alicui primo & per se, est habere esse, & non per aliud, cui per prius conueniat tanquam supposito per se existenti. Primo modo, esse animæ intellectiua conuenit primo & per se, quia nulli existenti absolute per prius conuenit. prius enim intelligimus ipsam animam per creationem fieri & habere esse, deinde illud esse communicari materiæ, & composito per ipsam animam. vnde inquit S. Thom. Primo Sent. d. 8. q. 5. art. 2. ad 2. quod habet in se esse perfectum, & quod hoc ipsum esse, quod est anima per se, fit esse coniuuncti: & ad octauum inquit, quod anima intellectiua proprie debetur fieri & corpus trahitur ad esse eius. Item de Spiritibus creaturis art. 2. ad 3. ait, quod anima habet esse subsistens supra materiam eleuatum, & quod ad huius esse comunione recipit corpus, ut sit unum esse animæ & corporis quod est esse hominis, in hoc autem (ut dictum est superius) differt a materiali forma, quia esse non prius conuenit formæ materiali quam composito, sed compositum, sicut est illud quod proprie fit, forma autem non fit proprie, sed est id, quo aliquid fit: ita compositum est id, quod primo & proprie est: forma uero est id, quo est, non autem id quod est, nisi improprie. Secundo uero modo, esse primo & per se conuenit composito. s. homini, quia licet per prius conueniat animæ, non tamen conuenit illi tanquā supposito, sed tanquā formæ, quæ est pars hominis, licet non habeat esse dependens a materia.

Ad dubium ergo dicitur, quod argumentum, uerum conclusio, accipiendo primo & per se secundo modo, sicut enim in operatiore vegetatiua, & sensitua parit sunt primo & per se compositi, tanquam suppositi agentis, ita esse conuenit illi primo & per se, tanquam supposito, hoc autem non repugnat ei quod superius diximus, esse in infimū supremi generis contingere supremū inferioris generis: re quæ dā infima in genere animalium, parum excedit uitam plantarum: sicut ostrea quæ sunt immobilia, & solum tactū habent, & terra in modum plantarum, affiguntur. vnde & beatus Dionysius dicit in 7. cap. de Diuinitatis diuina sapientia coniungit fines superiorum principijs inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, sicut licet corpus humanum æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradū in genere intellectualium: substantiarum, ut ex modo intelli-

ponitur illi cōiunctioni perfectio animæ, quæ est secundū propriam entitatem, non autem alie perfectiones nata illi conuenire. Dicitur tertiò ad maiorem, quod illam intelligit S. Tho. de esse & ualid existentia, non autem de esse essentiali, quod est esse specificum, non enim eandem essentiam specificam completam habet anima separata, & coniuuncta, cum separata anima a corpore, non maneat essentia totius, quæ animam coniuunctam quodammodo informabat. Dicitur quarto ad maiorem declarationem ex doctrina S. Thomæ in locis præallegatis, quod licet anima coniuuncta corpori sit perfectior, in quantum forma, & quantum ad naturam specificam, in quantum tamen intellectus, & quantum ad actum intelligentiæ, est perfectior separata, quia intelligere conuenit ipsi ut est supra materiam eleuata: vnde & non fit mediate aliquo organo corporeo. hoc autem intelligendum est de separatione a corpore corruptibili, ut dicitur 4. Sen. dist. 49. ubi supra. tale enim, quia non perfecte perficitur per animam, habet aliquid actioni animæ resistens, & illam impediens. sed si a corpore remoueat id per quod actioni animæ resistit, ut euenit in corpore glouoso, tunc anima quantum ad uirtutem intelligendi est perfectior in corpore quam separata, quia tunc eam est in sua natura perfectior. Quantum autem aliquid est perfectius in sua natura, tantò potest perfectius operari, si uidelicet, omnia deducantur impedimenta: quod dico, quia ita, quod aliquid sit perfectius absolute secundum naturam, & tamen non possit perfectius operari, propter impedimenta illi esse perfectio coniuuncta. vnde anima in corpore corruptibili, licet secundum naturam sit perfectior, tamen non perfectius operatur opera intellectuæ, quia corpus corruptibile habet aliquid, actionem animæ impediens.

Ad tertium dicitur, quod anima est imperfectior, quam homo in essendo, quantum ad esse quidditatiuum & essentiale, ut dicitur est, non autem quantum ad esse existentia, quod diximus esse unum animæ & hominis, nisi forte quantum ad modum habendi, in quantum scilicet, homo habet illud per modum suppositi, anima autem per modum formæ, non dependens a materia: unde loquendo de esse existentie, negatur falsitas consequentis. Si autem consequens intelligatur de esse quidditatiuo, negatur consequentia: & ad probationem negatur assumptum, non enim habentia idem esse existentie, sunt æqualia in essendo quidditatiue.

Ad quartam dicitur, quod esse existentie compositi, dupliciter potest considerari, scilicet absolute, & ut est compositi. si primo modo accipiatur, negatur antecedens pro prima parte. esse enim compositi non corrumpitur, licet essentia eius corrumpatur, sed manet in anima separata. Si secundo modo accipiatur, negatur consequentia. potest enim esse animæ, quod etiam erat esse coniuuncti, desinere actuare coniuunctum, & tamen manere in anima separata unum & idem. TERTIA ratio sancti Thomæ est ista: Semper inuenitur infimum supremi ordinis, contingere supremum inferioris generis, ut est de mente Dionysij, 7. cap. de Diuinitatis No. min. & patet etiam exemplariter in ostreis, quæ cum sint infima in genere animalium, parum excedunt uitam plantarum, sed anima est infima in genere substantiarum intellectualium, ut ex modo intelligendi percipi potest. ergo est accipere aliquid in genere corporum, corpus scilicet humanum æqualiter complexionatum simile celo, in quantum a contrarijs elongatur, quod attingit ad animam intellectuam. Confirmatur ex eo, quod dicitur in Libro de Causis, anima est quidam orizon & confinium corporeorum, & incorporeorum, in quantum scilicet, est forma incorporea, sed tamen est corporis forma.

Quantum ad tertium, respondendum est obiectionibus. Secundo. Ad primū enim, negatur antecedens. Iam enim diximus de mente S. Thomæ, & expresse hoc loco habetur, quod idem est esse actualis existentie formæ, materiæ, & compositi. Pro solutione uero secundi, notandum sunt duæ distinctiones. Prima est, quod dupliciter possumus loqui de esse, scilicet secundum quod nominat essentiam rei, quomodo dicitur distinctionem, significare quod quid est esse rei: & secundum quod nominat actuale existentiam. Secunda est, quod anima intellectiua cum sit forma corporis, & uirtutem habeat intelligendi, dupliciter potest considerari, scilicet in quantum forma corporis, & in quantum est intellectus, sicut intellectiua. In quantum forma corporis, concurret cum corpore tanquam pars ad constitutionem naturæ specificæ, in quantum intellectiua, supergreditur capacitatem materiæ. vnde perfectio ipsius simpliciter est secundum quod ad naturam specificam pertinet, cum essentialiter sit pars speciei, perfectio autem secundum quid, est, secundum uirtutem intelligendi, quia perfectio essentialis absolute est prior secundum naturam perfectione accidentali. Ad argumentum ergo dicitur primò, quod determinatio hæc non, contradicit doctrinæ S. Th. immo est illi maxime conformis non enim contradicit, statum animæ esse perfectiorē in corpore, quam extra corpus, & esse unum & idem, esse animæ, & hominis. Dicitur secundo, loquendo de esse actualis existentie, quod maior est falsitas, multas enim imperfectiones potest aliquid habere ex hoc, quod non communicat esse suum alteri. Prima est imperfectio secundum naturam speciei, si enim istud secundum naturam suam sit pars speciei, si separaretur a toto, caret integritate suæ naturæ specificæ, nulla enim pars separata a toto, habet perfectionem naturæ, nam cum totum comparatur ad omnes suas partes, ut forma ad materiam, si pars a toto separatur, non erit sub sua naturali & specifica forma, & per consequens non erit secundum perfectionem specificam perfectæ, & sic intelligit S. Tho. animam esse imperfectiorem separatam a corpore quam in corpore, ut patet 4. Sen. ubi supra, & d. 49. q. 1. ar. 4. Et Prima par. q. 89. art. 2. ad 1. Et Spiritibus creaturis art. 2. ad 5. Et de Anima arti. 17. ad 1. Secunda imperfectio est secundum similitudinem ad deum, ut enim habetur de Potētia. q. 5. ar. 10. ad 5. Et 4. Sen. d. 43. q. 1. ar. 1. q. 1. ad 4. vnumquodque tantò est deo similis simpliciter, quantum habet magis quod suæ naturæ conditio exigit: sicut cor motu similis est deo immobili quam quiescens, vnde quod secundum suam naturam est pars speciei, & est ordinatum ad formalem communicationem sui esse, cuiusmodi est anima intellectiua, si non communicet suum esse, & non sit actu pars, non perfecte deo assimilatur. Tertia imperfectio est, secundum causam salutarem, ut enim dicitur de Spiritibus creaturis, ubi supra, non est aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit, quod in eo uirtute continetur. vnde anima separata est imperfecta secundum naturam, quia non possunt ab ea fluere potentia organica, quæ nata sunt ab ipsa esse, in quantum potest materiam informare. patet ergo, quod multis ex causis illa maior est falsitas. Ad probationem dicitur, quod utique perfectio præsupponitur ei quod est communicare: non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis præsupponitur illi communicationi, & sic præsup

gendi percipi potest. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam orizon & confinium corporeorum, & in corporeorum, in quantum est substantia incorporea: corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali & materia corporali, quæ ex forma ignis, & ei materia: sed forte magis, quia quanto forma magis uincit materiam, tanto ex ea, & materia magis efficitur unum. Quamuis autem sit unū esse formæ, & materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ: immo quanto forma est nobilior, non tamen in suo esse semper excedit materiam: non corporeo. hoc autem intelligendum est de separatione a corpore corruptibili, ut dicitur 4. Sen. dist. 49. ubi supra. tale enim, quia non perfecte perficitur per animam, habet aliquid actioni animæ resistens, & illam impediens. sed si a corpore remoueat id per quod actioni animæ resistit, ut euenit in corpore glouoso, tunc anima quantum ad uirtutem intelligendi est perfectior in corpore quam separata, quia tunc eam est in sua natura perfectior. Quantum autem aliquid est perfectius in sua natura, tantò potest perfectius operari, si uidelicet, omnia deducantur impedimenta: quod dico, quia ita, quod aliquid sit perfectius absolute secundum naturam, & tamen non possit perfectius operari, propter impedimenta illi esse perfectio coniuuncta. vnde anima in corpore corruptibili, licet secundum naturam sit perfectior, tamen non perfectius operatur opera intellectuæ, quia corpus corruptibile habet aliquid, actionem animæ impediens.

Tho. cont. Gent. Y 3 Atten-

Attendendum, quod ista ratio non de necessitate conuincit, quia possit aliquis dicere, quoniam licet infimum superioris con-

tingat supremum inferioris, non tamen oportet ut sit eius forma, sed est quaedam persuasio. Vnde ad hoc infinuandum proposuit, quod in hoc mirabilis rerum connexio considerari potest. hic enim modus loquendi dat intelligere, quod supposito animam intellectum esse formam corporis, potest illius quaedam congruitas, & convenientia assignari. Ostenditur autem hoc clarissime ex Quæst. de Spirituali. creaturis. ar. 6. ubi respondens S. Th. ad primum argumentum, quo arguebatur per propositionem Dionysij, oportere corpus celeste esse animatum, quia est supremum corpus: anima autem intellectiva est infimum in natura spiritali, inquit quod corpus celeste actus substantias spirituales, in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus celestibus unitur per modum motoris. Sed quia possit aliquis hæsitare circa hanc conclusionem, quia non videtur, quomodo ex substantia spiritali & materia possit fieri unum, respondet, quod ex eis non minus fit unum, quàm ex forma ignis & eius materia, immo forte magis, quia illa forma magis unicit materia, loquitur autem dubitative, quia non refert ad eius propositum, quid hominum dicatur, an scilicet magis fiat unum ex illis, an non fiat magis unum. Quomodo autem possit magis fieri unum ex anima & materia, ostensum est superius in Primo capite 18. in Quinta ratione.

Circa hanc secundam rationem dubitatur, quia si licet conueniens est animam intellectiuam uniri corpori ut formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quod debuerit anima uniri corpori celesti. illud enim est supremum inter corpora, non autem corpori composito intellectus, quale est corpus humanum. Respondetur, quod infimum supremi debet uniri supremo inferioris, aut primo scilicet simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis quæ natura sunt deferre superiori. Modo ut habetur in questionibus de Anima, ar. 8. ad 12. corpus celeste non est aptum deferre animam intellectiuam, sed corpus mixtum, quia cum anima intellectiuam, eo quod sit infima in genere intellectualium, non unatur corpori, nisi ut ex sensibus notitia veritatis acquirat, oportet ut corpori uniretur, quod esset conueniens organum actus in quo omnes alij sensus fundantur. tale autem oportet esse corpus mixtum, (ut patet 2. de Anima.)

Tex. com. 3.

Quæritur ad secundum, ostendit S. Thom. quomodo anima intellectiva licet uniat materia, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa. Circa hoc autem duo facit. Primum ostendit propositum, secundum quandam obiectionem excludit. Primum probat tali ratione: Anima intellectiva habet operationem in qua non communicat materia: ergo non est totaliter comprehensa a materia, antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale. consequentia vero probatur, quia forma cuius operatio excedit conditionem materiae, & ipsa secundum dignitatem sui esse, excedit materia, eo quod unumquodque operetur secundum quod est. hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicet elementum, mixtum, plantarum, bruti, & hominis, in quibus ostenditur quantum forma est nobilior, tanto illa posse in altiore operatione supra conditiones materiae.

Ad maiorem euidenciam conclusionis huius, considerandum est, quod pro eodem accipit S. Thomas, formam non esse immersam materiae, formam non esse totaliter comprehensam a materia, & materia non adæquare esse formam. Dicitur enim illa forma esse materia immota, ut habetur in questionibus de Spirituali. creaturis, ar. 2. cuius esse est obligatum materiae, & ab ea dependens, quia videlicet, non potest esse nisi in materia. dicitur etiam esse totaliter comprehensa a materia, quia nullo

modo materiam egredi potest, ut scilicet, sit absque materia: & similiter dicitur materia adæquare esse formam, quando accipitur tam perfectionem esse formam, ita quod extra materiam illa forma esse non possit. nam si potest forma habere esse extra materiam, iam materia illud esse non adæquat. patet autem per omnia huiusmodi idem importari. Vnde, cum anima intellectiva, quæ esse super communicat materia, eleuando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo potest habere esse extra materiam, quod ex eius operatione aperte constat: oportet dicere ipsam non esse materiae immersam, aut illi adæquare secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

Circa illam gradationem formarum hic positam, attendendum, quod sic gradantur, ut summam dicatur, quod forma elementorum non possunt nisi in operatione qualitatibus materialium & passiuarum, sicut sunt calescere, in frigidare, descensus, ascensus, & huiusmodi formam mixti possunt interdum in aliquos effectus, qui possunt compleri per qualitates prædictas, sed illos operantur per altiore uirtutem habitam a celestibus corporibus, consequentem speciem eorum, sicut magnes, aut etiam adamas trahit ferrum, & sapientius curat apothemas, formam plantarum possunt etiam in esse etus in quos non possunt prædictæ qualitates, sed tam ad illos, utuntur ipsi qualitatibus ut instrumentis, ut patet in nutriendo, & augendo usque ad determinatum terminum, & ulterius assimilantur motoribus corporum celestium in motu, dum sunt principium motus ipsi quo seipsa mouent. Anima brutorum ulterius possunt in operationem sensus, excedentem prædictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur, licet necessaria sint ad debitam organi dispositionem. Anima autem intellectiva potest in operationem intellectiuam, ad quam ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicet, ut instrumenta, neque ut dispositiones organi, cum non fiat per organum corporale.

Sed circa prædicta occurrunt duo dubia. Primum est ad hominem, circa formam mixti, hic enim inquit S. Thom. formam mixti, scilicet inanimati non se extendere posse ad aliqua operata, quæ non possunt compleri per qualitates materiales, licet interdum operentur illos effectus altiori uirtute. In Prima parte autem quæst. 76. ar. 1. & in Quæstionibus de Spirituali. creaturis. ar. 2. tenet quod forma mixti habet aliquam operationem excedentem qualitates actiua & passiuas. Secundum dubium est, circa operationem animæ intellectiuæ. Videtur enim uelle sanctus Thomas, quod intelligere conueniat sibi secundum quod excedit conditionem materiae, cum in illa operatione materia corporis non communicat. Contra hoc enim arguit Scotus in Quæst. quæst. 9. dupliciter. Primum, Homo non est homo per animam, nisi ut informet materiam, ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informet materiam, ergo, uel non intelligit secundum animam, ut secundum formam quæ sit principium huius operationis, uel intelligit secundum eam, ut informet materiam: probatur antecedens, quia compositum non est illud, quod est, nisi ex partibus unitis, ut patet ex 7. Metaphysicæ. Secundum, Anima secundum supremum gradum suæ perfectionis essentialis informet materiam, sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quam sit supremus. non ergo competit sibi ut excedat materiam intelligendo per excedere, non informare.

Ad primum dubium responderi potest, quod de illo effectus formæ mixti, dupliciter loqui possumus: Vno modo, quantum ad speciem effectus. Alio modo, quantum ad modum productionis. primo modo hic loquitur S. Thom. secundo autem modo in alijs locis, licet enim in effectum quemlibet inanimati

Tex. 6.

inanimati possit uirtute qualitatibus materialium perueniri, non tamen eo modo, quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori uirtute, quam sit uirtus illarum qualitatibus, scilicet, uirtute consequente speciem ex corporis caliditate influentia, & per consequens etiam altiori, & nobiliori modo illum producit.

Ad secundum dubium dicitur, quod S. Th. Animam intellectiuam excedere materiam, non intelligit non informare materiam, ut ex superius dictis in hoc capite apparet, sed ipsam non esse materiae immerfam, & obligatam materiae, ac totaliter ab ipsa comprehensam, ut pote, ita dependentem ab ipsa, quod non possit habere esse extra materiam. Vnde actionem intelligentem dicitur animæ, secundum quod excedit conditionem materiae, non est illa operationem conuenientem animæ, ut non informet materiam, sed, ut habet esse sic supra materiam eleuatum, ut ab ipsa non dependeat, ac non comprehendatur: & huius signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit. Et propter argumenta Scoti non sunt contra mentem S. Th. sed ex malo intellectu uerborum eius procedunt. Verumtamen ad illa particulariter respondetur. Ad primum quidem dicitur, quod utique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam, sed tamen intelligere non conuenit ei ut informet, si ly, ut dicit ratione intelligendi, sed ut sic informet materiam, quod ab ipsa secundum esse non dependet, quod est ipsam excedere materiam. Vt enim inquit S. Th. in Quæst. de Anima, ar. 14. ad 10. licet anima per essentiam suam forma, tamen aliquid potest et competere in quantum est talis forma, si forma subsistens, quod non competit, in quantum est forma: sicut intelligere, non conuenit homini in quantum animal, licet homo sit animal secundum essentiam suam. Ad secundum dicitur, quod anima secundum supremum sui gradum essentialem utique informet materiam, sed non immergetur materiae, immo remanet per se subsistens, & non dependens a materia secundum esse, quod est animam materiam excedere, & hoc est sibi ratio, quare possit intelligere: quæ ratio, quæ in formis materialibus non inuenitur, sed sunt immerse materiae, & non per se subsistunt, ideo intelligere non possunt.

Quæritur ad secundum punctum huius partis, quæ potest aliquis existimare, quia anima intellectiva non dependet a materia, sed est per se subsistens: quod ideo unio ipsius cum materia non fit naturalis. Respondet S. Th. quod hoc non obstat, illa unio est naturalis, quod probat hæc ratio, forma indigens ad suam operationem potentis per corporalia organa operantis, naturaliter unitur corpori, anima intellectiva est huiusmodi. Indiget enim imaginatione & sensu exteriori, ergo naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

Ad euidenciam huius rationis, considerandum est, quod natura uniuersaliusque congruit, ut habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam, cum unaquæque res sit propter suam operationem, & ad ipsam naturaliter inclinatur. Ad propriam autem operationem animæ intellectiuæ, eo quod sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium, & ideo in sui natura non habeat species intelligibiles, exigitur ut fiat in actu per species intelligibiles, acquirendo eas per sensitiuas potentias a sensibilibus, ut dicitur in Quæst. de Anima, ar. 7. hoc autem fieri non potest, nisi corpori complexionato uniat, cum operatio sensus non fiat nisi per organum corporale, ideo naturaliter conuenit animæ ut corpori uniat: & hoc est huius rationis fundamentum.

Sed occurrit dubium, quia quod naturaliter alicui conuenit, separari ab eo non potest, conuenit enim omne tale rei secundum

se. ergo si uniri corpori est anima naturalis, numquam poterit esse anima non unita corpori, & per consequens corrupto corpore, oportebit & ipsam corrumpi. Respondetur potest primo, quod maior est uera per se loquendo, sed bene per accidens se parari potest, quando quod naturaliter alicui conuenit, sibi conuenit in ordine ad aliquod extrinsecum, sicut esse sensum leui, naturaliter conuenit, in impediri potest ne sit sensum. Respondetur secundo, quod dupliciter aliquod potest dici naturale alicui: uno modo per modum actus primi, sicut sibi licet homini, alio modo per modum actus secundi, aut termini actus secundum naturale, sicut ridere est homini naturale: quod est naturale primo modo, separari non potest, quia tale aut est essentialis, aut consequitur principia essentialia speciei, uel principia individui: quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem aptitudinem: quia quamuis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet ut semper sit in re, aut propter impedimenta superuenientia, aut alius ex causis. In proposito ergo, uniri materiae est naturale animæ intellectiuæ secundum modo, non autem primo modo, nam ipsam uniri materiae, est ipsam trahere materiam ad participationem sui esse, ita quod prius intelligimus animam subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiae. Vnde S. Th. Prima pars. q. 76. ar. 1. ad 6. inquit quod corpori uniri conuenit animæ secundum se, sicut secundum se conuenit corpori leui esse sursum. constat autem quod esse sursum conuenit leui per modum actus secundi, aut termini actus secundi, est enim effectus leuitatis, quæ mouet ad locum sursum. Ideo potest anima non uniri corpori, licet a corpore separata, retineat aptitudinem & naturalem inclinationem ad corporis unionem: sicut leue potest non esse sursum, semper tamen habet aptitudinem & inclinationem ad locum sursum. Ex his patet ad argumentum, maior enim est falsitas de naturali secundo modo, in quo sensu tantum minor habet ueritatem, ad probationem uero eius dicitur eodem modo, quod illud assumptum habet ueritatem de eo, quod conuenit alicui secundum se, per modum actus primi, non autem de eo, quod conuenit alicui per modum actus secundi. & ratio huius est, quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductiue tantum, in quantum est actus eius quod conuenit rei per se. Potest tertio responderi de mente S. Thomæ in Tract. de Ente & Essentia, cap. ultimo, quod aliquid potest dici naturale alicui dupliciter. Vno modo, quia a natura eius secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis igni. alio modo, quia causatur a principijs nature secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aeri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale primo modo, est a se simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne, quod autem est naturale secundo modo, quantum ad aptitudinem est inseparabile: sed quantum ad complementum est separabile, ut patet de diaphaneitate respectu aeris. in proposito ergo dicitur, quod anima intellectiuæ est naturale secundum modo uniri corpori, quia aptitudo ad hanc unionem eius naturam consequitur, sed complementum est ab agente extrinseco ipsam uniente: ideo aptitudo ad talem unionem ab ipsa separari non potest, sed actualis unio bene potest ab ipsa separari.

lesium in excedendo qualitates actiua, & passiuas, sed etiam ipsi motoribus corporum celestium, in quantum sunt principia motus rebus uiuentibus, quæ mouent seipsas. Super has formas inueniuntur alia formæ similes superioribus substantijs, non solum in mouendo, sed etiam aequaliter in cognoscendo: & sic sunt potentes in operationes, ad quas nec organica qualitates prædictæ deseruiunt: cum operationes huiusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium. sentire. u. & imaginari non complentur calesciendo, & in frigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super oes autem has formas inueniuntur formæ similes superioribus substantijs, etiam quantum ad genus

cognitionis quod est intelligere: & sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino, & hæc est anima intellectiuam intelligere non fit per organum corporale, unde oportet, quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiuam, & excedit materiae conditionem corporalis, non fit totaliter comprehensum a materia, aut ei immersum, sicut alia formæ materiales: quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis, quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ, indiget potentijs quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione, & sensu: ex hoc ipso declaratur, quod naturaliter uniri corpori ad complendam speciem humanam.

Y 4



Stensa ueritate circa unionem substantiæ spiritualis cum materia, soluit S. Thom. quarto loco argumen- a contra determinatam ueritatem superius adducta cap. 55.

Circa hoc autē duo faciunt. Primò. n. soluit argumenta aliorum, secundo argumen- tum Auerrois.

Ad primū itaq; aliorū dicit, falsum esse qd substantia spi- ritualis & corp^s sint duæ substantiæ actu existētes, imo ex eis fit una substantia actu existens. quod si probaretur, quia se- parata anima a cor- pore, remanet seorsum utriusque, dicitur quod nō est idē corpus præsentē ani- mæ & absente, sed anima facit ipsum esse actu.

Pro declaratione huius responsionis considerandum, ut ha- betur ex questionibus de anima, art. 2. ad vndecimū, qd p substantiam actu existētem intelligit S. Tho. hoc loco sub- stantiam habentem proprium esse distin- ctum ab esse alteri, & perfectam in sua specie & natura. Sic autem si corpus con- stitueretur p aliam formam quam p ani- mam, corpus & ani- ma essent duæ sub- stantiæ actu existē- tes, quia cū esse actu consequatur formā substantialem, sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, & per consequens cor- pus & anima essent duæ substantiæ existētes actu. nunc au- tem quia corpus qd est pars compositi ex anima & corpo-

Cap. præc. in calce.

3. de anima tex. com. 19

Solutio rationum quibus supra proba- batur, qd substantia intellectualis non potest corpori uniri ut forma. Cap. 69.



Is autem consideratis, non est difficile soluere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt. In prima enim ratione falsum sup- ponitur, non enim corpus & ani- ma sunt duæ substantiæ actu exi- stentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. corpus enim hominis non est idem actu, præsentē anima & absente: sed anima facit ipsum esse actu.

Quod autem secundo obijci- tur, formam & materiam in eodem genere contineri, non sic- nerum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. sic igitur substantia intellectu- alis, & corpus quæ seorsum exi- stentia essent diuersorum gene- rum species, prout uniuersum, sunt unius generis ut principia.

Non autem oportet substan- tiam intellectualem esse formā materialem: quāuis esse eius sit in materia, ut tertia ratio procedebat. non enim est in ma- teria sicut materia immersa, uel a materia totaliter compre- hensa: sed alio modo, ut di- ctum est.

Nec tamen per hoc quod sub- stantia intellectualis unitur cor- pori ut forma, remouetur quod a philosophis dicitur, intelle- ctum esse a corpore separatum.

re, non est corpus per aliam formam quam per animam, ideo unum est esse corporis & animæ: & sic corpus & anima non sunt duæ substantiæ actu existētes. separata autem anima a corpore, non remanet idem corpus, cum non remaneat eadem forma in materia: ideo tunc ex illo corpore & anima nō possent fieri unum, quia sunt duæ substantiæ actu existētes.

Ad secundum responderetur, quod substantia intellectualis & corpus si seorsum existant, sunt diuersorum generum. prout autem uniantur, sunt unius generis ut principia, quo modo in- telligitur materiam & formam in eodem genere contineri.

Ad euidenciam huius responsionis aduertendum (ut elici- potest ex doctrina Sancti Thomæ in questio. de Spiritualibus creaturis, artic. 2. ad 16. & de Anima artic. 1. ad 13. & artic. 2. ad 10.) quod corpus & substantia intellectualis si accipian- tur tanquam duæ species, tunc sunt proprie in genere, & non possunt esse eiusdem generis, saltem secundum considera- tionem naturalem, quia corruptibile & incorruptibile habent diuersum modum essendi, & est diuersa ratio potentia in utro- que: si autem accipiatur ut utrumque est pars humanæ naturæ, sic non competit eis esse in genere uel specie, cum non dicantur aliquid completum in specie, sed composito. reducuntur tamē ad genus & speciem sui compositi tanquam eius principia, &

fic sunt eiusdem generis & speciei, scilicet reductiue. Et ideo cum S. Thom. dicit corpus & substantiam intellectualem seorsum existentia esse diuersorum generum species, intelligit ipsi sic seorsum existentia, quod utrumq; illorum una sit species per se, sic enim diuersorum generum species essent. Sed si accipian- tur ut unita tanquā partes ad constitu- tionem humane sub- stantiæ, sicut sunt eius- dem generis redu- ctive.

Ad tertium re- spondetur negando consequentiam. for- ma enim nō dicitur materialis, quia ha- beat esse in materia, sed quia est immersa materia, uel a mate- ria totaliter compre- hensa, quod nō con- uenit substantiæ spi- rituali, licet habeat esse in materia, ut ostensum est in præ- cedenti capitulo.

Aduerte, quod si nomen formæ mate- rialis uellemus extē- dere ad oēm formā habentem esse in ma- teria, concedi posset, animam intellectu- uam & substantiam spiritualem esse for- mam materialem, sed quia cōis uisus ha- bet, ut nomine for- mæ materialis intel- ligatur rāum formæ dependēs a materia secundum esse, ideo absolute negatur a- nimam intellectuā esse formam mate- rialem.

Ad quartum re- spondetur, qd philo- sophi intellexerunt de intellectu qui est anima potentia, nō autē de essētia & sub- stantia intellectuali: anima. n. intellectu- ua secundum essen- tiam suam dat esse tali corpori, scilicet potentia eius intelle- ctua non est actus alicuius organi, sicut

aliæ eius potentia, quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarum potentiarum. Ad quintum responderetur negando consequentiam, & dicitur quod licet anima sit forma materiæ, non tamen est talis for- ma quæ sit immersa materiæ, sed est maxime supra materiam inter omnes formas eleuata, & ideo potest habere operationē absque corpore quasi non dependens a corpore in operando; quia nec etiam in essendo dependet a corpore, & similiter potest habere uirtutem quæ non sit actus alicuius corporis.

Eodem etiam modo patet, qd

Attendendū autē, qd simile rāionē ponit S. Thom. Prima par. q. 76. artic. 1. ad 4. inquiring, quod quia aīa propter suam perfe- ctionem non est immersa materiæ, & totaliter ab ipsa compræ- hensa, nihil prohibet aliquā eius uirtutem non esse corporis actu, quāuis anima secundū essētiā suam sit corporis forma.

Sed hanc rāionem quidam Thomistarum sic ad argumentū adaptant, quod committitur sophisma figuræ dictionis in argu- mento, mutando quomodo in magis i. mutādo modum abstra- ctionis in magis. unde concedunt ex hac responsione, quod in- tellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quæ non habet anima; negant autem quod sit magis abstractus, imò ani- ma habet modum abstractionis quo magis abstractior a corpo- re, scilicet habere esse substantiale non dependens a materia. Sed

Sed uidetur mihi quod ista responsio non uadat ad mentem S. Thomæ, nec ad intentionem argumenti. non enim ex perfe- ctione intellectus arguitur non possit animam esse formam cor- poris, sed ex ipso modo abstractionis qui conuenit intellectu. Si enim intellectus qui est uirtus animæ, est abstractus a corpo- re, sic quod non est actus corporis, uide- tur qd & anima non sit actus corporis, cum intellectus sit ei^s uirtus, alioquin uir- tus esset abstractior eo cuius est uirtus. nec ullum in argu- mento committitur sophisma. ex eo enī quod intellectus est abstractus a corpore, quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus se- cundum independē- tiam ad materiam: & ideo optime sequi- tur, quod erit abstra- ctior & simplicior a- nimæ, si ponatur ani- ma forma corporis, quia illa erit abstra- ctior secundum in- dependenciam tantum a materia, nō autem secundum separatio- nem ab ea. constat enim maiorem esse abstractionē quæ est secundum independē- tiam & separa- tionem a materia, quā abstractionem secundum independē- tiam tantum, vn- de falsum est quod dicitur hæc opinio, scilicet quod magis ab- strahit a corpore ani- ma quā intellectus, ex eo quod subsistit in suo esse, siue non dependet a materia.

3. de anima tex. com. 21.

Cap. præc. in calce.

Op. 16. c. 3.

Categor. p. 7. ad 1. ad 2. ad 3.

Ad primū itaq; aliorū dicit, falsum esse qd substantia spi- ritualis & corp^s sint duæ substantiæ actu existētes, imo ex eis fit una substantia actu existens. quod si probaretur, quia se- parata anima a cor- pore, remanet seorsum utriusque, dicitur quod nō est idē corpus præsentē ani- mæ & absente, sed anima facit ipsum esse actu.

Pro declaratione huius responsionis considerandum, ut ha- betur ex questionibus de anima, art. 2. ad vndecimū, qd p substantiam actu existētem intelligit S. Tho. hoc loco sub- stantiam habentem proprium esse distin- ctum ab esse alteri, & perfectam in sua specie & natura. Sic autem si corpus con- stitueretur p aliam formam quam p ani- mam, corpus & ani- ma essent duæ sub- stantiæ actu existē- tes, quia cū esse actu consequatur formā substantialem, sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, & per consequens cor- pus & anima essent duæ substantiæ existētes actu. nunc au- tem quia corpus qd est pars compositi ex anima & corpo-

re, non est corpus per aliam formam quam per animam, ideo unum est esse corporis & animæ: & sic corpus & anima non sunt duæ substantiæ actu existētes. separata autem anima a corpore, non remanet idem corpus, cum non remaneat eadem forma in materia: ideo tunc ex illo corpore & anima nō possent fieri unum, quia sunt duæ substantiæ actu existētes.

Ad secundum responderetur, quod substantia intellectualis & corpus si seorsum existant, sunt diuersorum generum. prout autem uniantur, sunt unius generis ut principia, quo modo in- telligitur materiam & formam in eodem genere contineri.

Ad euidenciam huius responsionis aduertendum (ut elici- potest ex doctrina Sancti Thomæ in questio. de Spiritualibus creaturis, artic. 2. ad 16. & de Anima artic. 1. ad 13. & artic. 2. ad 10.) quod corpus & substantia intellectualis si accipian- tur tanquam duæ species, tunc sunt proprie in genere, & non possunt esse eiusdem generis, saltem secundum considera- tionem naturalem, quia corruptibile & incorruptibile habent diuersum modum essendi, & est diuersa ratio potentia in utro- que: si autem accipiatur ut utrumque est pars humanæ naturæ, sic non competit eis esse in genere uel specie, cum non dicantur aliquid completum in specie, sed composito. reducuntur tamē ad genus & speciem sui compositi tanquam eius principia, &

aliæ eius potentia, quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarum potentiarum. Ad quintum responderetur negando consequentiam, & dicitur quod licet anima sit forma materiæ, non tamen est talis for- ma quæ sit immersa materiæ, sed est maxime supra materiam inter omnes formas eleuata, & ideo potest habere operationē absque corpore quasi non dependens a corpore in operando; quia nec etiam in essendo dependet a corpore, & similiter potest habere uirtutem quæ non sit actus alicuius corporis.

Eodem etiam modo patet, qd

Attendendū autē, qd simile rāionē ponit S. Thom. Prima par. q. 76. artic. 1. ad 4. inquiring, quod quia aīa propter suam perfe- ctionem non est immersa materiæ, & totaliter ab ipsa compræ- hensa, nihil prohibet aliquā eius uirtutem non esse corporis actu, quāuis anima secundū essētiā suam sit corporis forma.

Sed

tex. cō. 143

Tex. cō. 92.

Super

Super

Super Cap. 70.

Olucis rationibus Auer. quæ ex Aristotelis dictis sumpta erant, vult ostendere S. Tho. etiam ex Aristotelis verbis, oportere ponere intellectum vni corpori vt formam, & arguit sic.

Cælum, secundum opinionem Aristotelis est animatum anima intellectiva: ergo substantia intellectiva vniatur corpori cœlesti vt forma. ergo & corpori humano qd est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, & æqualitate sue complexionis, cœlo ab omni cōtrarietate absoluto simillimum. Antecedens probatur, quo ad primam partem quidem, scilicet quod cælum sit animatum, primo ex 8. Physicor. Ibi enim ostenditur, quod primum mobile oportet vt seipsum moueat, quod mouens seipsum de necessitate diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & altera est mota. omne autē huiusmodi est animatum, secundum Aristotelem. ergo &c.

Quod secundum dicta Aristotelis, oportet ponere intellectum vni corpori vt formam. Cap. 70.

Quia Auerrois maxime nititur suam opinionem confirmare per verba & demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat, quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum substantiam alicui corpori vni vt formam. Probat enim Aristoteles i Lib. 7. & 8. Physicorū quod in motoribus & motis impossibile est procedere in infinitum: vnde concludit, quod necesse est deuenire ad aliquod primum motum, quod vel moueat ab immobili, vel moueat seipsum: & de his duobus accipit secundum, scilicet quod

ratmata, sed secundum suam substantiam vt formam, similiter dicendum videtur, quod corpori nobilissimo, quale est corpus humanum, voluerit animam intellectiuam vnitam esse, nō tantum per phantasmata, vt voluit Auerrois, sed etiam vt formam. Neque enim magis repugnat intellectuali substantiæ vni corpori æqualiter complexionato quam corpori cœlesti, cum non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere, quam ab illa.

Deinde ostendit, quod mouens seipsum de necessitate diuiditur in duas partes, quarum vna est mouens, & alia est mota. oportet igitur primum seipsum mouens componi ex duabus partibus, quarum vna est mouens: omne autem huiusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis. vnde & in Secundo de Cælo dicitur expresse, quod cælum est animatum: & propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quo ad nos, sed etiam secundum se. Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cælum animatum. probat etiam in 1. 2. Metaphysicæ, quod

ministrantur phantasmata: operationes autem sentientium non conueniunt corporibus cœlestibus, in quibus etiam non sunt organa sentium. Non etiam secundum, quia ad hoc vt moueat, non oportet vt vnatur orbi tamquam forma dans esse, sed sufficit vnio per contactum virtutis, vt habetur 8. Physicor. 43. tum, quia suum mouere nihil est aliud quam suum intelligere & velle, vt habetur a Commentatore 12. Metaph. cō. 36. vbi ait, quod corpora cœlestia sunt animata, & non habent de virtutibus animæ nisi intellectum, & virtutem desideratiuam qua mouet in loco. ergo non possit Aristoteles cælum esse animatum anima dante esse formaliter.

Secundo, quia tunc primus motor moueretur per accidens ad motum ipsius orbis, vt enim dicitur 8. Physicor. tex. 51. moto corpore, mouetur & quod est in corpore, sed primum mouens, quod Aristoteles dixit esse partem mouentis seipsum, non mouetur, neque per se, neque per accidens, vt dicitur ibidem, tex. 52. ergo primus motor non est forma corporis cœlestis. ergo eadem ratione nec motores aliorum orbium. Patet vltima consequentia, quia si aliquod cœlestium corporum poneretur animatum, hoc maxime attribuendum esset primo.

Tertio, quia tunc cælum esset corpus organicum, quum anima sit actus primus corporis organici, vt dicitur Secundo de anima. hoc autem simplicitati eius repugnat, ergo &c. Quarto, quia S. Tho. Prima par. q. 70. artic. 3. videtur tenere quod Aristoteles voluerit cælum esse animatum anima mouente tantum, non autem anima dante esse: & de Spiritibus creaturis artic. 6. inquit, quod ad saluandum opinionem Aristotelis & Platonis videtur sufficere, quod substantia intellectualis vnatur corpori cœlesti per modum quo motor vnatur mobili. Ad idque quod inter ponentes corpora cœlestia esse animata, & ponentes ea inanimata, parua vel nulla differentia inuenitur in re, sed in voce tantum.

Quinto, sequeretur quod cælum aut saltem sphaeræ inferiores haberent tres motores, scilicet deum, intelligentiam, & animam, sed hoc est falsum, quia cælum habet tantum duos motores, vt inquit Commentator 12. Metaph. cō. 41. ergo &c.

Sexto, sequeretur quod cælum posset naturaliter ex se quiescere, quod est contra Philosophum. probatur consequentia, quia anima mouet per appetitum.

Septimo, cessarent omnes demonstrationes Aristotelis, ad probandum primum motorem omnino immobilem, quia dicitur aduersarius, non oportere dari motorem separatum, quia cum cælum sit animatum, mouet seipsum, & diuiditur in partem mouentem & partem motam, sicut reliqua animalia.

Octauo, Si motor orbis esset anima eius, moueretur per accidens

8. Physicor. cō. 40.

8. Physicor. cō. 39. Tex. cō. 39.

Tex. cō. 36.

Tex. cō. 7.

2. Cœli. Tex. cō. 11.

Tex. 33. & 34. & 35. & 36.

eius ad motum eius, sicut & animalium animæ mouentur ad motum corporum. sed hoc non est ad mentem Philosophi, qui probat 8. Physicor. oportere partem primi mouentis seipsum esse immobilem, tam per se quam per accidens, cum causet motum sempiternum: quod sane oportet esse verum de motore cuiuslibet orbis, cum omnes moueant motu sempiterno, ergo &c.

Nono, si intelligitur quæ mouet cælum, esset anima cœli, non haberet determinatum situm in cœlo, sed esset in toto tamquam in subiecto adæquato, vt patet de anima intellectiva, quæ habet totum corpus pro subiecto adæquato: sed hoc est contra mentem Philosophi qui ponit intelligentiam quæ mouet cælum, esse in eius circumferentia, vt patet 8. Physicor. 84. ergo &c.

Ad hanc difficultatem dicendum est, quod vnum in doctrina Aristotelis clarum est, alterum vero est dubium. Clarum nāque est ipsum possit esse aliquo modo cælum esse animatum, vt patet ex ijs quæ in hoc cap. adducit S. Tho. hoc etiam tenuit Commentator cap. 1. de Substantia orbis. 8. Metaph. 12. 2. Cœli. cō. 61. 2. de anima. com. 15. & 32. Item 12. Metaph. 36. & in pluribus alijs locis. Dubium vero est, quomodo possit ipsum animatum, an scilicet anima dante esse per modum formæ, an anima tantum mouente, & vnita per contactum virtutis. Hoc enim, neque ab Aristotele explicatur, neque a Commentatore. idcirco aliqui tenent de mente Aristotelis esse, quod cælum vnatur tantum per modum formæ dantis esse: aliqui vero, quod vnatur tantum per modum motoris & S. Tho. aliquando vnatur partem tenet, aliquando aliam, vbi enim absolute secundum propriam opinionem tenet, corpora cœlestia non esse animata, vt etiam Philosophus huic sententiæ expresse non aduersari demonstrat, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur cælum esse animatum anima mouente tantum, nō autem anima dante esse: & hoc tenet in Prima parte. & in questionibus de Spiritibus creaturis, vbi autem cōtra Cōmentatorem arguit vt hic, tenet oppositam partem. Quia enim Cōm. volebat ex verbis Aristotelis superficialiter intellectis arguere, intellectum esse substantiam separatum, & animam intellectiuam non esse formam hominis apud ipsum Aristotelem, & ipse S. Tho. contra ipsum vult ostendere, quod si ad verba tantum Arist. respicere voluerimus, magis dicendum erit ipsum possit substantiam intellectiuam esse formam corporis, quam illud vnatur saltem negasse, cum expresse posuerit cælum esse animatum, & non nisi anima intellectiva, ipsique conditiones rei animatæ quæ sunt mouere seipsum, & habere differentias positionis secundum naturam, attribuerit: vbi autem dixit intellectum esse separatum & immixtum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiva sit locutus, hoc etiam videtur S. Tho. attribuisse Aristoteli 12. Metaph. in expositione tex. 25. 2. Cœli. Propter quod duo mihi de mente S. Tho. dicenda videntur. Primum est, quod ipse magis declinat ad hanc partem, quod cælum non sit animatum secundum mentem Arist. anima dante esse, quam ad oppositam. Secundum est, quod voluit probabiliter vtramque partem sustineri posse. primum horum patet ex locis præallegatis. secundum vero ostenditur in Questionibus de Anima artic. 8. ad 3. vbi etiam soluit rationem primam hic adductam, qua probatur cælum non esse animatum. Quia ex re vtramque partem sustinentes, vt S. Tho. in Questionibus de Anima sustinet, ad rationes vtriusque partis ex eius doctrina respondimus. Si itaque defendere voluerimus cælum secundum Arist. mentem animatum nō esse anima informante, dicendum erit ex locis adductis in Prima par. & de Spiritibus creaturis, ad rationem hic assumptam cōtra Auer. quod Arist. non sit intellectus cælum animatum esse quasi substantiam spirituales corpori cœlesti vnatur vt forma dans esse, sed quia illi vnatur vt motor mobili. ita enim voluit substantiam spirituales vnari corpori cœlesti, & esse in illo inclusam, sicut Plato voluit animam intellectiuam vnitam corpori humano, scilicet, per contactum virtutis, & esse in ipso sicut motorem in mobili, & in instrumento quo vtitur, & cui in se ipso est con-

iuundus. Cum autem probatur oppositum, quia possit cælum mouere seipsum, & habere differentias positionis secundum naturam, dicitur, quod hoc non arguit ipsum habere intelligentiam informantem, sed vnitam tantum per modum motoris. Sic enim cælum, vt dicitur compositum ex intelligentia & orbe, liber orbis, cum omnibus cōsuetum

desiderans & intelligens nobiliori modo quam nos, vt subsequenter probatur. est igitur cælum compositum (secundum opinionem Aristotelis) ex anima intellectuali & corpore: & hoc signat in Secundo de anima 1. vbi dicit, quod quibusdam inest intellectiuum & intellectus, vt hominibus, & si aliquid huiusmodi est actiuum: aut honorabilius, scilicet cælum. constat autem quod cælum non habet animam sensitiuam, secundum opinionem Aristotelis. haberet enim diuersa organa quæ

quia sibi vnatur boues per modum motoris: & similiter quod nauis mouet seipsum, quia illi coniungitur natura qua ipsam mouet. Respondetur, quod nō est eadem ratio de istis & de cælo, propter duo. primo, quia secundum Arist. substantia spirituales quæ mouet cælum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam, & ipsum corpus cœli habet naturalem aptitudinem ad hoc, vt a tali substantia spirituali sic moueatur, hoc autem in instantijs adductis nō inuenitur. Secundo, quia in illis est contactus quantitatis qui sit secundum extremam inter intelligentiam autem & corpus cœlestis est tantum contactus virtutis: modo ostensum est superius in Secundo, cap. 56. quod in contactu quantitatis oportet tāgens esse extrinsecum: et quod tangitur, & non potest incidere per ipsum, sed ab ipso impediri: tunc tamen virtutis, qui conuenit substantijs spirituales, cum sit ad intima, substantia tangens, est intra id quod tangitur, & per ipsum absque vilo impedimento incidit. Ex his duobus euenit, quod magis sit vnum ex intelligentia & corpore cœlesti, licet ex illis non fiat vnum simpliciter, sed tantum in mouendo, quam ex naua & nauis, aut ex bobus & plaustris: acque iccirco conuenientius potest dici, quod cælum seipsum mouet quam nauis, aut plaustrum coniunctum bobus: Sic enim corpus cœlestis vnatur motori sibi intrinseco, & ad eius motum naturali virtute determinato, quod illis alijs non conuenit. Possit etiam concedi, quod eodem modo dici potest plaustrum ex se moueri, si nomine plaustris accipiamus aggregatū ex plaustris & bobus. Si autem quaeratur, quare ergo S. Tho. contra Auer hoc loco rationem formauit, quam ipse solubile videbat. Dicitur (vt iam dictum est) quod hoc non facit, quasi hanc rationem simpliciter insolubilem existimaret, sed quia ipsum efficacem contra Auer. putabat, qui ex Arist. verbis (vt in precedenti cap. paruit) substantiam intellectualem non posse vnari corpori vt formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantum modo superficialiter respicere voluerimus, nō ad sensum, magis ex verbis, & rationibus eius quibus aperte vult cælum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem vnari posse corpori vt formam, quam ex alijs eius verbis appareat, ipsam corpori vnari non posse, animata enim dicere consueuimus quorū forma dans esse, est anima. Quod autē hæc fuerit mens S. Tho. constat ex principio huius cap. vbi ait: Et quia Auer. maxime nititur suam opinionem confirmare per verba, & demonstrationem Aristotelis: ostendendum restat, quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis supple, quantum verba sonant, superficiei intellectus, intellectum secundum substantiam alicui corpori vnari vt formam. Ex his enim apparer S. Th. verbis & demonstrationi Arist. per Commentatorem adductis, voluisse alia Arist. verba manifestiora, & alia eius demonstrationes opponere. Sic ergo rationi, hic per diuum Thomam adductæ, tenendo quod cælum secundum mentem Aristotelis non sit proprie animatum, secundum doctrinam eius alibi traditam, respondendum est. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, vt sustinet S. Th. in Questionibus de Anima, vbi supra, dicentes substantiam intellectualem, secundum Arist. mentem dare esse formaliter corpori cœlesti: respondetur ad primam rationem in oppositum adductam, secundum doctrinam S. Tho. in 2. Cœli, Lectione 3. & loco immediate allegato, quod

Tex. cō. 29.

Hoc perspicuum est ex determinatis in 2. lib. de Cælo. & Mundo.

Idem P. p. q. 76. art. 1.

Tex. cō. 3. & infra. Et 8. cœl. cōm. 33. & infra.

Desumi potest ex Aui. p. 1. de aia. ca. 1.

Intelligentia vnitur corpori celesti vt forma, propter motum & actionem, non quidem simpliciter, quia & absque tali vnione non posset agere & mouere, vt arguatur, sed propter actionis mobilitatem. Nam substantia spiritalis quae determinata est ad motum caeli, quod sine labore mouet, nobilitus operatur & agit per motu caeli, si illi vnatur secundum esse, quam si sit ab eo separata, perfectior enim actio est, quam quis agit per instrumentum coniunctum, ea qua agit per instrumentum separatum. Ad primam probationem, patet ex dictis. Ad secundam dicitur primo, quod mouere intellectus substantie per modum imperij est tantum velle & intelligere, non autem mouere per modum executionis: imo ipse motus causatus in oculo ab intelligentia, quo mediante causat haec inferiora secundum quod est a voluntate angeli, est executio. Dicitur secundo, quod quomodocumque accipitur mouere, scilicet, aut per modum imperij, aut per modum executionis; non ponitur in ipsa intelligentia potentia motus aut actus, distincta ab intellectu & voluntate: & ideo dicitur Commentatoris verum esse. Dicitur tertio, quod licet mouere intelligentia per modum executionis sit a voluntate & intellectu, & intelligentia non habeat virtutem motum ab intellectu, & voluntate distinctam realiter, sed tantum ratione: vnatur tamen intelligentia corpori celesti vt forma propter executionem virtutis actus, scilicet, vt illa sit perfectior executio. vnde consequentia illius rationis non tenet, (videlicet, mouere intelligentia, scilicet per modum imperantis motum,) est eius intelligere & velle, ergo non vnatur corpori propter motum: licet enim intelligere & velle, quae sunt actiones immanentes, vt sic, non indigeant corpore cui vnatur intelligentia vt forma: ipsa tamen operatio transiens, sive executio virtutis actus quae a voluntate prouenit, ad sui perfectionem indiget, vt intelligentia sit corporis forma. Ad secundum dicitur primo, quod cum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis caelestis, quae non mouetur, neque per se, neque per accidens: illud intelligit de substantia mouente per modum finis, vt patet ex eius processu 12. Metaph. vbi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quae sunt fines, vt expresse habetur tex. 48. hoc patet esse de mente S. Tho. ibidem, & de Spiritu. artic. 5. Dicitur secundo, quod quia in 8. Physic. nondum intelligatur substantiam intellectualem quae sit omnino separata, mouens per modum finis & appetibilis: sed hoc erat in 12. Metaph. inuestigandum: ideo de ipsa quae est pars mouentis seipsum, tamquam de prima simpliciter substantia, & omnino abstracta loquitur, & sibi conditiones primae substantiae attribuit, vt dictum est in Primo libro: & quia primus motor, & omnis alia substantia mouens caelum per modum finis est immobilis, & per se, & per accidens, illi substantiae quae est pars mouentis seipsum, attribuit hoc, quod est non moueri, neque per se, neque per accidens, cum tamen sibi in veritate non conueniat. Quum enim sit forma corporis, & sit vnum esse ipsius, & corporis caelestis, necesse est, vt ad motum corporis per accidens moueatur. Vnde ad argumentum negatur consequentia, de eo qui vere est primus motor, mouens scilicet, per modum appetibilis primi, licet sit vera de eo, quod ibi accipitur tamquam primus motor. Quum autem probatur, quia dicitur ibi in 8. Physic. quod primus motor non mouetur, neque per se, neque per accidens: dicitur, quod illud intelligitur de eo, qui vere est primus motor, qui scilicet, est omnino a materia separatus, non autem de parte mouentis seipsum, qui non est vere primus motor, licet illud sibi attribuat suppositiue & permissiue, in quantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter. Vnde, quia impossibile absolute est, vt pars mouentis seipsum sit primus motor immobilis per se, & per accidens, ideo in 12. Metaph. inuestigatur primus motor omnino separatus a corpore, cui vere attribuantur conditiones primi motoris, quae ex suppositione, & permissione attributa: est motori primi mobilis, vnatur illi per modum formae. Ad tertium dicitur, quod corpus organicum dupliciter accipi potest. Vno modo, pro corpore

habente diuersa organa, complexione, situ, & figura distincta. Alio modo, pro corpore ad animam, & operationes animae dispositio, vt nihil aliud sit corpus organicum, quam corpus habens vitam in potentia, vt videtur exponere Philosophus 2. de Anima, sive habeat diuersa organa & membra officiosa, sive non habeat. Si primo modo voluerimus in distinctione animae accipere corpus organicum, vt ferè omnes expositores accipiunt, eo quod tenentur caelos non esse animatos, sic negatur consequentia: & ad probationem dicitur, quod aut illa distinctio animae conuenit tantum animabus rerum corruptibilium, & quod istis tantummodo assignauit Aristoteles in 2. de Anima communem distinctionem: aut quod conuenit omni animae, non vni uoce quidem, sed analogice: & sic non oportet caelum esse corpus organicum, eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicum secundo modo. Si autem secundo modo accipiat organicum in distinctione animae, sic conceditur corpus caeleste esse organicum, nec hoc eius vniformitatis, & simplicitatis repugnat. Posset etiam dici, quod caelum habet diuersitatem organorum, non quidem distinctam secundum varietatem complexionum, vt in animalibus accidit, sed secundum rarum & densum, eo modo quo inuenitur in caelo rarum & densum, scilicet secundum maiorem, aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis, vt dicitur 2. Caeli a S. Tho. Lessione 10. in fine, & secundum hanc diuersitatem sunt in caelo diuersae virtutes illarum partium inferiorum, in quantum per illas partes, anima caeli diuersa agit in haec inferiora. Non imponas autem mihi, quod in anima caeli ponam alias potentias praeter intellectum & voluntatem affixas diuersis partibus caeli, sicut anima animalium habent, non enim ad hoc tendit haec secunda responsio, sed ad hoc, quod anima per intellectum & voluntatem mouens caelum, & haec inferiora, mediante hoc motu, agens diuersimode per diuersas caeli partes, in inferiora agit, vt sic diuersae virtutes illarum partium, sint diuersi influxus animae caeli, secundum quos diuersimode in haec inferiora operatur.

Ad quartum dicitur, quod quia Aristoteles, est in hac re interta sententia, & ex diuersis eius dictis, diuersa accipi possunt: ideo S. Tho. ibidem, eius verba ad suum propositum interpretatur. Quum ergo dicit, quod caelum esse animatum non possit anima dante esse, sed tantum anima mouente: non hoc ideo inquit, quasi oppositum non possit teneri: sed quia tenet Aristoteles verba posse ad hunc sensum exponi, cum ad saluandam eius opinionem videatur sufficere caelum esse animatum anima mouente tantum. Vnde sub dubitatione in Quaestionibus de Spiritibus creaturis loquitur, inquit, quod si quis inuicem consideret, forte inueniet inter has opiniones, aut nullam, aut modicam dissonantiam esse: & inferius in eodem loco inquit, quod videtur sufficere ad saluandam intentionem Platonis & Aristotelis, quod substantia spiritalis vnatur corpori caelesti vt motor. Haec enim verba forte, (ut videtur,) non afferentis, sed opinatiue, & probabiliter loquentis, sunt.

Ad quintum dicitur, quod non est inconueniens apud Aristoteles inferiores habere tres motores, vnum, scilicet communem, qui est simpliciter primus motor, & duos appropriatos, quorum vnus mouet vt animal: alter vero vt proprius finis.

Ad sextum dicitur primo, quod de motu caeli, dupliciter loqui possumus, vt patet ex S. Tho. inferius Libro Tertio, cap. 23. scilicet, aut ex parte motoris, aut ex parte substantiae caeli. primo modo, motus caeli est voluntarius, secundo modo, est naturalis: & ideo ex parte motoris absolute loquendo, caelum posset quietere, non autem ex parte ipsius substantiae caeli: & sic intellexit Philosophus. Dicitur secundo (vt habetur ex Philosopho 12. Metaph. tex. 38. & ex S. Tho. ibidem) quod licet necessitas motus caeli non sit necessitas absoluta, cum caelum moueat seipsum, & omne tale in seipso habeat moueri & non moueri, est tamen necessitas ex suppositione, quae est necessitas finis, in quantum abique talis motus perpetuitate, non esset conueniens

niens ordo ad finem, secundum quod per motum intenditur ad similitudinem ad deum: & ideo non est inconueniens dicere, quod secundum mentem Aristotelis, caelum, secundum quod est animatum, potest absolute ex se quietere, licet ex suppositione, & ex se necessario moueatur.

Ad septimum negatur sequela: licet enim ponatur caelum diuidi in partem mouentem, & partem motam: tamen praeter motorem qui est pars mouentis seipsum, oportet ponere alium motorem omnino separatum, qui moueat per modum appetibili.

Ad octauum dicitur, quod dupliciter possumus intelligere motorem alieuius corporis moueri per accidens. Vno modo, quod moueatur simpliciter illo motu locali, quo mouet corpus: aut la tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, & semper maneat in eadem dispositione inter se. Alio modo, quod motus corporis a se moti, sic moueatur per accidens, quod etiam varietur eius dispositio ad corpus, ita quod aliter & aliter se habeat ad corpus, sicut accidit in animalibus, ex motu enim corporis anima aliter, & aliter se habeat ad corpus, ex eo quod corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult, quod motor qui causat motum perpetuum, non mouetur per accidens secundo modo, non autem repugnat eius intentioni quod moueatur per accidens primo modo, licet velit de primo motore simpliciter, quod nullo modo moueatur. Patet hoc primo ex S. Thoma. Nam assignans differentiam inter motores orbium & animam 8. Physic. exponendo tex. 52. ait quod ratio, quare motores orbium non mouentur per accidens ratione suis ipsorum ad motum orbium, anima vero animalium per accidens mouentur, est, quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua vnione ad corpora, & eorum annexio est inuariabilis: sed anima quae mouent animalia, constituuntur in suo esse secundum vnionem ad corpora (intellige excepta anima intellectiua) & variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dicit intelligere S. Tho. quod non sic mouentur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse & dispositio ad orbem, per talem motum, sicut variatur dispositio animalium ad motum animalium: cum hoc autem fiat, quod mouentur per accidens aliquo modo, eo quod vnum sit esse eorum & orbium, quamuis ex vnione ad orbem non constituuntur in suo esse. 1. ipsorum esse a corpore & materia non dependeat, sicut nec esse animae intellectiuae dependeat a corpore. Patet hoc secundo, quia Commentator 8. Physic. 63. inquit, quod inaequalitas non accidit in motu nisi propter hoc, quod motori accidit quidam modus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dicit intelligere, quod ille solus motus per accidens repugnat motori mouenti motu perpetuo, & inuariabili, ex quo variatur virtus motoris, & consequenter habetur eius ad mobile.

Ad nonum dicitur, quod vtique intelligentia quae est anima caeli, non habet determinatum situm in caelo, secundum determinationem suae substantiae ad vnam partem caeli, quod autem inquit Aristoteles, ipsam esse in circumferentia, intelligitur (vt exponit S. Thomas ibidem) per influentiam motus, & non per determinationem suae substantiae, & intelligitur de primo motore, non autem de alijs.

Super cap. 71.

Quam determinauit S. Tho. de vnione animae intellectiuae ad materiam absolute, sic de modo vnionis incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo enim, agit de intermediatione vnionis: secundo, de totalitate eius, cap. seq. Quantum ad primum, ponuntur tres conclusiones.

Prima est. Anima immediate vnatur corpori in essendo. Pro cuius declaratione considerandum est, quod cum omnes ferè Philosophi posuerint intellectum aliquo modo corpori humano coniungi, fuerunt quidam non attendentes ad formae conditionem, qui posuerunt animam intellectiua non vniri immediate corpori, sed inter ipsam & corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam & ligamentum, ipsam cum corpore vnens, sicut Auer. fantasmatam dixit esse vinculum, quo intellectus homini vnatur. Alij dixerunt, ipsam mediantibus suis potentijs vniri corpori, quidam vero, quod inter animam & cor-

pus mediat spiritus corporalis: alij quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant. Contra hos ergo, ex eo quod ostensum est, animam intellectiua esse formam corporis, deducit corollarie S. Tho. quod oportet animam vniri corpori immediate, & arguit sic. Forma vnatur materiae abque medio, sed anima intellectiua est forma corporis, vt in praecedenti capitulo est ostensum. ergo &c. Probatur maior dupliciter, scilicet auctoritate Ari. 8. Metaphysic. inquit, nihil esse quod faciat vnum ex materia & forma, nisi agens quod faciat vnum ex potentia & actu, sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud, ergo &c.

Aduerte, quod fundamentum huius rationis est, quia forma per se ipsam facit esse actum, & non per aliquid medium, cum sit per essentiam suam actus: vnde, cum sic dicitur aliquid vnum quo modo est ens, oportet vt sicut compositum est ens immediate per formam, quod etiam immediate per formam sit vnum, vt sic oportet formam per se & immediate vniri materiae, sicut per se immediate dat esse.

Secunda conclusio est. Anima in mouendo vnatur corpori mediate, id est, mouet corpus cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediate, sed per aliquid medium. probatur, quia mouet per potentiam, sicut & omnes alias operationes per suas potentias exercet, cum, quia mouet membra mediante spiritu, & vnum organum mediante alio.

Aduertendum, quod anima per apprehensionem & appetitum mouet corpus, vt dicitur in Quaestionibus de anima ar. 9. ad 6. & sic dicitur mouere per potentias, quarum scilicet operationes sunt apprehendere & appetere, & quia appetitus sensitiuus fundatur in corde secundum Ari. vt dicitur de Spiritu. artic. 3. ad quartum, ideo cor est primum instrumentum per quod mouet ceteras partes corporis: & hoc est quod hic dicitur, quoniam mouet vnum membrum mediante alio, quia vero partes grossiores corporis per subtiliores mouet, ideo primum instrumentum virtutis motiuae est spiritus, vt dicitur ab Ari. in Libro de causa motus Animalium. Sed intelligendum, cum dicitur cor primum instrumentum virtutis motiuae, & similiter spiritus, quod hoc non est eodem modo, sed cor est primum instrumentum coniunctum virtuti motiuae, vt pote, in quo est appetitus, qui est virtus motiua: spiritus autem est primum instrumentum separatum, in quantum est primum quod mouetur ab anima inter ea quae sunt separata.

Tertia conclusio est. In via generationis dispositiones corporis, quibus sit proprium susceptiuum talis formae, sunt mediae inter animam & corpus, & sic anima vnatur corpori mediantibus dispositionibus. probatur, quia dispositiones ad formam, via generationis praecedunt formam in materia, quamuis sint posteriores in essendo.

Circa hanc conclusionem, & eius probationem, dupliciter dubitatur. Primo, quia S. Tho. Prima par. q. 76. art. 6. tenet, impossibile esse, quod aliqua dispositio accidentaliter cadat media inter corpus & animam, vt inter quamcumque formam substantialem, & eius materiam. Similiter, quod impossibile est quacumque dispositiones accidentales praexistere in materia ante formam substantialem, cuius oppositum hic dictum est. Secundo, quia non videtur posse simul stare, quod dispositiones via generationis praecedant formam in materia, & tamen sint posteriores in essendo: si enim praecedunt formam in materia, ergo prius sunt in materia quam forma, ergo praecedunt in essendo. patent istae consequentiae, quia in vtraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

Ad euentiam primi dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quod cum inter dispositiones ad formam quae simul cum forma remanent, & ipsam formam, non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducuntur, non est querenda inter illa prioritas, & posterioritas temporis, quid videlicet, illorum in priori tempore adueniat materiae, & quid in posteriori, sed est tantum inuestiganda inter illa prioritas secundum naturam, & videndum, quid illorum prius natura materiae adueniat tamquam videlicet, ab altero in materia praesupposita. Secundum est, ex doctri. S. Tho. in Prima par. quaest. & allegatis, ad primam, & de Spiritu. arti. 3. ad 20. & in Quaestionibus de anima artic. 9. quod cum forma perfectior contineat virtute quicquid est aliarum formarum inferiorum, vnaque perficiat materiam

a. de anima tex. 60. 37.

cap. 13.

A. tex. 36. & infra.

Cap. 13.

Tex. 60. 30. & sequent.

Tom. 2. lib. 8. cap. 6. 58.

Tex. 60. 36.

lib. 13.

Idem P. p. q. 76. art. 6. & 7.

2. Lib. de Partib. Animal. cap. 4.

Lib. 13.

materiam secundum diuersos gradus perfectionis, praeintelligimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum, & secundum accidentia illum gradum consequentia, quam secundum perfectiorem & superiorem gradum. Verbi gratia, quia anima dat esse corporeum, & esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiam esse corporeum cum accidentibus corporeitatis, quam dare esse animatum. Quo fit, vt dupliciter animam considerare possimus, vno modo absolute, & quantum ad omnem eius effectum, & conuenientem, scilicet sibi, & in quantum est anima, & in quantum virtute continet gradus inferiorum formarum. alio modo, quantum ad vltiorem tantum & perfectiorem effectum, quem scilicet facit, in quantum est anima. Si consideretur absolute, & quantum ad totalem eius effectum, sic nihil precedit in materia formam substantialem, quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter & absolute, quod fit per formam substantialem dantem esse simpliciter: quam esse actu tale, quod fit per formam accidentalem. Si autem consideretur quantum ad vltiorem, & perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem, praecedunt ordine generationis in materia formam substantialem, sicut & praetelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quam perfectiorem, eo quod natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Ad dubium ergo dicitur, quod ea quae dicit S. Th. Prima pars, non contradicunt ijs quae hic dicuntur, quia ibi loquitur de anima, & vniuersaliter de forma substantiali, quantum ad totalem eius effectum. quum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantialem corporalem, & non oporteat vt ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substantialem per alia accidentia disponatur, inter materiam & formam vt dat in finem gradum essendi, non oportet accidentia disponere mediare. Hoc autem in loco loquitur S. Tho. de anima, & forma substantiali in quantum dat vltiorem, & perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita vt sit proprium perfectibile alicuius formae vt est talis forma, sed indiget accidentibus ipsam illi formae appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis praetelligere in materia, illa accidentia antequam forma, vt est talis forma, aduenire materiam intelligatur, quoniam natura prius materiam disponit, quam formam in introducat, & sic, quum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animae, oportet in materia praetelligere dispositiones corporis, antequam forma secundum illum gradum corpori aduenire intelligatur.

Ad euidenciam secundi dubij, oportet intelligere, quid per ordinem secundum viam generationis intelligatur: & tunc ad dubium planior, & clarior apparebit responsio. Sciendum ergo, quod cum natura propter finem operetur, sicut & intellectus, vt dicitur 2. Physic. in operibus naturae duplex ordo considerari potest: vnus secundum naturae intentionem, alius secundum executionem eorum quae intendit. primus dicitur ordo perfectionis & intentionis naturae, & dicitur etiam ordo secundum rationem causae formalis, aut finalis, aut efficientis, quia finis quod est primum intentum a natura, concidit in idem numero cum forma effectus, cum agente vero, in idem specie. Secundus ordo, dicitur ordo generationis, secundum quod natura ordine quodam suos effectus producit ac generat. Dicitur etiam ordo temporis, quia cum agens naturale in tempore operetur, prius tempore vnum quam alterum producat: & quia ista executio fit secundum quod aliquid educitur de potentia in actum, & materia est prima potentia: ideo iste ordo dicitur ordo secundum rationem causae materialis. Secundum istum duplicem naturae ordinem, diuersimode aliquid dicitur prius & posterius, quia enim secundum vnamquamque causam illud est prius, quod est illi causae propinquius. ideo in via intentionis naturae, qui est ordo secundum rationem causae finalis, formalis, & agentis, illud est prius, quod est forma & fini propinquius, agentis eius effectus. Vnde secundum hunc ordinem, ipsam agens est prius effectui: ipse finis est prior ijs quae sunt ad finem: ipsa forma & actus, est prior quam potentia: & quanto aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini, & formae quae est terminus generationis, tanto est prius. & quia tanto ali-

Auer. 3. de aia com. 5. Platonici. Auo haeret. A vic. parte. 4. de aia cap. 5. Cap. 57. D. 179. & 180.

Tex. 60. 75.

quid est perfectius, quanto magis ad finem. & ad similitudinem agentis appropinquat, ideo secundum hunc ordinem, perfectius est prius imperfecto. In via autem generationis, qui est ordo secundum rationem causae materialis, potentia est prior actu, & imperfectum est prius perfecto: quia quanto aliquid est imperfectius, tanto magis materiae conditionibus appropinquat.

Aduertendum autem, quod apud S. Tho. quandoq; ordo generationis distinguitur contra ordinem naturae, vt habetur in Questionibus de Malo, quaestio. 4. artic. 3. Aliquando vero sub ordine naturae conuenitur, vt in Prima par. quaest. 85. art. 3. ad primum. Ordo enim naturae dupliciter accipi potest, vno modo, vt distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantum, & sic continetur sub se ordine generationis, quum sit ordo extra intellectum. Alio modo, vt accipitur secundum rationem causae formalis: & sic diuiditur contra ordinem generationis. cum enim forma sit magis natura quam materia, conuenientius dicitur actus prior naturae, quam potentia, vt dicitur Quodl. 5. quaest. 10. art. 1. & sic ordo qui est secundum formam, vt inuenit sibi nomen ordinis naturae: ordo autem qui est secundum materiam, sortitus est nomen ordinis generationis, & temporis.

Ad dubium ergo dicitur, quod per ordinem in essendo, intelligit S. Tho. ordinem naturae, secundum genus causae efficientis, & formalis absolute, quia esse conuenit rei productae, & propter formam, & propter efficiens: & sic accidentia quae sunt dispositiones materiae ad formam substantialem, vt dat perfectiorem actum, quum sequantur esse formae in materia absolute, tamquam accidentia consequentia compositum ex materia & forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali. sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam, effectus autem vt sic, est posterior sua causa in essendo, secundum ordinem naturae & causalitatis. omnis enim effectus praesupponit suam causam esse, etiam si sit cum ipsa simul tempore. Secundum autem ordinem in via generationis, qui est ordo secundum rationem causae materialis: eadem accidentia praecedunt ipsam formam in materia, vt dat vltiorem & perfectiorem gradum, quum enim sint dispositiones materiae vt receptiua est formae, secundum illum gradum vltiori pertinent ad genus causae materialis: & sic praecedunt formam, sicut potentia praecedit actum, & imperfectum praecedit perfectum. vnde licet simul cum forma in materia introducantur, praetelliguntur tamen vt sic, prius materiae inesse, quam forma vniatur materiae secundum illum gradum, ad quem suscipiendum, intelliguntur disponere.

Sic ergo patet, quod nulla est contradictio in verbis S. Tho. cum inquit, illas dispositiones praecedere formam in via generationis, & tamen esse posteriores in essendo. Quum probatur esse contradictionem, quia si dispositiones via generationis praecedunt formam in materia, sequitur, quod sint prius in materia: & sic, quod sint priores in essendo: respondetur ex ijs, quae iam diximus, quod istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Vno modo, vt tractat absolute accipiendo: & sic sunt posteriores in essendo, quia vt dicitur est in responsione ad primum dubium, nulla forma accidentalis aduenit materiae, nisi existenti in actu per esse substantiale: & sic oportet formam substantialem absolute loquedo, prius esse in materia, quam formam accidentalem. & hoc modo intendit hic S. Tho. dispositiones esse posteriores forma substantiali in essendo. Alio modo, possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, vt dat vltiorem & perfectiorem gradum, ad quem disponere intelliguntur: & sic sunt priores ipsa forma in essendo, prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quam formam dare esse illud materiae, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur, ratio huius diuersitatis est, quia comparando ista accidentia ad formam absolute, comparantur ad ipsam vt effectus ad causam, sunt enim in veritate eius effectus subsistentes ex vnione formae ad materiam. comparando autem ipsa ad formam vt dat vltiorem gradum perfectionis, considerantur non vt effectus formae, cum non consequantur ad formam vt dat illum vltiorem perfectionis gradum, sed vt inductae in materia ab agente, prius per haec accidentia materia

Tex. 60.

sup. Tex. 47.

Hem P. p. 976 art. 8.

D. 170.

teriam disponente, quam formam secundum illum vltiorem gradum introducat. dictum est enim, quod via generationis imperfectum est prius perfecto, & potentia est prior actu: & sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia inductur formam imperfectam in materia, quam formam perfectam, vnde inquit S. Tho. in Questionibus de Anima, artic. 9. quod istae dispositiones praetelliguntur formae vt inductae ab agente in materia. Sunt ergo ille dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquedo, sed sunt priores in essendo via generationis, considerata vt dispositiones ad vltiorem gradum.

Sed circa hanc responsionem dubium occurrit, quia vt habet S. Tho. 7. Metaph. Lektionem 13. Omne quod est prius generatione, est prius tempore, & non e conuerso, sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter. ergo si dispositiones ad formam, via generationis praecedunt formam in materia, sequitur quod sint priores simpliciter in essendo ipsa forma: & sic responsio nulla est.

Ad huius dubij dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Vna est, quod cum duplex sit tempus, scilicet reale, & imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore: aut videlicet, quia est in priori tempore reali, aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. Secunda est, quod dupliciter potest dici prius altero generatione. vno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, & sua generatio antecedit alterius generationem, sicut in generatione hominis prius generatur viuens quam animal, & animal quam homo. ideo dicitur in illo ordine quod viuens est prius generatione quam animal, & animal quam homo. Alio modo ex hoc folium, quia ordinatur ad alterius generationem, sicut partes ex hoc folio dicuntur priores toto, generatione, quia ordinantur ad generationem totius. Dicitur ergo, quod omne prius generatione primo modo, est etiam prius tempore primo modo. prius autem generatione secundo modo, sufficit quod sit prius tempore secundo modo, in quantum si intellectus consideret illa sic ordinata a natura successiue produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari & produci: & ita effectus in veritate, quod si natura illa seorsum produceret, illud prius produceret, quam illud ad cuius generationem ordinatur. Dum ergo inquit S. Tho. in locis allegatis, Omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit prius generatione, & prius tempore, vniuersaliter & indistincte, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore, non autem accipit prius tempore tantum primo modo: quod patet, quia dat exemplum de partibus, ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquit, illas esse priores tempore & generatione. Constat autem, quod ipsa forma non producit in esse ante compositum, cum non nisi in composito fiat, vt posuit dici esse in priori tempore reali, sed dicitur prior tempore, quia si imaginemur seorsum produci formam, & seorsum compositum, imaginemur prius produci formam quam compositum, quia compositum praesupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo, de quibus loquimur, quae formam scilicet, conconstituunt in materia, non sunt realiter priores tempore, sed tantum imaginariae.

Aduertendum autem, quod licet similiter forma non praecedat dispositiones illas tempore, quum in eodem instanti in materia introducantur, dicitur tamen forma esse prior in essendo



Er eadem autem ostendi potest, animam totam in toto corpore esse, & totam in singulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse:



er eadem autem ostendi potest, animam totam in toto corpore esse, & totam in singulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse:

ipis dispositionibus, si absolute considerentur omnia, non autem e contrario, quia non dicimus hic vnum, esse prius altero in essendo, quasi vnum prius duratione habeat esse quam aliud, sed quia vnum ab altero realiter secundum suum esse dependet, & alterum est illi realiter causa essendi. modo forma talibus accidentibus est realiter causa essendi, accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formae, cum sequantur esse formae in materia absolute, sed tantum secundum nostrum modum considerationis diuidimus, & inter primam, & secundam perfectionem intelligimus accidentia mediana, vt de realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo: praecedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostrae considerationis.

anima autem est actus corporis organici, non vnus organici tantum. est igitur in toto corpore, & non in vna parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis. sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium. si enim esset forma totius, & non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus quae est forma totius, & non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius, & partium, patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem, & totum, & partes: vnde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent eiusdem speciei, nam oculus mortui & caro eius, non dicuntur nisi aequiuoce. si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cuius est actus, relinquatur, quod sit secundum suam essentiam in

Super Cap. 72.



Vnum ostenditur sit, quoniam anima in tellectu corpori immediate vniatur, declarandum restat. ipsam totam, & in toto, & in qualibet parte esse. Circa hoc autem duo facit sanct. Thom. Primo enim propositum ostendit, Secundo quasdam obiectiones excludit.

Quia autem ad primum, cum duas partes habeat conclusio, scilicet, & quod anima est in toto, & in qualibet parte, & quod in illis est tota: primo, probat primam partem: scilicet, secundam. Primam partem sic probat: & primo quod sit in toto. Anima est actus corporis organici, non vnus organici tantum, ergo est in toto, & non in vna parte tantum secundum essentiam suam, secundum quam est forma corporis. probatur consequentia, quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili. quod vero sit in omnibus partibus, arguitur.

Est forma singularium partium, ergo est in omnibus partibus. probatur consequentia, quia actus est in eo, cuius est actus, antecedens quoque probatur, quia alius non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis, sicut forma domus quae est forma totius, & non singularium partium, est forma accidentalis. hoc autem est falsum, imo anima est forma substantialis totius & partium, cum ab ea, & totum & partes speciem sortiantur. quod patet ex hoc, quod ea recedente, nec totum, nec partes remanent eiusdem speciei. oculus enim & caro mortui, non dicuntur nisi aequiuoce. ergo & c.

Circa probationem antecedentis, aduertendum, quod non ideo inferitur, Si anima non est forma partium corporis, quod est forma accidentalis, quasi nulla forma accidentalis, sit forma totius & partium (hoc enim est falsum, nam albedo est forma totius & partium, vt hic dicitur) sed quia omnis forma totius, quae non est forma partium, est forma accidentalis. vt enim dicitur Prima p. quaest. 76. artic. 8. cum totum consistat ex partibus: forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est composita & ordo, vt est forma domus, talis autem est forma accidentalis. Pro secunda parte conclusionis notat primo S. Tho. quod duplex est totum, scilicet secundum quantitatem, & secundum essentiam perfectionem. Secundo notat, quod prima totalitas non conuenit formis nisi per accidentia, secundum quod diuiduntur diuisione subiecti quanti, totalitas autem secunda illis conuenit per se. Notat tertio: quod si sit aliqua forma quae non diuidatur diuisione subiecti, sicut anima animalium perfectiorum, illi conuenit tantum secunda totalitas, non autem prima, & de hac intelligitur in conclusione.

Aduerte

Aduerte hic, quod S. Tho. non solum animam intellectiuam...

Circa totalitatem essentiae animae, occurrit dubium. Ut enim hic dicitur, totum dicitur per relationem ad partes...

Secundo responderi potest, quod licet totum dicatur per relationem ad partes, secundum quod totum dicitur compositum ex partibus...

Quarta obiectio est, quod anima est indiuisibilis in toto corpore, & in qualibet eius parte...

Quarta obiectio est, quod anima est indiuisibilis in toto corpore, & in qualibet eius parte...

diuisibili ad modum puncti habentis situm in continuo, non autem de indiuisibili per abstractionem a toto genere continuo...

malium perfectorum: non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi vna totalitas...

etiam operationibus, ut scilicet sit talis, quod omnibus formis operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta...

etiam operationibus, ut scilicet sit talis, quod omnibus formis operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta...

etiam operationibus, ut scilicet sit talis, quod omnibus formis operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta...

Cap. 73.

idem p. p. 76. art. 1.

Text. 65.

Cap. 73.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Quarta obiectio esse potest, quia Aristo. in lib. de Causa motus animalium, inquit, animam esse dumtaxat, in quodam principio corporis, ergo non est in qualibet parte...

qua Aristoteles in libro illo agebat, est potestatem in corde, per quod anima in totum corpus, motum, & alias huiusmodi operationes diffundit.

Quod intellectus possibilis non est vnus in omnibus hominibus.

Cap. 73.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

Text. 65.

A materia, illud intelligendum est de materia quae est prima perfectibile a tali forma, talis enim materia proportionatur formae...

Amplius, Ab eodem aliquid habet esse & unitatem. vnum. n. & ens se consequitur. Sed vni-

Si autem dicatur, quod anima sensitiua huius hominis sit alia ab anima sensitiua illius, & pro tanto non est vnus homo, licet sit vnus intellectus.

Hoc stare non potest. Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur, & demonstrat speciem ipsius. sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Arist. dicit in 1. Ethic.

Id autem quod intelligit anima, vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in 3. de Anima. et igitur hoc indiuiduum homo per intellectum possibilem, si igitur hic homo habet aliam animam sensitiuam cum alio homine, non autem a ium intellectum possibilem, sed vnum & eundem: sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse, non igitur est vnus intellectus possibilis omnium hominum.

inadequatis vti, quorum nullum per se sufficit ad operationem mouentis: non tamen vnus numero artifex simul vultur pluribus in stis, & motis adequatis, quorum vnus vnusquodque se sufficit ad actionem mouentis, ut patet per artes, & operationes naturae dicurrenti: corpus autem vniuersumque hois est in stis adaequatum intellectui, quia oem operationem suam per vnus corpus hominis sufficienter exercet, ergo non poterit vnus intellectus simul vti pluribus corporibus, & pluribus hoibus. Cum ergo simul plures hoies moueantur ab intellectu, quia plures hoies simul apprehensione intellectiua coniuncta imaginationi ambulant, Tho. contra Gent.

Text. 65. 64.

Cap. 9.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Text. 65. 17.

Intellectus enim practicus est motor in hominibus, ut dicitur 3. de Anima, & similiter plures homines mouentur ad intellectionem vnius & eiusdem rei simul, & ad opera pariter sentientia, quae intellectui obediunt & ei deferuntur; sequitur quod plures hominum plures intellectus sunt, & non vnus numero omnium.

Ad secundum dicitur, quod ex eo, quod vnus motor & vnus artifex non videntur instrumentis alterius artis, vult habere S. Thom. quod etiam vnus numero artifex non videntur pluribus instrumentis eiusdem speciei simul, quia vtriqueque est eadem ratio. Sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinet esset superfluum isti artifici, ita si plura acciperet instrumenta, quorum vnus quodque esset per se sufficiens, oportet alteri eorum superfluum esse: & sic ratio procedit, & consequenter optime probatur.

Aduerte autem, quod hanc rationem sumit S. Thomas ab ipso An. 3. de Anima, com. 5. vbi ait, quod si sunt aliqua animata, quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus caelestibus, impossibile est ut inueniantur ex vna specie eorum plus vnus indiuiduo: quod probatur, quia esse eorum esset ociosum: sicut esse plus vna nauis in numero, vni nauis in eadem hora, est ociosum, & similiter esse plus vno instrumento eiusdem speciei vni artificis. Et confirmatur ex dictis in Primo Caeli, vbi dicitur, quod si esset alius mundus, esset alius corpus caeleste, & haberet alium motorem numero, a motore istius corporis: quia impossibile est, ut vnus motor numero, sit duorum corporum diuersorum in numero.

Text. 65. 49. Text. 65. 5. Cap. 59. D. 75. 2. Text. 98. vlt. que ad 109. Anima hominis non potest ingredi aliud corpus quam hominis, ut habetur ex Philoso. 1. de Anima contra antiquos, text. 53. ergo anima huius hominis non potest ingredi aliud corpus quam huius hominis. sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit, quum anima sit per quam homo intelligit. 1. de Anima, text. 64. ergo non est vnus intellectus huius & illius hominis. probatur prima consequentia, quia quod est proprium anime hominis ad corpus hominis. eadem est anima huius hominis ad corpus huius hominis.

Aduerte, quod cum intellectus sit id quo proxime intelligimus, tanquam principio elicitiuo intellectus: si ponatur hominem per animam intelligere, oportet, aut ut illa sit intellectus, apte ut habeat intellectum tanquam virtutem & potentiam suam, propter hoc soluit S. Thomas hoc, quod anima qua

hic homo intelligit, non potest esse anima alterius hominis, & quod intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis. QVARTO, Forma huius hominis est anima intellectiua, esse vnam animam intellectiuam. ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est diuersorum indiuiduorum hominum esse vnam formam, quum vnus quodque, sicut a forma habet esse, ita ab unitate forma habeat unitatem. Si dicatur, animam sententiam huius hominis esse aliam ab anima sententia illius, & quod hoc sufficit ad diuersitatem hominum, licet sit vnus intellectus, hoc non potest stare, quia sequeretur, quod isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantum duo animalia, quod est impossibile. Probatur sequela, quia hoc indiuiduum est homo per intellectum possibilem, sive per animam intellectiuam, ergo si habet animam sententiam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen vnus homo. probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligitur, cum intelligitur sit propria operatio hominis, ut dicitur 1. Ethic. Propria enim operatio consequitur, & demonstrat speciem rei. id autem quo intelligitur homo, vel anima, est intellectus. Si respondetur ad praedictas rationes, respondet Auer. 3. de Anima, com. 5. quod licet intellectus non multiplicetur ratione suae substantiae, multiplicatur tamen ratione suae forme, eo quod conuenit nobiscum per se ipsum intelligibilem, cuius vnus subiectum est phantasma in nobis existens quod est diuersum in nobis, & per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma: haec responsio nulla est, & ex eo, quod ostensum est supra, quod talis conuenientia intellectus nobiscum, non sufficit ad hoc, ut homo intelligat, & ex eo quod etiam admissio, quod dicta conuenientia sufficeret ad intelligendum, adhuc haec responsio supradictas rationes non soluit, quod patet: Tum, quia sic nihil ad intellectum pertinet remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solus phantasma: phantasma autem secundum quod multiplicatur, non excedit gradum animae sententiae, quum non multiplicetur secundum quod est intellectum in actu, sed tantum secundum quod est intellectum in potentia. cum secundum quod est in organo phantasma multiplicetur, non est in intellectu, cum

hic homo intelligit, non potest esse anima alterius hominis, & quod intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis.

Forma huius hominis est anima intellectiua, esse vnam animam intellectiuam. ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est diuersorum indiuiduorum hominum esse vnam formam, quum vnus quodque, sicut a forma habet esse, ita ab unitate forma habeat unitatem. Si dicatur, animam sententiam huius hominis esse aliam ab anima sententia illius, & quod hoc sufficit ad diuersitatem hominum, licet sit vnus intellectus, hoc non potest stare, quia sequeretur, quod isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantum duo animalia, quod est impossibile. Probatur sequela, quia hoc indiuiduum est homo per intellectum possibilem, sive per animam intellectiuam, ergo si habet animam sententiam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen vnus homo. probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligitur, cum intelligitur sit propria operatio hominis, ut dicitur 1. Ethic. Propria enim operatio consequitur, & demonstrat speciem rei. id autem quo intelligitur homo, vel anima, est intellectus.

Si respondetur ad praedictas rationes, respondet Auer. 3. de Anima, com. 5. quod licet intellectus non multiplicetur ratione suae substantiae, multiplicatur tamen ratione suae forme, eo quod conuenit nobiscum per se ipsum intelligibilem, cuius vnus subiectum est phantasma in nobis existens quod est diuersum in nobis, & per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma: haec responsio nulla est, & ex eo, quod ostensum est supra, quod talis conuenientia intellectus nobiscum, non sufficit ad hoc, ut homo intelligat, & ex eo quod etiam admissio, quod dicta conuenientia sufficeret ad intelligendum, adhuc haec responsio supradictas rationes non soluit, quod patet: Tum, quia sic nihil ad intellectum pertinet remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solus phantasma: phantasma autem secundum quod multiplicatur, non excedit gradum animae sententiae, quum non multiplicetur secundum quod est intellectum in actu, sed tantum secundum quod est intellectum in potentia. cum secundum quod est in organo phantasma multiplicetur, non est in intellectu, cum

vnus tantum species ab omnibus phantasmatis eiusdem speciei sit in intellectu: Tum, quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sententiam: & sic non erunt plures homines, ut arguebatur. Tum, quia per phantasma non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectiui, quod patet ex quarto.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

vnus tantum species ab omnibus phantasmatis eiusdem speciei sit in intellectu: Tum, quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sententiam: & sic non erunt plures homines, ut arguebatur. Tum, quia per phantasma non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectiui, quod patet ex quarto.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

PRIMO, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id, quod est in potentia, sed per id quod est in actu. SECUNDO, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasma sit motus factus a sensu in actu, ut dicitur in lib. de Anima. Illud autem per quod sortitur speciem vnus quodque viuens, est perfectio prima.

non solum ipsa operatio, sed etiam terminus operationis, ut sic, operatio. n. cum suo termino est perfectio secunda operationis, phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causa est sensu in actu, ideo ad secundam huius perfectionem pertinet, non autem ad primam, & propter hoc non potest dare homini spem.

Item. Id quo aliquid operatur agit, est principium ad quod sequitur operatio, non solum quia tum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut vnitatem. ab eodem enim calore non est nisi vnus calefacere. siue vna calefactio actiua: quam vnus possit esse multiplex calefactio, siue multae calefactiones passivae secundum diuersitatem calefactorum simul per vnum calorem: intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Arist. in 3. de Anima. si igitur intellectus possibilis huius & illius hominis, sit vnus & idem numero, necesse erit etiam intelligere vtriusque esse vnus & idem: quod patet esse impossibile. nam diuersorum indiuiduorum impossibile est esse operationem vnam: impossibile est igitur intellectum possibilem esse vnum huius, & illius.

Si autem dicatur, quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum. Hoc stare non potest: sicut. n. dictum est, vnus agentis vna est actio, quae multiplicatur solum secundum diuersa subiecta, in qua transit illa actio. Intelligere autem & velle, & huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exterioriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Arist. in 12. Metaphy. non potest igitur vnus intelligere intellectus possibilis, multiplicari per diuersitatem phantasmatum.

spei materialiter representant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius. n. spei esse potest phantasma representans proprietatem huius indiuidui a phantasmate representante. proprietates in diuersis alterius indiuidui, in quantum potest phantasma huius lapidis representare lapidem hunc sub figura trianguli, aut sub nigredine: phantasma autem alterius lapidis representare illum lapidem sub figura quadrilateri, aut sub albedine. & sic licet idem sit species materialiter representent, formaliter tamen diuersa speciei representant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea, quamuis etiam formaliter essent eiusdem spei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, in diuersas partes organi, aut quia essent receptae in diuersis spiritibus operationi phantasiae deferuentibus. Non approbo autem illam responsionem, quae dicit, huiusmodi phantasmata esse eiusdem spei in se presentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideo si eadem formaliter sunt speciem representent, sunt formaliter eadem secundum speciem, si diuersa secundum speciem representent, sunt & ipsae secundum speciem diuersae, licet materialiter & subiectiue, atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasma lapidis in homine & in

spei materialiter representant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius. n. spei esse potest phantasma representans proprietatem huius indiuidui a phantasmate representante. proprietates in diuersis alterius indiuidui, in quantum potest phantasma huius lapidis representare lapidem hunc sub figura trianguli, aut sub nigredine: phantasma autem alterius lapidis representare illum lapidem sub figura quadrilateri, aut sub albedine. & sic licet idem sit species materialiter representent, formaliter tamen diuersa speciei representant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea, quamuis etiam formaliter essent eiusdem spei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, in diuersas partes organi, aut quia essent receptae in diuersis spiritibus operationi phantasiae deferuentibus. Non approbo autem illam responsionem, quae dicit, huiusmodi phantasmata esse eiusdem spei in se presentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideo si eadem formaliter sunt speciem representent, sunt formaliter eadem secundum speciem, si diuersa secundum speciem representent, sunt & ipsae secundum speciem diuersae, licet materialiter & subiectiue, atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasma lapidis in homine & in

spei materialiter representant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius. n. spei esse potest phantasma representans proprietatem huius indiuidui a phantasmate representante. proprietates in diuersis alterius indiuidui, in quantum potest phantasma huius lapidis representare lapidem hunc sub figura trianguli, aut sub nigredine: phantasma autem alterius lapidis representare illum lapidem sub figura quadrilateri, aut sub albedine. & sic licet idem sit species materialiter representent, formaliter tamen diuersa speciei representant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea, quamuis etiam formaliter essent eiusdem spei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, in diuersas partes organi, aut quia essent receptae in diuersis spiritibus operationi phantasiae deferuentibus. Non approbo autem illam responsionem, quae dicit, huiusmodi phantasmata esse eiusdem spei in se presentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideo si eadem formaliter sunt speciem representent, sunt formaliter eadem secundum speciem, si diuersa secundum speciem representent, sunt & ipsae secundum speciem diuersae, licet materialiter & subiectiue, atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasma lapidis in homine & in

spei materialiter representant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius. n. spei esse potest phantasma representans proprietatem huius indiuidui a phantasmate representante. proprietates in diuersis alterius indiuidui, in quantum potest phantasma huius lapidis representare lapidem hunc sub figura trianguli, aut sub nigredine: phantasma autem alterius lapidis representare illum lapidem sub figura quadrilateri, aut sub albedine. & sic licet idem sit species materialiter representent, formaliter tamen diuersa speciei representant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea, quamuis etiam formaliter essent eiusdem spei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, in diuersas partes organi, aut quia essent receptae in diuersis spiritibus operationi phantasiae deferuentibus. Non approbo autem illam responsionem, quae dicit, huiusmodi phantasmata esse eiusdem spei in se presentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideo si eadem formaliter sunt speciem representent, sunt formaliter eadem secundum speciem, si diuersa secundum speciem representent, sunt & ipsae secundum speciem diuersae, licet materialiter & subiectiue, atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasma lapidis in homine & in

spei materialiter representant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. alterius. n. spei esse potest phantasma representans proprietatem huius indiuidui a phantasmate representante. proprietates in diuersis alterius indiuidui, in quantum potest phantasma huius lapidis representare lapidem hunc sub figura trianguli, aut sub nigredine: phantasma autem alterius lapidis representare illum lapidem sub figura quadrilateri, aut sub albedine. & sic licet idem sit species materialiter representent, formaliter tamen diuersa speciei representant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarum specierum. Propterea, quamuis etiam formaliter essent eiusdem spei, adhuc simul esse possent in organo phantasiae, in diuersas partes organi, aut quia essent receptae in diuersis spiritibus operationi phantasiae deferuentibus. Non approbo autem illam responsionem, quae dicit, huiusmodi phantasmata esse eiusdem spei in se presentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab obiecto, sicut & species intelligibiles: & ideo si eadem formaliter sunt speciem representent, sunt formaliter eadem secundum speciem, si diuersa secundum speciem representent, sunt & ipsae secundum speciem diuersae, licet materialiter & subiectiue, atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasma lapidis in homine & in

equo, licet formaliter & in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diuersarum specierum, quia sunt in subiecto primo diuersarum specierum: & quae sunt diuersarum specierum formaliter, possunt dici materialiter eiusdem speciei, in quantum sunt in eodem subiecto secundum speciem, sicut est de phantasmata lapidis, & phantasmate equi in homine, sed hoc non secus dicitur, quam si diceremus albedinem cygni & albedinem niuis esse diuersarum specierum, aut nigredinem Sortis, & albedinem Platonis esse eiusdem speciei, quod constat non esse dictum de ipsis formaliter, & si sumptis, sed tantum materialiter, & ratione subiecti, quod non est aliud dicere, quam subiecta illarum sunt vnus speciei, aut diuersarum specierum.

Tex.com.2

2 Præterea, Phantasmata se habent ad intellectum possibilem, ut actuum quodammodo ad passivum: sicut quod Aristoteles dicit in 3. de Anima, quod intelligere quoddam pati est: pati autem ipsum patientis diuersificatur secundum diuersas formas actiuorum, siue speciei, non secundum diuersitatem eorum in numero, in vno. n. passiuo sequitur simul a duobus actiuis, scilicet calefaciente & desiccante, calefieri & desiccari: non autem a duobus calefacientibus sequitur in vno calefactibili duplex calefieri, sed vnum tantum, nisi forte sint diuersae species caloris, cum n. calor duplex vnus speciei non possit esse in vno subiecto, motus autem numeretur sicut terminus ad quem: si sit vnus terminus, & eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in vno subiecto. & hoc dico, nisi sit alia species caloris: sicut fit in semine calor ignis, calis, & animæ. Ex diuersitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilem non multiplicatur, nisi sicut diuersarum specierum intelligentiam, ut dicamus, quod aliud est intelligere, prout intelligit hominem, & prout intelligit equum: sed horum vnum intelligere simul conuenit oibus hominibus: ergo ad hoc sequetur, quod idem intelligere vnus & idem numero huius & illius hominis: & intelligere vnusque erit vnus & idem, hoc autem est impossibile, cum diuersorum individuorum non possit vna esse operatio, ergo &c. probat consequentia, quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsum, sed etiam quantum ad unitatem & multitudinem. ab vno enim calore non potest esse nisi vna calefactio actiua, quamuis possint esse multe calefactiones passiuæ.

Ad hanc rationem dici potest, quod intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum. Sed hoc non tollit rationem. Tum, quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente: & sic non potest multiplicari per phantasmata. Tum, quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut actiuum ad passivum, cum intelligere sit quoddam pati: pati autem ipsius patientis, si vnus, diuersificatur secundum diuersas formas, aut species actiuorum, non secundum diuersitatem eorum numeralem: quod declarat in calefactione, in qua cum motus numeretur secundum terminum ad quem, & duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto, eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, calis, & animæ: & sic non oportet per phantasmata numerum diuersa in diuersis hominibus ipsum intelligere diuersificari, quo vnus & idem simul intelligunt: Tum, quia

3 Adhuc, Intellectus possibilis intelligit hominem, non sicut quod est hic homo, sed in quantum est homo simpliciter, sicut rationem speciei. hæc autem ratio vna est, quæ

intellectus possibilis intelligit hominem, in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei, non in quantum est hic homo: hæc autem ratio est vna, quantumcumque phantasmata hominis diuersificentur, siue in vno, siue in diuersis, & sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa, quod multiplicetur ipsum intelligere respectu vnus speciei.

2 Præterea, Phantasmata hominis multiplicentur, vel in vno homine: vel in diuersis sicut diuersa indiuidua hominis, quorum propria sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa, quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu vnus speciei: & sic adhuc remanebit vna actio numero diuersorum hominum.

Item, Proprii subiectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia eius actus est considerare sicut scientiam. Accidens autem, si sit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum. si igitur intellectus possibilis sit vnus omnium hominum, necesse erit, quod scientiæ habitus sit idem secundum speciem, puta habitus grammatice, sit idem numero in oibus hominibus: quod est inopinabile, non est igitur intellectus possibilis vnus in oibus.

Sed ad hoc dicitur, quod subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passiuus, & virtus cogitativa.

Quod quidem esse non potest, nam sicut probat Aristoteles in 2. Ethicorum, ex similibus actibus fiunt similes habitus, & similes etiam actus reddunt, ex actibus autem intellectus possibilis, sit habitus scientiæ in nobis: & ad eisdem actus, potentes sumus secundum habitum scientiæ: habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passiuo.

2 Adhuc, Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam

in diuersis subiectis: & ideo multiplicetur motus in multiplicatione mobili, necesse est, si plura mobilia ab vno mouente moueantur, quod sit ab illo mouente plures motus in pluribus mobilibus recepti: & sic cum actio materialiter sumpta, & quantum ad id quod dicitur in re, non sit aliud quam motus, necesse est, ubi vnus mouens multa mobilia mouet, quod ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cum vero relatio, quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, sicut numerum multiplicari non potest in eodem tempore, nisi sicut multiplicationem agentium, plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto ad aquato simul: & ideo, si vnus mouens simul diuersa mobilia moueat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio mouet) non poterit esse nisi vna actio formaliter, siue (quod idem est) quantum ad habitum in obliquo importatam. Propositio ergo Sancti Thomæ intelligenda est de agere, & pati formaliter, siue quantum ad ipsas habitudines, non autem quantum ad id quod est materiale in actione, Materiale enim, tam actionis quam passionis, dicitur vnus agens vno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamuis formale passionis propter multiplicatam subiecti multiplicetur. Ex quibus patet,

Tex.com.3

Cap. 19

Cap. 19

Cap. 19

et, quod in actione sumpta nullo modo sit multiplicatio, secundum numerum, quando ab vno dicitur formaliter principio procedit, nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cum eius subiectum sit vnum, similiter neque relatio agentis: & ideo optime concludit Sanctus Thomas, quod si esset vnus intellectus huius & illius hominis, esset etiam vnus respectu vnus speciei, & in eodem tempore.

Tex.com.3

Cap. 19

Tex.com.3

Cap. 19

Circa propositionem assumptam ad probationem consequentiam, principalis argumenti, scilicet, quod operatio sequitur ad id quo aliquid operatur quantum ad multitudinem & unitatem, & ab eodem calore non est nisi vnus calefacere, quamuis possit esse multiplex calefieri, dubitatur, quia actio & passio sunt vnus subiecto, licet distinguantur formaliter, ut dicitur 3. Physicorum, ergo non videtur posse vnus multiplicari, altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet ut sint plura calefacere: & si vnus est calefacere, quod sit vnus calefieri & vnus calefieri, si est vna actio, & vnus agere, quod sit vna passio, & vnus pati.

Ad huius rei euidenciam, sciendum, quod cum actio, ut superius est determinatum, non dicat nisi motum in re, qui est in patiente, & habitudinem in aliquo per modum differentie, quæ est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad suum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus; quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cum ergo motus sit in mobili, & idem accidens numero non possit esse vnus in mobili, necesse est, si plura mobilia ab vno mouente moueantur, quod sit ab illo mouente plures motus in pluribus mobilibus recepti: & sic cum actio materialiter sumpta, & quantum ad id quod dicitur in re, non sit aliud quam motus, necesse est, ubi vnus mouens multa mobilia mouet, quod ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cum vero relatio, quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, sicut numerum multiplicari non potest in eodem tempore, nisi sicut multiplicationem agentium, plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto ad aquato simul: & ideo, si vnus mouens simul diuersa mobilia moueat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio mouet) non poterit esse nisi vna actio formaliter, siue (quod idem est) quantum ad habitum in obliquo importatam. Propositio ergo Sancti Thomæ intelligenda est de agere, & pati formaliter, siue quantum ad ipsas habitudines, non autem quantum ad id quod est materiale in actione, Materiale enim, tam actionis quam passionis, dicitur vnus agens vno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamuis formale passionis propter multiplicatam subiecti multiplicetur. Ex quibus patet,

1 Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut, ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus, & corporis complexionis, secundum quod dicit Aristoteles in 2. de Anima, homines boni tactus & mollis carnis, esse bene aptos mentis: ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligitur, ut agit cum voluerit faciliter, sicut & alii habitus potentias in quibus sunt.

2 Item, Dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis quod propter bonitatem harum virtutum preparatur, ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actus, per intellectum agentem, dispositio

ro calis, quod spiritus in quo sunt huiusmodi calores, trahit virtute mouet ad speciem determinatam. Quamuis autem hæc dicta possit aliquis gloriare trahendo Sanctum Thomam ad suam opinionem, sincere tamen opinionem Doctoris considerando, videtur dicendum, quod sint diuersi calores, præsertim quam in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nisi libi autem dicat ipsos vnus calorem esse.

actiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum, non enim dispositiones quibus terribilia sunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio quæ pars animæ, scilicet irascibilis disponitur ad terribilia sustinenda; ergo manifestum est, quod habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, ut Compositus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item, Si vnus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt sicut ponit, & multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilis patiente: ut Aristoteles dicit 3. de Anima, sed si agens est æternum, & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. non igitur de nouo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles, ad nihil autem sensus, & phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia: & redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet prædictus Compositus, quod species intelligibiles habent duplex subiectum: ex vno quorum habent eternitatem: scilicet ab intellectu possibili: ab alio autem habent nouitatem, scilicet a phantasmate: sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex:

tari, sed de igne & anima. probatur enim, quod ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundo, quod admissio etiam velle ibi Aristoteles, neque in expositione Auerrois, aut Sancti Thomæ inuenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali, & elementari, sed de igne & anima. probatur enim, quod ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundo, quod admissio etiam velle ibi Aristoteles, neque in expositione Auerrois, aut Sancti Thomæ inuenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali, & elementari, sed de igne & anima.

Ad huc 2. Sententia, dist. 18. quæst. 2. artic. 3. istis caloribus diuersis attribuit, De elementari enim inquit, quod est sicut instrumentum resoluens & consumens, & huiusmodi operans. de calore qui est ab anima, dicit, quod est viuificans. de calore vero

Vbi supra.

Tex.com.3

In Mem.

sed si aliquam mensuram habet & limitationem, hoc sibi conuenit...

3. de anima text. com. 4.

Cap. 7. Text. c6. 6.

Sequitur vnum numero scientie habitum esse in omnibus hominibus, hoc autem est opinabile...

scilicet res extra animam, & potentia visiva. Hec autem responsio stare non potest...

Amplius, Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum a recipiente...

Adhuc, Si ex phantasmatis quae sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit...

Præterea, Cum intellectus sit verissimus, quanto n. organum imaginationis fuerit magis dispositum...

Aduertendum quod dicitur, quoniam propter bonitatem virtutis cogitatur...

sum, disponendo ipsum ad susceptionem alicuius forme ab intellectu agente...

superior virtus quae sensus, oportet quod sit magis unita: & ex hoc videmus...

Amplius, in rebus naturalibus vnum est dicere, quod id ad quod peruenitur per motum...

Adhuc, Si ex phantasmatis quae sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit...

verissimus, quanto n. organum imaginationis fuerit magis dispositum...

Ynus est intellectus possibilis omnium hominum, ergo est aeternus, si homines semper fuerunt...

4. Circ

3. de anima text. com. 39.

3. de anima text. com. 30.

Hereticus sic dicitur...

3. de anima text. com. 4.

Circa istam propositionem, Si agens est aeternum & recipiens aeternum...

Præterea, Ex hoc videtur se qui, quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatis...

Si autem dicatur, quod paritate non indigeremus phantasmata...

Patet, quod non est conueniens obuiatio. Intellectus enim possibilis, sicut & quilibet substantia...

Ad huius autem rationis consequentiam principalem respondet Averrois...

Sed contra arguitur dupliciter. Primum. Impossibile est ut actio & perfectio aeterni...

Circa istam propositionem, Intellectus intelligit immaterialia...

Confirmatur haec principalis ratio. Primo, quia si intellectus possibilis non recipit...

Intellectus possibilis non recipit de nouo aliquas species intelligentibiles...

exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur...

Intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata...

Circa istam propositionem, Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea...

8. ad princ. in 3. de anima text. c. 5.

Pro solutione primi dubii considerandum, qd cum potentia...

secundum Arist. si autem intellectus possibilis est vnus omnium...

Ad hoc autem Comm. prae-dicitur respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum...

Ad hoc autem Comm. prae-dicitur respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum...

Ad hoc autem Comm. prae-dicitur respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum...

Ad secundam obiectionem dicitur, quod in spicere in singulari natura...

Ad hoc autem Comm. prae-dicitur respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum...

Ad hoc autem Comm. prae-dicitur respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum...

obiectum, vnde sensus propositionis est, qd vnumquodque sua...

Ad primam ergo obiectionem dicitur primo, quod non arguitur contra intentionem...

Dicitur secundo, loquendo de operatione, vt ab operante egreditur...

Ad secundam, patet ex dictis, quod nulla committitur fallacia...

De opinione Auic. qui posuit formas intelligibiles non conseruari in intellectu possibili.

Radictis autem rationibus obuiare videtur quae Auicem ponit.

Intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles...

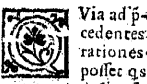
Dicit enim in suo lib. de Anima, quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles...

Quod quidem ex hoc probare nititur: quia quamdiu forma apprehensa manent in potentia...

De ne propinqua apprehensioni, & propter hoc virtus apprehensiva conuertens se ad huiusmodi thesauros...

sed thesauri virtutum apprehensuarum, sicut imaginatio est thesaurus formarum apprehensuarum...

Super Cap. 74.



Via ad procedentes rationes... respondeat, ideo de ipsa Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Quantum ad primum dicit primo Auicem...

Cap. 6.

3. de anima

Tex. com. 5

Tex. com.

P. d. q. 72.

in 6.



disposita & adaptata. Potest hæc opinio confirmari, quia Aristoteles in Libro de Memoria & Reminiscencia, ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte sensitiva: & sic videtur, quod conservare species intelligibiles ad partem intellectivam non pertinet.

Pro hac Avicenna opinione advertendum, ex iis quæ habentur ab ipso in quarta parte Sexti Naturalium, quod comparatio intellectus ad animas nostras, est sicut comparatio solis ad visus nostros: & ideo sicut luce solis videtur in actu, quod prius in actu non videtur: ita intelligentia animas nostras de potentia in actu educit per illustrationem factam in intelligibilibus, ut actu intelligat quod prius actu non intelligebat: & sicut non videt visus noster, nisi ad solis præsentiam a quo lumen effluit, aut ad præsentiam alterius lucidi, vicem eius gerentis, ita non intelligimus actu, nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem, non effluit autem forma ab intelligentia in intellectu possibilem, nisi in nobis fuerit potentia præparata ad eius receptionem, per quam præparationem, sit habitus ad continuationem cum intelligentia agente: & quia hoc fit per actum addiscendi, ideo inquit, quod post addiscere, est in homine potentia adaptata ad receptionem formæ intelligibilis.

Tex. cõ. 25. & infra.

Quantum ad secundum, arguitur contra hanc positionem multipliciter. Primo. Quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur quod scientia nostra non causetur ex sensibilibus, hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilibus, quæ per illum sensum cognoscuntur: ergo &c. Si dicatur, quod aliquo modo ex sensibilibus dependet, quia per hoc, quod intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale. & quia actiones imaginationis memoratiæ, & cogitativæ aptant animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ: hoc est novum, & verisimile non videtur, quia videmus, quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a sensibilibus & corporalibus remouetur. per recessum enim ab eo quod est infra, acceditur ad id quod est supra. Ex hoc corollarie sequitur: quod Plato radicem suæ positionis melius est profecutus, qui posuit sensibilia esse solum excitantia intellectum ad considerationem eorum, quorum scientiam habebat ab exteriori causata, non autem esse disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum. Cum enim substantiæ separatae sint immobiles, & semper eodem modo se habentes, semper

secundum eam ab eis respundet scientia rerum in anima nostra. Adverte, quod aliter loquendum est de anima nostra si ponamus eam virtute intellectus agentis, in ipsa existentia in sensibilibus scientiam accipere, & aliter, si dicamus eam, scientiam ab intelligentia abstracta per illuminationem intellectus accipere, ut Plato voluit & Avicenna. Cum enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas & sensibilia, ut vapore, existens supra ordinem sensibilibus, in quantum non comprehenditur a materia (ut superius est ostensum) & existens infra ordinem intelligentiarum, in quantum est forma corporalis, licet ad illum ordinem accedat, in quantum est immaterialis, quanto magis accedit ad unum illorum extremorum: oportet ut tanto magis ab altero recedat: & ideo per hoc, quod accedit ad sensibilia, sua operatio ad illa se convertens, magis elongatur ab intelligentia, ut sit minus apta eius influentiam recipere. propterea bene inquit Sanctus Thomas non esse verisimile, quod per hoc, quod intellectus inspicit singularia, quæ sunt in imaginatione, illustratur illuminatione intelligentiæ separatae ad cognitionem universalem, cum oppositum in anima nostra videmus. non enim trahitur anima ad participationem superioris ordinis, nisi per elongationem ab inferiori ordine, sed si ponamus animam a sensibilibus, virtute intellectus agentis scientiam accipere, in acceptione scientiæ non trahitur anima ad participationem superioris ordinis, cum intellectus possibilis, eo quod uterque sit potentia immaterialis, in essentia dumtaxat animæ radicata, & comparatur intellectus agens ad possibilem, sicut proprium agens ad proprium passivum, quod in agendo in intellectu possibilem virtutem tanquam instrumentum ministerio phantasmatis, ut vapore, de eius activa potentia speciem educens intelligibilem, ideo per hoc, quod anima apprehendit singularia, & inspicit ea in phantasmatis non impeditur, neque retrahitur a perceptione scientiæ, sed magis iuvatur, in quantum sensibilia in tali esse ponit, ut sint apta illustrationem intellectus agentis recipere, & cum ipso in intellectu possibilem, speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam, quem posuit Aristoteles. saluatur necessitas unius animæ nostræ ad corpus, quæ secundum positionem Platonis, & Avicennæ saluari non potest, ut ostendit S. Thomas. Prima parte q. 84. artic. 4.

Secundo, contra prædictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis, est magis firmum, quam esse materiæ corporalis, ergo cum formæ fluentes in materiæ corporealem ab intelligentia conferuntur in ea, multo magis conferuntur in intellectu

Dicere autem, quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia, quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale: & quod actiones virtutum inferiorum, scilicet imaginationis, & memoratiæ,

ris ordinis, cum intellectus agens sit eiusdem ordinis, cum intellectu possibilem, eo quod uterque sit potentia immaterialis, in essentia dumtaxat animæ radicata, & comparatur intellectus agens ad possibilem, sicut proprium agens ad proprium passivum, quod in agendo in intellectu possibilem virtutem tanquam instrumentum ministerio phantasmatis, ut vapore, de eius activa potentia speciem educens intelligibilem, ideo per hoc, quod anima apprehendit singularia, & inspicit ea in phantasmatis non impeditur, neque retrahitur a perceptione scientiæ, sed magis iuvatur, in quantum sensibilia in tali esse ponit, ut sint apta illustrationem intellectus agentis recipere, & cum ipso in intellectu possibilem, speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam, quem posuit Aristoteles. saluatur necessitas unius animæ nostræ ad corpus, quæ secundum positionem Platonis, & Avicennæ saluari non potest, ut ostendit S. Thomas. Prima parte q. 84. artic. 4.

Secundo, contra prædictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis, est magis firmum, quam esse materiæ corporalis, ergo cum formæ fluentes in materiæ corporealem ab intelligentia conferuntur in ea, multo magis conferuntur in intellectu

lectu possibili: patet consequentia, quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

Adverte, quod esse intellectus possibilis dicitur magis firmum quam esse materiæ, non quia materia corrumpitur, non autem intellectus possibilis, cum virtus illorum incorruptibile sit; sed quia materia secundum suam essentiam & naturam, est principium variationis, & transmutationis, non autem intellectus.

Attendendum est, quod Avicenna sicut posuit intelligentiam separata in animas nostras per actus virtutum sensitiarum dispositas & præparatas causare scientiam, ita posuit ab intelligentia, quam daturæ formarum appellat (ut dicitur de Potentia quest. 6. artic. 3.) causare formas substantiales in materiæ per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositas: & ideo in hac ratione accipit S. Thomas. ex ipsa positione Avicennæ, quod formæ fluentes ab intelligentia in materiæ corporealem conferuntur in ea scilicet, etiam si actu non operentur.

Tertio. In sensitiua cognitione est aliquid conservans apprehensa. ergo multo fortius in cognitione intellectiva, quæ sit perfectior.

Advertendum, quod convenienter ex maiori perfectione cognitionis intellectivæ supra sensitiuam arguit S. Thomas. in parte intellectivæ speciem conservant nobilior. n. cognitio maiorem nobilitatem potentie arguit: & ideo, si cognitio intellectiva nobilior est cognitione sensitiua, consequens est, ut potentia intellectiva sit nobilior sensitiua. cum ergo ad nobilitatem & perfectionem potentie pertinet, quod actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentie sensitiuæ, dum ponitur in ipsa aliquid conservans apprehensa, multo magis hoc intellectivæ parti est attribuendum.

Quarto. Diversa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum, ut patet de sensu communi respectu sensorum: sed apprehendere & conservare in parte sensitiua pertinet ad diversas potentias, ergo in intellectiva univertur.

Adverte, quod ista ratio destruit fundamentum positionis Avicennæ. Ipse enim (ut ex superioribus patet) voluit, quod alia potentia sensitiua esset apprehensiva, & alia esset conservativa, in quantum est in organo corporali: & ideo, quia intellectus est virtus apprehensiva, & corporeum organum non habet, sibi non convenit conservare. per hanc autem rationem ostenditur, quod licet in parte sensitiua alia ponatur potentia apprehensiva, & alia conservativa, in intellectu tamen oportet unam & eandem esse, cui utriusque conveniat, & sic fundamentum illud Avicennæ nullum est.

Quinto. Et est contra quartum dictum Avicennæ. Si addiscere nihil aliud sit, quam hominem aptari, ut univertur intelligentiæ agentis, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam, quam aliam, quia secundum ipsum, intelligentia agens, omnes induit scientias, hoc autem constat esse falsum, ergo &c.

Ultimo arguitur, quod hæc opinio est contra mentem Aristotelis. quod 3. de Anima inquit, intellectus esse locum specierum, quod nihil aliud est dictum, quam ipsum esse thesaurum illarum, ut verbis Avicennæ utamur. Item, quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet actu non intelligat.

Item 8. Physicorum, quod ante addiscere homo indiget magis

In hoc capitulo.

Tex. cõ. 32.

tore per quem educatur in actu, non autem post, & sic apud Aristoteli remanent species in intellectu, dato quod non intelligat actu. Quod etiam non sit in intellectu a substantia separata, secundum Aristoteli patet, quia 3. de anima text. 39. dicit, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem, sicut sensibilia ad sensum, constat autem, quod sensibilia causant species in sensu, ergo oportet, ut & phantasmata causent species in intellectu, & non intelligibilia separata.

Quantum ad tertium respondetur ad duas rationes adductas pro opinione Avicennæ. Ad primam, cum arguebatur, quod quantum formæ apprehensa manet in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: respondetur, quod illud est falsum, sunt enim quandoque in actu perfecto in intellectu, & hoc est, quando actu considerat intellectus. quandoque vero sunt in actu imperfecto, medio modo, scilicet inter potentiam & actum; & hoc est, quando intellectus actu non considerat. Confirmatur ista ratio ex verbis Aristotelis, 3. de Anima text. 8. ubi ponit, quod intellectus habens scientiam est quidem sciens actu, & potest per seipsum operari, sed tam est aliquo modo in potentia, licet

non sicut ante addiscere, vel invenire.

Attendendum, quod quia vidit Avicenna, apud Aristoteli non oportere alia ratione ponere species in sensu & intellectu, nisi ut sensus in actu sit sensatum in actu, & intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem, putabat autem sensatum dici in actu, cum actualiter sentitur, & intellectum esse actu, cum actu intelligitur: ideo concludebat, quod sensus in actu est sensatum ipsum, cum sensatum actu sentitur: & similiter quod intellectus est idem cum re intellecta, cum actu consideratur: & quia non sentitur res nisi per actum sensus, & res non intelligitur nisi per actum intellectus: ideo sequebatur, quod intellectus non sit in actu per speciem intelligibilem, nisi cum per ipsam actu intelligit: neque sensus per speciem sensibilem: nisi cum per ipsam sensibile sentit, & cognoscit actu: & sic cessante actu cognitionis (cum secundum ipsum desineret potentia apprehensiva esse unum cum re apprehensa) desinebant species intellectuales in formare intellectum. Sed ex responsione quam hic ponit Sanctus Thomas de mente Aristotelis, quod Avicenna decepsus est, quia nesciit distinguere de esse in actu perfecto, & de esse in actu imperfecto & habituali: sensatum enim, & intellectum, cum actu percipiuntur, sunt in actu perfecto, & sunt unum perfecte secundum esse cognoscibile cum sensu in actu, & intellectu in actu, quæ tunc sunt, & ipsa in actu perfecto, quando autem non percipiuntur actu, sed habent species in sensu & intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto, sicut sensus & intellectus sunt in actu imperfecto, & sic sunt unum imperfecte cum sensu in actu, & intellectu in actu. Ad secundum, cum adducebatur auctoritas Aristotelis, dicens, memoriam non esse in parte intellectiva, respondetur, negando consequentiam. licet enim memoria, quæ non est nisi præteriti, ut præteritum est, & per consequens non abstracta a particularibus conditionibus, sit tantum in parte sensitiua, non autem in intellectu, quæ est universalium, non tamen excluditur, quia intellectus sit conservativus specierum intelligibilium, quæ abstractantur ab omnibus conditionibus particularibus.

Advertendum,

Aduertendum, ex doct vna Sancti Thomae. Prima par. q. 79. artic. 6. quod memoria dupliciter accipi potest. Vno modo pro...

Tex. com. 6.

3. de anima tex. com. 8.

Tex. co. 32.

...tias, oportet quod in suprema potentia. Intellectus vniuersalis...

...6 Patet etiam, quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in 3, de Anima, quod intellectus possibilis est locus specierum...

...2 Item. Postea subiungit, quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum...

...3 Dicit etiam in 8. physicorum, quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam...

Ad huius difficultatis evidentiam considerandum est, quod cum praeferitur praeferitur, dicitur esse sub determinato tempore...

...singularia, aut illa: & ideo per illas species animae separatae non solum directe vniuersalia cognoscere potest...

...4 Dicit etiam in 3. de Anima, quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem...

...Et hoc est, quod Aristoteles dicit in 3. de Anima, quod cum haec pars, scilicet intellectus possibilis, vnaquaeque sciat...

...Memoria vero in parte sententia ponitur, quia est alicuius, prout cadit sub determinato...

...tencia partis sententiae, (ut est ostensum) memoria autem proprie accepta est potentia conseruatiua specierum...

Tex. co. 1.

Tex. co. 1.

D. 866.

P. p. q. 76. art. 1.

...tionem in principio factam, negatur consequentia, de memoria proprie dicta...

...tempore. non enim est nisi praeferitur: & ideo cum non abstrahatur a singularibus conditionibus...

Solutio rationum, quibus videtur probari unitatem intellectus possibilis. Cap. 75.

...D probandum autem unitatem intellectus possibilis, quaedam rationes adducuntur...

Super Cap. 75.

...Quamquam S. Thom. Comm. 1. ratoris opinionem de unitate intellectus possibilis impugnavit...

...Quia autem eius ratio erat, quia si multiplicaretur secundum numerum...

...Secundo, quia videtur falsum, quod animae per habitudinem ad corpus sic captae...

...corpora indiuidentur. substantia enim non indiuiduatur nisi ex substantia...

...ret, quod sit indiuiduatus in hoc, & in illo per materiam, non autem per materiam...

...Omnia autem forma indiuidua per materiam cuius est actus, est forma materialis...

...diuiduali sustentari, quantum ad eius indiuiduationem: atque iccirco non causatur eius indiuiduatio a materia...

Cap. 81.

xius cap. 81. non tamen corpus est causa indiuiduationis animæ, neque multitudo corporum est causa multitudinis animarum. Ex quibus patet, quod minor propositio assumpta habet veritatem de eo, quod est de essentia alicuius, quam eius essentiam constituens, quantum quidem ad essentiam quam constituit, non autem vniversaleriter, quantum ad eius esse, quia (vt est ostensum) materia indiuidui humani est quidem causa essentiae eius, in quantum est pars, non est tamē causa esse, cum esse eius non sit educum de potentia materiae. non est autem vera vniversaleriter dicta propositio de eo quod dicitur de esse rei, quia eius diffinitione aliquo modo ingreditur, quomodo diximus corpus esse de essentia animæ.

Ad secundam improbationem dicte propositionis dicitur, quod vtique habitudo animæ ad corpus est habitudo formæ ad materiam, sed minor propositio est falsa, si vniversaleriter intelligatur de omni forma, quia materia non est causa nisi illius formæ, quæ de eius potentia educitur: illi autem formæ quæ de eius potentia non educitur, licet sit receptiua, non tamen est causa, vnde cum dicitur, quod forma indiuiduatur per materiam indiuidualem, si per, non dicit causam, sed habitudinem materiam tantum, in qua accipit indiuiduationem, si sit terminus de anima intellectiua, si autem de alijs formis sit terminus, dicitur habitudinem causæ, quia aliæ formæ quæ sunt in materia, educuntur de potentia materiae, & sic materia est illis simpliciter causa essendi. Quod si instetur sic, Causa materiae nihil aliud est quam recipere formam, ergo materia est causa omnis formæ receptæ in ipsa. Respondetur, quod causalitas materiae non est recipere absolute, sed recipere formam de eius potentia educam: & recipere per modum sustentantis, quod est sic recipere formam, vt sine materia esse non possit. Vnde Sanctus Thomas loquens de causalitate formæ & materiae in 5. Metaphysicæ cap. de Causa, inquit, quod forma est causa materiae, in quantum dat ei esse actum, materia vero formam, in quantum sustentat ipsam.

Attendendum autem quod ibidem dicitur, quod materia quandoque est formæ causa essendi, secundum quod est forma huius habens esse, scilicet in hoc, quod est esse causam essendi secundum quid; & sustentare ipsam secundum quid, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem. Ex his enim habetur, quod materia non est absolute & simpliciter causa animæ intellectiuae, tanquam simpliciter ipsam sustentans, ita quod non possit absolute esse nisi in materia, cum separata & diuisa habeat esse, sed bene est causa essendi animæ secundum quid, in quantum est causa, quod sit forma huius, habens esse in hoc indiuiduo. quantum ad hoc enim materia sustentat animam, quia non potest esse forma in actu huius indiuidui, quia Sortis, habens esse in ipso tanquam pars eius, nisi sit in materia, separata enim a materia, licet habeat esse, non tamen habet esse in Sorte. Et sic

Cap. 68.

Lect. 2. sup. tex. 2.

patet, quomodo intelligendum sit, quod inquit Sanctus Thomas, animam intellectiuam non dependere a materia secundum esse, intelligitur enim, quod non dependet a materia simpliciter, sed bene secundum quod potest dependere. Et quia indiuiduatio animæ concomitatur eius esse, possumus dicere hanc esse mentem Sancti Thomæ, quod materia signata non est quidem causa indiuiduationis animæ intellectiuae simpliciter, sed bene est causa indiuiduationis secundum quod, in quantum est causa eius, vt est forma huius in ipso existens: & sic etiam intelligi potest, cum dicitur materiam sustentare animam, licet enim in alijs sit causa indiuiduationis simpliciter, in anima tamen intellectiua est principium secundum quod, & principium sine quo non indiuiduatur. Ad secundum dicitur primo, quod indiuiduum substantiæ dupliciter considerari potest. Vno modo, in quantum est incommunicabile. Alio modo, in quantum est hoc signatum distinctum ab omnibus alijs indiuiduis eiusdem speciei. Quod ergo inquit Sanctus Thomas, quoniam indiuiduatur substantia per seipsam, intelligendum est quantum ad primam conditionem indiuidui, est enim incommunicabile per materiam, quæ est vltimum subiectum: materia autem est subiectum quantum ad secundam conditionem indiuiduatur per quantitatem quæ est

hominum. Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, (vt ostensum est) ita rationes positæ ad ipsam confirmantur, facillime solubiles sunt. Confitemur enim, intellectum possibilem esse vnum specie in diuersis hominibus: plures autem secundum numerum: vt tamen non fiat in hoc vis, quod partes hominis non ponantur in genere, vel specie secundum se, sed solum vt sunt principia totius: nec tamen sequitur, quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore, sicut enim animæ humanæ, secundum suam speciem competit, quod tali corpori secundum speciem vnatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet: & sic indiuiduantur animæ humanæ, & per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animæ humanæ secundum corpora, non quasi indiuiduatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc, quod non distinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili, non habet se vt quod intelligitur, eum enim de his quæ intelliguntur, sint omnes artes & scientiæ: sequeretur, quod omnes scientiæ essent de speciebus existentibus in intellectu

accidens: sunt & aliæ interpretationes istius propositionis ab alijs positæ, quas ego non reprobo, in illis vide. Dicitur secundum, quod non ideo dicit Sanctus Thomas, hanc animam differre ab illa ex hoc solo, quod ad aliud corpus habitudinem habet, quasi habitudo ad corpus sit simpliciter causa indiuiduationis, sed quia est conditio sine qua non indiuiduatur, non enim esset hæc anima nisi esset huic corpori essentialiter coacta, & sic etiam possumus dicere, quod materia indiuidualis est causa sine qua non indiuiduatur anima intellectiua, non autem est causa simpliciter ipsam indiuiduationem in anima causans.

SECUNDA ratio Auei. erat. Multiplicatur intellectus secundum numerum, ergo & species intelligibiles multiplicantur secundum numerum, ergo sunt formæ indiuiduales, ergo non sunt intelligibiles actus, hoc est falsum, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia proprium subiectum specierum intelligibilium est intellectus, secunda quoque probatur, quia formæ quæ sunt eadem secundum speciem, & diuersæ secundum numerum, sunt formæ indiuiduales. tertia etiam probatur, quia intelligibilia sunt vniversalia, non particularia. Respondetur, & dicitur primo, quod procedit ratio ex falso fundamento, scilicet quod species intelligibilis sit id quod intelligitur, & non tantum quo intelligitur, cum tamen sit quo intelligitur, sicut species coloris in oculo est id quo videmus, non autem quod intelligitur, quia id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam, id est, ipsa natura obiecta intellectui, quæ est in singularibus, aliis oes scientiæ

Cap. 68. 73.

scientiæ & artes cum sint de his quæ intelliguntur, essent de speciebus quæ sunt in intellectu, & non tantum Naturalis ac Metaphysicæ. Dicitur secundo, quod non oportet esse vnam numerum speciem intelligibilem huius intelligentis & illius: quia sequeretur vnum esse intelligere numero huius, & illius intelligentis, cum operatio sequatur formam quæ est principium operationis, & ideo falsitas primi consequentis in ratione subintellecta, negatur. Dicitur tertio, quod non sequitur, si species intelligibiles sint plures numero, & eadem secundum speciem, quod non sint in intelligibiles actus, sed tantum potentia, sicut alia indiuidua, quia esse indiuiduum non repugnat ei, quod est esse intelligibile actus. Intellectus enim possibilis & agens, si ponatur separata, erunt indiuidua, & tamen sunt intelligibilia: sed matericitas est id quod repugnat in intelligibilitati, species autem intelligibiles sunt immateriales, quæ non indiuiduantur per materiam, sed per intellectum possibilem, qui est immaterialis. vnde vltima consequentia negatur. Dicitur quarto, quod nihil refert, ad hoc quod species receptæ in intellectu sunt intelligibiles actus, vt in intellectu possibile sit vnus in omnibus, aut plures, quia eodem modo indiuiduantur per intellectum, siue sit vnus, siue plures sint, licet non eodem modo multiplicentur in eadem specie, sicut & in rebus sensibilibus: ita indiuiduantur vnica in vna specie, vt hic Sol & hæc Luna, non sunt actus intelligibilia, sicut quæ sunt multa in vna specie, vt equi vel homines: & sic patet, quod ista ratio ita concludit contra ponentem vnum intellectum tantum, sicut contra ponentem plures intellectus. Dicitur quinto, quod nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicatis specierum, vt prima consequentia videtur supponere, quia etiam apud Compositum ponentem plures substantias intelligibiles, in quarum ordine intellectus quæ intellectus possibilis, cum in motoribus orbibus, secundum ipsum sit formæ eorum, quæ causantur per orbis motum: & sic formæ intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectum, non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

Sed contra hanc responsionem potest multipliciter instari. Primo, contra primum dictum, probando, quod species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum, vt dicebatur ibidem. Scientiæ enim sunt de vniversaliibus: si ergo res quæ intelligitur, est res extra animam, sequitur quod vniversalia sint extra animam, & sic erit opinio Platonis vera. Respondetur, quod vniversalia sunt quidem extra animam, non tamen per se subsistentia, vt Plato posuit, sed in singularibus, & intellectus illa intelligit, in quantum intelligit naturam generis & speciei, non intelligendo principia indiuiduantia: quod contingit, quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentem, vt pote, abstracta a materia & conditionibus

bus materiæ, quibus aliquid indiuiduatur. Si autem contra hoc instetur, quia ad veram cognitionem requiritur, vt cognitio rei respondeat, ergo si natura extra intellectum est singularis, oportet vt extra intellectum cognoscatur singularis. dicitur, quod vtique oportet cognitionem rei respondere, non tamen oportet, vt idem sit modus cognitionis & rei, quia ea quæ sunt cōiuncta in re, interdum diuisim cognoscuntur, vt patet de albedine & dulcedine, quando vna res est simul alba & dulcis, & de linea ac materia sensibili, quorum vnus ab altero cognosci potest, & sic, licet natura generis & speciei vnquam sit nisi in indiuiduis, tamen intellectus illa intelligit, non intelligendo principia indiuiduantia, vnde negatur illa consequentia.

Secundo, potest instari contra secundum dictum, probando, quod oportet esse vnam numerum speciem huius, & illius intelligentis respectu eiusdem intellectus, quia tunc non esset vnum intellectum, cum species sit ipsum intellectum in actu. Respondetur, negando consequentiam. Ad hoc enim vt sit vnum intellectum a multis ex parte rei quæ terminat cognitionem, non oportet esse vnam speciem, cum scilicet, ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed eius similitudo; sed oportet, quod sit vnus & eiusdem similitudo in illis, hoc autem est possibile, si species intelligibiles sint numero diuersæ, nihil enim prohibet vnus & eiusdem rei fieri plures similitudines diferentes.

Postet vltimo aliquis querere: Verum species intelligibiles ita sunt præcisæ, quo aliquid intelligitur, quod ipse nullo modo intelligatur. Respondet Sanctus Thomas, quod vtique intelliguntur, sed per reflexionem, sicut & ipsum intelligere, & quantum ad cognitionem eius in singulari, & quantum ad eius cognitionem in vniversali, id est quantum ad cognitionem non esse, dum cognoscit se habere speciem, & quantum ad cognitionem quid est, cognoscendo naturam ipsius.

Circa illud dictum in principio responsionis, quod tantum Naturalis & Metaphysicæ considerant de speciebus intelligibilibus: considerandum, quod licet vtique illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat, in quantum in phantasmatis fundantur, & a rebus naturalibus causantur, & eo modo quo considerat de intellectu, in quantum scilicet, sunt aliquid animæ intellectiuae, quæ est forma naturalis, vt pote, proprie formæ intellectus possibilis existentes; Metaphysicæ autem de ipsis considerat, & in quantum quædam entia sunt, & in quantum sunt immateriales, sicut & de intellectu possibili, in quantum immaterialis est, considerat. Circa responsionem ad primam instantiam, cum dicitur, quod ratio, quare intellectus cognoscit naturam generis & speciei, denudatam a principijs indiuiduantibus, est conditio speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per

tem specierum intelligibilium in intellectu receptorum: quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiæ sensibilibus quantæ. Similiter autem, licet natura generis, & speciei nunquam sit, nisi in his indiuiduis, intelligit tamen intellectus naturam speciei & generis, non intelligendo principia indiuiduantia: & sic hæc duo non repugnant, quod vniversalia non subsistant extra animam, & quod intellectus intelligens vniversalia, intelligat res quæ sunt extra animam. quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei, denudatam a principijs indiuiduantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, vt pote, abstracta a materia & conditionibus materiæ, quibus aliquid indiuiduatur. Et ideo, potentia sensitiua, non possunt cognoscere vniversalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiantur semper in organo corporali. non igitur oportet esse numero vnam speciem intelligibilem huius intelligentis & illius. ad hoc enim sequeretur esse vnum intelligere numero huius & illius, cum operatio sequatur formam quæ est principium speciei: sed oportet ad

possibili: quod patet esse falsum. Nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis & Metaphysica: sed tamen per eas quæcunque sunt in omnibus scientijs cognoscuntur. habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo, sicut id quo intelligitur: sicut & species coloris in oculo, non est id quod videtur; sed id quo videmus. id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut etiam, & res extra animam existentes, visu corporali videntur. Ad hoc enim inuenta sunt artes, & scientiæ, vt res in suis naturis cognoscantur; neque tamen oportet, quod si scientiæ sunt de vniversaliibus, quod vniversalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit, quantum enim ad veritatem cognitionis necesse sit, vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet, quod idem sit modus cognitionis & rei, quæ enim coniuncta sunt in re, interdum diuisim cognoscuntur, simul enim vna res est, & alba & dulcis: visus tamen cognoscit solam albedinem, & gustus solam dulcedinem: sic etiam, & intellectus intelligit lineam abstractam materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligatur. hæc autem diuersitas accidit, secundum diuersita-

Cap. 68. 73.

Lect. 2. sup. tex. 2.

ita per intellectum agentem: aduertendum, quod abstractio speciei a materia, & conditionibus materie secundum suum esse, dat speciem, vt naturam cuius est similitudo, immaterialiter, hoc est, absque materialibus conditionibus representat, & quia intellectus fertur in obiectum, vt sibi per similitudinem eius in se existentem repræsentatur, sicut & omnis alia potentia cognoscitiva: ideo per ipsam speciem, naturam absque materialibus conditionibus apprehendit. Sed attendenda sunt verba Sancti Thomæ. Non enim inquit, intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus, quia species est immaterialis, quasi immaterialitas speciei sit ratio, quare repræsentat naturam absque materialibus conditionibus: hoc enim non est verum in doctrina eius, qui ponat species, quæ sunt in mente angelica, repræsentare non tantum naturam speciei, sed etiam conditiones indiuiduales, & tamen constat, quod sunt immateriales, sed inquit illud euenire, quia esse est immaterialis per intellectum agentem, vt pote abstracta &c. non enim, quia est immaterialis absolute, sed quia per intellectum agentem abstractitur a phantasmatibus, & per ipsum sic eam abstractantem, sit immaterialis, ideo sic repræsentat, sicut. **¶** Per intellectum agentem abstractitur, ita repræsentat. hoc autem non conuenit speciebus, quæ sunt in mente angelica, sed tantum speciebus intellectus nostri. In eadem responsione cum dicitur, quod quæuis ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio, rei respondeat, non tamen oportet, quod idem sit modus cognitionis & rei, considerandum, quod Sancti Thomæ. dat intellectum dicitur quoniam ponit Prima par. quest. 85. artic. 1. ad primum, & alibi, scilicet quod modus cognoscendi, dupliciter potest accipi, scilicet, ex parte rei cognite, & ex parte cognoscentis. Modum cognitionis ex parte rei cognite, oportet proportionari modo ipsius rei cognite, vt scilicet cognoscatur res esse licet est: & si aliter cognoscitur, quam sit, non est vera cognitio rei. Modum autem se tenentem ex parte cognoscentis, non oportet proportionari modo rei cognite, quia intellectus immaterialiter cognoscit quæ habent esse materiale, & quæ spūm sunt secundum esse, diuisim & separatim intelligit. primum significauit cum dixit, necesse esse ad veritatem cognitionis, vt cognitio rei respondeat secundum vero cum dixit,

non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis, & rei. Sed occurrit dubium, quia si modus cognitionis se tenens ex parte rei debet proportionari modo rei intellectæ, si res intellecta sit secundum esse coniuncta conditionibus indiuidualibus, necesse erit vt cognoscatur illis conditionibus coniuncta, non autem absque conditionibus indiuidualibus, & similitur abque illis conditionibus, sequitur quod sine illis sit in re: & sic non videtur Sancti Thomæ satisficere in stantia adducta. ad hoc enim relinquuntur, aut vt res intellecta non sit res extra animam, cum intellectum sit vniuersale: aut vt vniuersalia sint extra singularia. Respondetur, quod modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis, vt hic sumitur, est modus cognoscendi, secundum quod cognoscendi per speciem repræsentatur & hoc est cognoscere simpliciter apprehensione: & quia id quod est alteri coniunctum, secundum se continet absque alio cui coniungitur repræsentari, sicut species coloris in oculo existens, repræsentat colorem pomi, non autem eius dulcedinem, & species intellectus repræsentat naturam, non representando principia indiuidua quibus coniungitur, ideo contingit, vt cognoscens vnum absque alio apprehendat: & sic aliter est modus cognitionis, & alius modus rei cognite absolute sumptæ, vt est extra animam. Per modum autem cognitionis ex parte rei cognite intelligitur modus cognoscendi, secundum quod apprehenditur aliquid esse in re, & hoc est cognoscere per secundam operationem intellectus, quæ terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse vel non esse: & tunc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognite, vt dicit esse quod est, & non esse quod non est: & sic oportet, vt dicat speciem esse in indiuiduis, si debet esse verus: si enim diceret ipsam non esse in indiuiduis, falsum diceret, & false cognosceret. Vñ ad arguendum, negatur consequentia, si consequens intelligatur de cognitione quæ est simplex apprehensio, quia transitur a modo se tenente ex parte rei cognite, ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. Si autem intelligatur de cognitione quæ est compositio & diuisio, conceditur prima consequentia, oportet enim vt intellectus intelligat naturam esse coniunctam conditionibus indiuidualibus, sicut est in re: & si aliter iudicaret, esset falsus: negatur vltima consequentia, non enim dicitur, quod vniuersalia intelligantur

intelligantur abstracta a singularibus per secundam operationem intellectus, quod est intelligere ipsa non esse in singularibus, sed tantum per primam operationem intellectus, quod est apprehendere naturam, non consideratis indiuidualibus conditionibus: & sic vniuersalia ipsa sunt quæ intelliguntur, non autem species, quæ sunt in intellectu. **¶** Tertia ratio. Auer. erat. Magister scientiam quam habet, eandem numero transfundit in discipulum, ergo veritas est vnus intellectus, ergo &c. probatur antecedens, quia si transfunderet eandem tantum secundum speciem, tunc causeret scientiam in discipulo, sicut causet formam suam in aliquo, generando sibi simile, quod pertinet ad agentiam materialia. Ad hanc rationem dat S. Tho. pulchram & longam responsionem, sed summam quantum ad argumentum sufficit, dicit primo, quod antecedens est verum de scientia, quantum ad id quod scitur, sic enim est vna numero in magistro & in discipulo, non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum habitum scientie, in quo videlicet sensus hic accipi debet. Ad eius probationem negatur consequentia, quia magister causet scientiam in discipulo non per modum agentis, naturaliter reducens materiam de potentia in actum suam formæ, sed per modum artis. Vnde, & ad hoc datur ab Arist. ars demonstratiua. Demonstratio enim, est syllogismus sciens scire. Dicitur secundo, ad maiorem declarationem responsionis, quod cum duplex sit ars, vna scilicet, in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, vt ars edificatiua, alia in cuius materia est principium productum effectus artis, sicut medicatiua: cum dicitur est, magistrum causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo, quia in eo qui docetur, est principium actiuum ad scientiam, scilicet intellectus, & prima principia quæ naturaliter intelliguntur: & ideo, sicut medicus sanando est minister nature, ita magister docet, ministerium exhibendo, deus autem in rebus operando, quia videlicet, deus est causa naturalis luminis intellectus, quo homo in seipso scientiam causet. Dicitur tertio, quod hæc ratio non est ad propositum, secundum ipsum Com. positionem, quia cum ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passiuo, vana intellectus possibilis nihil facit ad veritatem numeralem scientie magistri & discipuli, cum intellectu passiuo, conser non esse eundem in diuersis, sed supple, oportet concludere, esse vnum intellectum passiuum in omnibus, quod nihil ad propositum perinet. Circa differentiam inter agens naturale & artem, postquam a S. Tho. intelligendum, quod ista differentia dupliciter accipi potest, Vno modo, quantum ad modum agendi, quia scilicet, agens naturale agit naturaliter, id est, ex inclinatione propriæ formæ naturalis, agens vero per artem, agit a proposito, & hic proprie est intellectus, a S. Thom. intentus, ex hoc enim optime patet, quod magister non agit modo rerum materialium, quæ naturaliter agunt, vt ratio deducebat. Alio modo accipi potest, quantum ad formam productam, quasi videlicet, agens naturale agit producendo formam, similem formæ agentis, reducendo materiam de potentia in actum suam formæ, non autem agens artificiale, & sic non accipit hoc loco S. Tho. differentiam postquam, Sed tamen, licet, si diligenter verba, & propositum eius conside-

natur de ipsius actus natura. Vnde, & intellectum & speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: & percipiendo se esse, & habere speciem intelligibilem: quod est cognoscere in particulari: & considerando suam & speciem intelligibilem naturam, quod est cognoscere in vniuersali. & secundum hoc de intellectu, & intelligibili tractatur in scientijs. Per hæc autem quæ dicta sunt, & tertie rationis apparet solutio, quod enim dicit, scientiam in discipulo & in magistro esse numero vnâ: partim quidem vere dicitur, partim autem non. est enim numero vna quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientie habitum: non tamen oportet, quod eodem modo Magister causet scientiam in discipulo, sicut ignis generat ignem. non enim idem est modus eorum quæ a natura generantur, & eorum quæ ab arte. ignis quidem, generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suum formæ, naturaliter reducens materiam de potentia in actum suam formæ, sed per modum artis. Vnde, & ad hoc datur ab Arist. ars demonstratiua. Demonstratio enim, est syllogismus sciens scire. Dicitur secundo, ad maiorem declarationem responsionis, quod cum duplex sit ars, vna scilicet, in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, vt ars edificatiua, alia in cuius materia est principium productum effectus artis, sicut medicatiua: cum dicitur est, magistrum causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo, quia in eo qui docetur, est principium actiuum ad scientiam, scilicet intellectus, & prima principia quæ naturaliter intelliguntur: & ideo, sicut medicus sanando est minister nature, ita magister docet, ministerium exhibendo, deus autem in rebus operando, quia videlicet, deus est causa naturalis luminis intellectus, quo homo in seipso scientiam causet. Dicitur tertio, quod hæc ratio non est ad propositum, secundum ipsum Com. positionem, quia cum ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passiuo, vana intellectus possibilis nihil facit ad veritatem numeralem scientie magistri & discipuli, cum intellectu passiuo, conser non esse eundem in diuersis, sed supple, oportet concludere, esse vnum intellectum passiuum in omnibus, quod nihil ad propositum perinet. Circa differentiam inter agens naturale & artem, postquam a S. Tho. intelligendum, quod ista differentia dupliciter accipi potest, Vno modo, quantum ad modum agendi, quia scilicet, agens naturale agit naturaliter, id est, ex inclinatione propriæ formæ naturalis, agens vero per artem, agit a proposito, & hic proprie est intellectus, a S. Thom. intentus, ex hoc enim optime patet, quod magister non agit modo rerum materialium, quæ naturaliter agunt, vt ratio deducebat. Alio modo accipi potest, quantum ad formam productam, quasi videlicet, agens naturale agit producendo formam, similem formæ agentis, reducendo materiam de potentia in actum suam formæ, non autem agens artificiale, & sic non accipit hoc loco S. Tho. differentiam postquam, Sed tamen, licet, si diligenter verba, & propositum eius conside-

Prim. Post. Tex. c6. 5.
Tex. c6. 29.

Prim. Post. l. 4.

Sed occurrit dubium. Nam scientia discipuli de vno scibili est eiusdem speciei cum scientia magistri de eodem scibili. vnde in Questionibus de Veri. ubi supra art. 1. ad 6. dicitur, quod per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei, quae est in magistro educta de potentia in actum. ergo magister docendo illam scientiam, educit discipulum de potentia in actum suae formae. non enim alia ratione dignis educere materiam de potentia in actum suae formae, nisi quia in materia producit formam eiusdem speciei cum forma qua habet. Respondet, quod agens educere materiam de potentia in actum proprii formae, contingit dupliciter. Vno modo, quia forma sua est principium actuum formae, quo formam producit in materia similem suae formae, ipsam formam attingendo sua actione. Alio modo, quia ministrat alicui instrumenta, quibus illud producat formam similem formae ipsius ministrantis, seu quocumque modo iuuat aliud ad productionem illius formae, ipsum tamen sua actione non attingit formam. Magister ergo, non educit materiam suae intellectus discipuli in actu propriae formae, & propriae scientiae primo modo, cum scientia, in quantum huiusmodi non habeat rationem causae, vt dicitur Primo Sen. d. 38 art. 1. Et Prima par. q. 117. art. 1. ad secundum, sed secundo modo tantum, in quantum per scientiam nouit magister quas propositiones, quas demonstrationes, quae exempla debeat discipulo proponere, quibus iuuari possit ad causandam scientiam in seipso & ideo docens, non dicitur educere discipulum de potentia in actum suae formae, nisi secundo modo, sicut si homo calidus iuuaret ad introductionem caloris in ligno, illi ignem approximando, diceretur causare ministerialiter calorem eiusdem speciei cum calore quem habet: tamen calor suus non esset principium formale, quo lignum calefaceret. Propositio autem S. Th. intelligenda est primo modo, non autem secundo modo. ideo ratio non sequitur. Differentia ergo illa, posita inter agens naturale & artificiale, iuxta secundam interpretationem, scilicet quod agens naturale educit materiam de potentia in actum suae formae, non autem agens artificiale, est vniuersaliter vera de forma, quantum ad eundem essendi modum, quantum autem ad ipsam formam rationem est vera, comparando agens naturale ad illud tantum agens artificiale, in cuius materia est principium actuum ad productionem formae, cuiusmodi agens est magister, de quo in proposito est sermo, non autem vniuersaliter comparando ad agens artificiale. Verum tamen (vt diximus) prima interpretatio magis est ad propositum S. Tho.

Circa illam propositionem, in eo qui docetur, est principium actuum ad scientiam, intellectus, & ea quae naturaliter intelliguntur, s. prima principia: aduertendum, quod ex hoc modo loquendi quo distinguitur principium existens in eo qui docetur, in intellectu, & prima principia naturaliter nota, dat intelligi S. Th. intellectum esse distinctum ab habitu principiorum primorum, & non esse idem cum lumine intellectus agentis, vt quidam volunt; id quod manifeste dicit Prima 2. q. 53. art. 1. ubi ait, quod si aliquis habitus sit in intellectu possibili, immediatè ab intellectu agente

causatus, talis habitus est incorruptibilis, & per se, & per accidens, huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium, quam practico-rum; & idcirco, cum inquit aliquando S. Tho. quoniam prima principia cognoscuntur naturali lumine intellectus agentis, non est sic intelligendum, quasi ipsa virtus intellectus agentis sit habitus primorum principiorum, sed quia ille habitus non fit in nobis per discipulum & argumè rationem sicut habitus scientiarum, sed immediatè ab ipso intellectu agente, in intellectu possibili causatur.

Occurrit autem dubium circa primum dictum, in responso ne, ubi dicitur, quod eadem numero scientia est in discipulo, & magistro quantum ad id quod scit. hoc enim non videtur verum esse, quia quod scitur, non est vnum numero, sed vni specie, aut genere, aut analogia. Respondetur, quod vnum numero dupliciter potest accipi. Positiue, quia videlicet, est quoddam in se singulare & indiuiduum; & negatiue, quia non est diuisum in multa secundum numerum. Primo modo, non dicitur, id quod scitur, esse vnum numero, sed secundo modo. natura enim vniuersalis a conditionibus indiuidualibus abstracta, secundum quod habet rationem sciti, non est diuisa in plura secundum numerum; cum abstrahat ab omnibus principijs ipsam

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae. Cap. 76.

His autem concludi potest, quod nec intellectus agens est vnus in omnibus: vt Alexander etiam ponit, & Auicenna. qui non ponunt intellectum possibilem esse vnum omnium.

Cum enim agens, & recipiens sint proportionata: oportet quod vniciuique passiuo respondeat proprium actiuum: intellectus autem possibilis comparatur ad agentem,

diuisiuis, sed est vna, & sic dicitur scientia magistri & discipuli esse vna numero ex parte sciti, quia videlicet, id quod veritate scientia scitur, non est vniuersum, & multiplicatum numeraliter. Multa adduci possunt ad huius capitis explanationem, sed quoniam ea a S. Th. in alijs locis sunt plenissime explicata, ea breuiter studens, de industria praeteriui.

Super Cap. 76.

Quoniam ostendit S. Thomas intellectum possibilem non esse substantiam separata, neque esse vnum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare.

Circa hoc autem tria facit. Primo enim ostendit ipsum non esse substantiam separata, sed esse aliquid animae. Secundo declarat, quomodo non est impossibile ipsum cum intellectu possibili in vna anima substantia conuenire, cap. sequenti. Tertio, ostendit hoc secundum mentem Arist. esse. cap. 78.

Quantum ad primum, sciendum (vt dicitur in Questionibus de Anima artic. 5.) quod intellectum agentem esse vnum & separatum, videtur plus rationis habere, quam si hoc de intellectu possibili ponatur, quia inuenitur agens separatum ab ipsa quae reducitur in actum, id autem per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum, & ideo plures posterunt intellectum agentem esse substantiam separata, quam intellectum possibilem, propter hoc ponit sanctus Thomas, quod praeter Auerro. etiam Alexander & Auicenna posuerunt intellectum agentem esse vnum omnium.

CONTRA quam opinionem arguitur, probando quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae, & arguitur primo sic

agens & patiens oportet esse proportionata. ergo vniciuique passiuo correspondet proprium actiuum. ergo si intellectus possibilis est aliquid animae multiplicatum, secundum multitudinem indiuiduorum, vt est ostensum, intellectus agens erit huiusmodi: probatur vltima consequentia, quia intellectus possibilis comparatur ad agens vt proprium passiuum, sicut susceptiuum eius, cum se habeat intellectus agens ad materiam, sicut ars ad materiam, vt dicitur Tertio de anima.

Aduertit, quod antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto. non oportet enim agens remotum proportionari secundum adaequationem cuiuslibet recipienti, quia vnum agens remotum potest agere in multa recipientia, sed bene agens proximum proportionatum esse oportet. videmus enim in rebus naturalibus omni effectum, praesertim in rebus perfectis, correspondere proprium agens. non producit enim rosa nisi a rosa, & equus non nisi ab equo producitur, & sic propriae materiae receptivae formae, & propriae materiae receptivae formae equi, correspondet propria agens, intellectus autem agens ponitur tamquam proximum agens respectu intellectus possibilis, ideo illa proportionata sunt, oportet.

Aduertit etiam, quod intellectus agens, dicitur ab Arist. comparari ad intellectum possibilem vt ars ad materiam: quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formae artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem (domificator enim, sua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam qua est homo) ita intellectus agens in intellectu possibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, & reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam, secundum quam est intellectus agens, in ipsum introducit. Sed videtur haec ratio non concludere. Diceretur enim, quod licet intellectus possibilis correspondeat intellectus agens tanquam proprium actiuum, & sit vnus speciei, sicut omnis intellectus possibilis est vnus speciei, non tamen oportet, vt vnus intellectus possibilis secundum numerum, correspondeat vnus numero intellectus agens, cum videamus, vnum numero agens in plura passiva posse agere, sicut vnus ignis numero, potest multa ligna comburere, & vna arte domificatiua possunt multa materiae transmutari ad formam domus. Dato etiam, quod oporteret tot numero esse intellectus agentes, quot sunt intellectus possibiles, non tamen sequitur, si intellectus possibilis est aliquid animae humanae, quod & intellectus agens sit aliquid animae. non enim oportet, vt agens in eadem essentia numero, radicetur cum patiente, cum videamus in naturalibus agens esse a patiente omnino secundum suam substantiam separata, sicut ignis a ligno. Respondetur, & dicitur primo, quod non omnes quidem rationes hic adductae a S. Tho. sunt tamquam demonstrationes accipiendae, sed aliquae sunt probabiles & persuasivae: vnde non oportet in omnibus conari ad hoc, vt demonstraretur eas de necessitate concludere, enitar tamen, quantum fieri poterit, ostendere quod efficaces sint, non paruique momenti. Dicitur secundum, quod propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicet, vniciuique passiuo correspondet proprium actiuum, inintellectu da est de passiuo naturali, & de identitate generis & ordinis:

oportet enim vt passiuo naturaliter motino ab aliquo, correspondeat tamquam proprium agens & naturale, aliquod agens quod sit eiusdem generis cum ipso, praesertim in rebus perfectis, vt in feris habeatur. propterea dicitur 7. Metaphysicae, quod res materiales non possunt a formis separatis tamquam a proprijs actiuis produci, cum sint alterius ordinis ab ipsis, & alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad possibilem, sicut naturale & proprium agens, necesse est, vt sint eiusdem generis & ordinis: & ideo, si intellectus est accidens animae, aut forma corporis, si ab ipsa anima non distinguatur (hoc enim nihil ad propositum fert) & per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum, necesse est, vt & intellectus agens sit accidens animae, aut forma corporis, & ad multiplicationem hominum multiplicetur, & sic non erit substantia vna separata. Vnde ad obiecta patet, quod non sunt contra mentem rationis. non enim vult concludere S. Thomas per hanc rationem primo, quod vniciuique intellectus possibilis correspondeat vnus numero in intellectu agens, vt obiectio supponit, nec quod in eadem numero essentia animae oporteat de necessitate esse intellectum possibilem & agentem, a quo ille mouetur, sed hoc solum, quod non est substantia separata tamquam vnus intellectus agens omnium hominum, quod iuxta declarationem factam optime concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis, & necessitate ipsius, consequenter conuenientius est dicere, quod intellectus possibilis vnus hominis moueatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quam quod moueatur ab intellectu agente in alio homine existente, vt per alias rationes inferius ostendetur. Si autem contra rationis declarationem infertur, quia inquit S. Thomas de mente Aristote. intellectum agentem ad possibilem comparari sicut artem ad materiam, non oportet autem artem esse eiusdem generis, & ordinis cum materia artis, cum ars habeat esse immateriale, non autem materia, & sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundum intentionem S. Tho. dicitur, quod illa comparatio quantum ad aliquid vera est, quantum autem ad aliquid non habet veritatem: sicut & in omni alia comparatione accidit. se habet enim intellectus agens ad possibilem sicut ars ad materiam, in quantum non producit formam suae speciei in intellectu possibili, sed tantum formam rerum materialium. non enim causat alium intellectum agentem in intellectu possibili, sed species intelligibiles, quae sunt rerum materialium formae. sic enim & artifex non causat suam formam & suam speciem qua est in rerum natura, in materiam, sed tantum causat formas rerum de quibus est ars, vnde quod inquit S. Tho. intellectum possibilem esse proprium passiuum, sive susceptiuum intellectus agentis, non sic intelligendum est, quasi in ipso intellectu agens suscipiatur secundum propriam speciem, sed quia est id in quo recipiuntur omnes formae ab intellectu agente productae. Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem & artem in comparatione ad passiuum, quia intellectus agens comparatur ad possibilem, vt ad proprium & naturale passiuum receptiuum formarum secundum eundem modum essendi, qui intellectui agenti conuenit, scilicet secundum esse intelligibile, & immateriale. ideo oportet, vt vtique intellectus in

Cap. sequens. & 78. Tex. c. 28. Cap. 59. Platina Timaeo. Tex. c. 48. & infra. AA z mod

Post. r.

Tex. c. 17.

Cap. 73.

B

C

D

E

Alex. per de animalibus cap. de intellectu agentis. dicitur, quod per se primus anima, cap. 6. art. 4. de anima 206.

modo effendi conueniant, vt sicut intellectus possibilis habet esse per modum inhærentis, aut formæ alterius, ita habeat esse & intellectus agens, ars autem cōparatur ad materiam, sicut ad susceptiuium formæ secundum alium effendi modum.

Paulo ante

oportet quod eius actio sit continua, & non intercisa: vel saltē oportet dicere, quod non continetur, & intercidatur ad nostrum arbitrium. actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actū. aut igitur hoc semper faciet, aut non semper, si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitriū nostrum: sed tunc intelligimus actū, quando phantasmata sunt intelligibilia actū. igitur oportet, quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra, actū intelligere.

6 Præterea, Comparatio substantiæ separatae ad omnia phantasmata, quæ sunt in quibuscūque hominibus, est vna: sicut cōparatio Solis est vna ad omnes calores. Res autem sensibiles similitèr sentiunt sentientes, & inscij: & per consequens eadem phantasmata sunt in vtrisque: similitèr igitur sicut intelligibilia ab intellectu agente. Vterque ergo similitèr intelligit. Potest autem dici, quod intellectus agens semper agit quātum in se est, sed non semper phantasmata sūt intelligibilia actū: tunc oportet, vt intelligatur antecedens similitèr de

conuenientia in modo effendi: sed ostensum est ex sua probatione, illud sic intelligi non posse, sed tantum de conuenientia rationis, ergo istud consequens ex illo antecedente non sequitur. Ad huius euidentiā considerandum est, quod virtus rationis consistit in hoc, quod ea quæ vni tercio assimilatur, inter se quoque similia sunt: & similitèr quæ vni tercio proportionantur, inter se quoque sunt proportionata: & ideo, cum tam intellectus possibilis quam intellectus agens habeat similitudinem & proportionem cū specie intelligibili, ille per modum susceptiui, hic per modum actiui principij, cū & propriū actū oporteat proprio susceptiui proportionari, & propriū effectū propriæ causæ oportet intellectum possibilem & intellectum agentem sibi inuicem proportionata esse.

Ad hoc autem ad intelligendum oportet quod sit, vel dispositio intellectus possibilis ad recipientem formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, vt Auicenna dicit: vel quia disponitur phantasmata vt sicut intelligibilia actū, sicut Auicenna, & Alexander dicunt. Primum autem horum nō videtur esse conueniens: quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actū: vnde comparatur ad eas, sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris:

1 Videtur autem, quod hæc responsio nō sit omnino sufficiens. hæc enim dispositio, quæ fit per cogitationem ad intelligendum: oportet quod sit, vel dispositio intellectus possibilis ad recipientem formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, vt Auicenna dicit: vel quia disponitur phantasmata vt sicut intelligibilia actū, sicut Auicenna, & Alexander dicunt. Primum autem horum nō videtur esse conueniens: quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actū: vnde comparatur ad eas, sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris:

2 Præterea, Colores facti visibiles actū per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, & per consequens hanc responsonem, quod non sit omnino sufficiens, licet aliquam habeat apparentiam, arguit S. Tho. quia hæc dispositio quæ fit per cognitionem ad intelligendum, aut est dispositio intellectus possibilis ad recipientem formas intelligibiles, vt voluit Auicenna, aut est phantasmata dispositio ad hoc vt sicut actū intelligibilia, vt Auicenna & Alexander dicunt. Si primum, contra arguit, tum quia id in cuius natura recipere aliquam formam non indiget aliud, in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis, & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles, etiam contrariarum, in intellectu nō sunt contrariæ, vt probat Aristoteles in 7. Metaphysicæ, cum vnum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit nō ex eo, quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo, quod ei aliqua desunt, nō igitur quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua preparatione vt suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes. 2 Præterea, Colores facti visibiles actū per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, & per consequens hanc responsonem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tamquam scilicet principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantum, quasi preparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipientem, quod est opinionis Platonice, & contra ordinem rationis scientiæ & intellectus, positi ab Aristotele in 1. Metaph. & secundo Posteriorum. Adde vero S. Tho. quod hæc positio Auicenna, constans in his quæ de generatione rerum naturalium dicitur, dum ponit & agentia naturalia solum preparat materiam ad suscipiendas formas ab intellectu separata. Si vero secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quod agentia inferiora disponunt solum ad vltimam perfectionem. vltima autem perfectio est ab agente separata, quod est contra sententiam Aristoteli 7. Metaphysicæ. Circa illam propositionem, id in cuius natura est recipere aliquam formam, nō indiget dispositione ulterius ad illam formam, dubitatur, quia tunc sequitur quod materia immediate recipere possit quamcumque formam substantialem absque aliqua dispositione, cum secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima nō potest recipi in materia, nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam S. Thomæ p. p. quæstione 76. articulo 6. vbi inquit, quod materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quod posterioriorem formam non possit recipere nisi disponatur & preparatur per præcedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectiui nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua. Ad huius euidentiā considerandum, quod esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit S. Tho. pro eo quod est esse ex se, & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam; tale autem constat non indigere alia vltiori dispositione ad illam formam. implicat enim contradictionem, quod aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quod non omnes habent actum cogitatuū conuenientem. Contra

TARTI

TERTIO arguitur. Formæ materiales recipiuntur in materia prima non per actionem substantiæ separatae tantum, sed per actionem formæ eiusdem generis, quæ est in materia, ergo a simili, si intellectus possibilis est pars animæ, non autem substantia separata, intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata, sed virtus animæ, probatur antecedens & exemplo huius carnis quæ generatur per formam quæ est in ijs carnis, & in his ossibus, vt patet per Aristotelem 7. Met. tex. 28. consequentia vero probatur, quia sicut materia prima perficitur per formas materiales, ita intellectus possibilis perficitur per species intellectus in actu. Aduerte cum dicitur hic, quod formæ naturales recipiuntur in materia nō per actionem alicuius substantiæ separatae tantum, quæ circa additur tantum, quia non negat Aristoteles secundum opinionem hic arguit S. Tho. quin substantiæ separatae sint causæ formarū materialiū, cum ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est inferioribus generatio & corruptio, sed negat illas solas esse causas dictarum formarū, vt voluit Plato & Auicenna, præter enim substantias separatas requiruntur propria & particularia agentia materialia, vt ostendit 7. Metaphysicæ.

non autem indiget aliud, in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis, & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles, etiam contrariarum, in intellectu nō sunt contrariæ, vt probat Aristoteles in 7. Metaphysicæ, cum vnum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit nō ex eo, quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo, quod ei aliqua desunt, nō igitur quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua preparatione vt suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2 Præterea, Colores facti visibiles actū per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, & per consequens hanc responsonem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tamquam scilicet principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantum, quasi preparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipientem, quod est opinionis Platonice, & contra ordinem rationis scientiæ & intellectus, positi ab Aristotele in 1. Metaph. & secundo Posteriorum. Adde vero S. Tho. quod hæc positio Auicenna, constans in his quæ de generatione rerum naturalium dicitur, dum ponit & agentia naturalia solum preparat materiam ad suscipiendas formas ab intellectu separata. Si vero secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quod agentia inferiora disponunt solum ad vltimam perfectionem. vltima autem perfectio est ab agente separata, quod est contra sententiam Aristoteli 7. Metaphysicæ. Circa illam propositionem, id in cuius natura est recipere aliquam formam, nō indiget dispositione ulterius ad illam formam, dubitatur, quia tunc sequitur quod materia immediate recipere possit quamcumque formam substantialem absque aliqua dispositione, cum secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima nō potest recipi in materia, nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam S. Thomæ p. p. quæstione 76. articulo 6. vbi inquit, quod materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quod posterioriorem formam non possit recipere nisi disponatur & preparatur per præcedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectiui nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua. Ad huius euidentiā considerandum, quod esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit S. Tho. pro eo quod est esse ex se, & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam; tale autem constat non indigere alia vltiori dispositione ad illam formam. implicat enim contradictionem, quod aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quod non omnes habent actum cogitatuū conuenientem. Contra

Tex. cō. 23.

Auicenna, p. 2. de anima. Alexander, vbi supra.

hanc responsonem, quod non sit omnino sufficiens, licet aliquam habeat apparentiam, arguit S. Tho. quia hæc dispositio quæ fit per cognitionem ad intelligendum, aut est dispositio intellectus possibilis ad recipientem formas intelligibiles, vt voluit Auicenna, aut est phantasmata dispositio ad hoc vt sicut actū intelligibilia, vt Auicenna & Alexander dicunt. Si primum, contra arguit, tum quia id in cuius natura recipere aliquam formam non indiget aliud, in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illa contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis, & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu possibilem, sicut colorum ad visum, vt Aristoteles ponit. 3 Item. Secundum hoc phantasmata nō essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia & preparantia intellectum possibilem ad recipientem: quod est opinionis Platonice, & contra ordinem generationis intellectus & scientiæ, quem ponit Aristoteles in 1. Metaph. & vltimo Posteriorū, & dicit, quod ex sensu fit memoria: ex multis memorijs vnum experimētū: ex multis experimētis vniuersalis acceptio, quæ est scientiæ & intellectus. Est autem hæc positio Auicenna consona his, quæ de generatione rerum naturalium dicitur. ponit enim, quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones preparat materiam ad suscipiendas formas

sequens in visum. si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente, nō imprimunt suas similitudines in intellectu possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipientem: non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, vt Aristoteles ponit. 3 Item. Secundum hoc phantasmata nō essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia & preparantia intellectum possibilem ad recipientem: quod est opinionis Platonice, & contra ordinem generationis intellectus & scientiæ, quem ponit Aristoteles in 1. Metaph. & vltimo Posteriorū, & dicit, quod ex sensu fit memoria: ex multis memorijs vnum experimētū: ex multis experimētis vniuersalis acceptio, quæ est scientiæ & intellectus. Est autem hæc positio Auicenna consona his, quæ de generatione rerum naturalium dicitur. ponit enim, quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones preparat materiam ad suscipiendas formas

cundum hanc responsonem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tamquam scilicet principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantum, quasi preparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipientem, quod est opinionis Platonice, & contra ordinem generationis scientiæ & intellectus, positi ab Aristotele in 1. Metaph. & secundo Posteriorum. Adde vero S. Tho. quod hæc positio Auicenna, constans in his quæ de generatione rerum naturalium dicitur, dum ponit & agentia naturalia solum preparat materiam ad suscipiendas formas ab intellectu separata. Si vero secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quod agentia inferiora disponunt solum ad vltimam perfectionem. vltima autem perfectio est ab agente separata, quod est contra sententiam Aristoteli 7. Metaphysicæ. Circa illam propositionem, id in cuius natura est recipere aliquam formam, nō indiget dispositione ulterius ad illam formam, dubitatur, quia tunc sequitur quod materia immediate recipere possit quamcumque formam substantialem absque aliqua dispositione, cum secundum suam naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima nō potest recipi in materia, nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam S. Thomæ p. p. quæstione 76. articulo 6. vbi inquit, quod materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quod posterioriorem formam non possit recipere nisi disponatur & preparatur per præcedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectiui nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua. Ad huius euidentiā considerandum, quod esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit S. Tho. pro eo quod est esse ex se, & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam; tale autem constat non indigere alia vltiori dispositione ad illam formam. implicat enim contradictionem, quod aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quod non omnes habent actum cogitatuū conuenientem. Contra

7. Meta. 27. & sequent.

3. de Anima, Tex. cō. 30.

Plat. ex calce 6. de Republica. & ex 7. & Epistol. 7. ad Dion. & auicenna. Cap. 1. 2. Posterior. Tex. cō. 27.

Auicenna. p. 2. Tract. Met. Cap. 5.

2. Post. vlt.

vlteriori ad illam dispositione indigeat. Nam si dispositio...

In Tracta. de Intelligentijs. ex parte 1. de aia. cap. 8.

Platon. vt sumitur ex Timeo.

Tex. c6. 28.

quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata. vnde & eadē ratione ponit, quod phantasmata preparant intellectu...

Ad rationem autē in oppositum respōdetur, qd de imediata receptione formæ in materia dupliciter loqui possumus. Vno modo, vt illa immediatio excludit...

7 Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur, non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis.

non enim indiget secundum se per aliam formam præcedentem disponi ad formam elementarem licet per accidens oporteat ipsam ad formam vnius elementi disponi...

Si primo modo consideretur, sic materia nuda accepta, est ex sua natura disposita ad susceptionē cuiuscūq; formæ substantialis, nec indiget ad illam alia dispositione, vt in superioribus patuit...

est secundum se disposita ad gradum superioris formæ, sed tantum ad esse substantiale corporeum, vt superius est ostensum...

formæ, si nuda consideret, sed ad hoc, vt formā secundum per se factiorem gradum recipiat, oportet primum intelligere in ipsa ordine naturæ & intellectus, gradum inferiori...

8 Adhuc, Intentio effectus demonstrat agentem: vnde animalia generata ex putrefactione, non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantum...

7 Metaphy. tex. 23. non sunt contrarie, immo vnum sit ratio cognoscendi alterum, sed contrarietas inuenitur in ipso eodem secundum veritatem & falsitatem, secundum qd opiniones contradietorum quarū vna est vera, & altera falsa, sunt contrarie...

Secundo, principaliter arguit. Intelligere est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus, ergo non sufficit ad ipsum ponere agens remotū quod sit substantia separata, sed oportet etiam ponere agens proximi sui generis, ergo &c. probatur cōsequentiā...

Circa hanc propositionem, Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus, attendendum, qd nomen effectus hoc loco accipitur vt extenditur, non solum ad id quod per actionem producit, sed etiam ad ipsam operationem.

Auicenna de natu Animal. cap. 1.

Tex. c6. 28.

est ipso nobilior (substantia enim omnis est nobilior omni accidente, simpliciter loquedo) sed quantum ad modum essendi & in ratione operis & effectus, quia & habet esse immateriale, & procedit ab anima vt excedit materiam capacitatem, secundum quod habet vt sit excellētissima formarū. operatio autem sicut accipit speciem a principio operationis, vt dicitur veri. q. 20. art. 1. ad 2. ita ab ipso habet nobilitatem. Sed non videtur hæc ratio esse esse propter duo.

Primo, quia postea aliquis dicit, qd præter agens vniuersale & remotū datur agēs proximi intellectus nis, intellectus possibilis, qui postquam recepit speciem a substantia separata, producit intellectiōem, & sic non oportet ponere intellectū agentis esse partē animæ. Secundo, quia si illa propositio sit vniuersaliter vera, qd omniū effectus nobilioribus in istis inferioribus præter agentia vniuersalia, oportet assignare agens propriū eiusdem generis, cum anima intellectiua sit nobilissim' effectus, qui in istis inferioribus inueniatur, oportet præter agēs vniuersale qui est Deus, assignare sibi agens proprium eiusdem generis, scilicet animā intellectiua: & sic non a solo Deo erit per creationem, sed vna anima erit ab alia, sicut vnus equus ab alio generatur: quod est contra omnē philosophiam & theologiam.

Incipiendo a secundo, ex cuius solutione dependet solutio primi, dicitur primo, qd per effectum in istis inferioribus non intelligit S. Tho. omne productū ab alio quomodocūq; sed productū a causa vniuersali, cui non repugnat produci etiam ab agente particulari sui generis, de talibus. n. effectibus verū est, qd nobiliores inter illos producuntur non solum ab agentibus superioris ordinis, sed etiam requirunt agentia sui ordinis. modo anima intellectiua non est talis effectus, quia non potest produci nisi per creationē, vt ostendit S. Tho. 1. q. 90. art. 2. solius autē dei est creare (vt superius est ostensum) ideo instantia nō est ad propositū. intelligere autē bene est de numeralium effectū quibus nō repugnat habere agens proprium sui ordinis. iccirco bene illi oportet præter substantias separatas assignare proprium sui generis agens, quod. scilicet inferiora pertinet etiam virtus animæ humanæ, sicut intelligere nostrū ad humanā animam pertinet, vt actus in ipsa naturaliter receptus.

Dicitur secundo, qd licet nō producat vna anima ab alia, homo tamē facit ipsam vni materia, & sic est causa vniōnis eius ad materiam. Ad primum vero cōsequenter dicitur, qd non sufficit ponere intellectum possibilem tamquam agens proprium, tum quia intellectus possibilis nō est potētia actiua, sed passiuā quæ indiget ab aliquo agente perfecti ad hoc vt intellectiōnem eliciatur quia intelligere nostrū coexistit facere intelligibilia in actu, cum propter hoc anima nostra sit vnica corpori, vt per sensus rerum materialium cognitionem accipiat faciendū per abstractionem a materialibus cōditionibus intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia. hoc autem non potest intellectus possibilis qui est potentia passiuā, ideo præter intellectum possibilem quo anima potest omnia fieri, necesse est esse in anima in tellectum agentem, quo possit omnia materialia facere actu intelligibilia, vnde inquit S. Tho. de anima art. 4. ad 8. qd actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia, & quod ad vnū intelligere oportet quod vtraque istarum actio concurret.

Cap. 21.

Abstrahere formas vniuersales a phantasmatis est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti: ergo oportet in nobis esse proximum principium talis effectus qui est intellectus agens. probatur consequentia, quia intentio effectus demonstrat agentem: nam que sunt de intentione tantum nature superioris, producuntur tantum a natura superiori, sicut generata ex putrefactione quæ dicit Arist. a casu fieri, scilicet per comparationē ad naturam inferiorē, quæ autem a natura inferiori intenduntur, etiam a natura superiori produciuntur, vt animalia generata ex femine.

Circa istam propositionē, Intentio effectus demonstrat agentem, aduertendum, qd intendere est proprie respectu finis, ideo intendere effectum aliquem vt proprium, scilicet effectum, nihil aliud est quam redere & inclinari in illum itaque in fine & terminum suæ operationis, constat autē qd hoc non conuenit nisi haberi in se principium productiui dicti effectus. ideo bene dicitur qd intentio effectus demonstrat agentem, i. qd intendit aliquid ab aliqua natura itaque eius effectus, demonstrat illam naturā esse illius productiuam, non. n. inclinaretur in illum effectum a se productiuam nisi haberet in se principium illius productiuum, & hoc secundum conditionē intentionis, si enim inclinaretur ad producendū effectum immediate, tunc oportet vt in se proximiū principium illius effectus habeat, vt dictū est de anima humana, respectu abstractionis vniuersaliū. experimento enim constat qd nos conamur ad considerationē vniuersalium absq; cōditionibus materialibus, qd est abstrahere vniuersalia a particularibus. Si autem intendat effectum tamquam ab ipsa remote producendum, oportet vt habeat in se principium illius effectus remotum.

Aduerte qd ratio hæc est illa quam ponit S. Tho. 1. par. q. 79. art. 4. Sed hæc ex perfectione actus intelligēdi ad hoc tantū deducit, qd oportet illi assignari propriam causam: illa autem vltimū ex perfectione animæ intellectiue arguit oportere in ipsa anima esse talem virtutem, itaque arguens vltimū, qd si oportet in natura inferiori esse virtutem propriam actus intelligēdi productiuam, necesse est vt illa sit in anima humana, quia nobilissimus effectus debet habere nobilissimam causam. nihil autem in istis inferioribus est nobilior anima humana.

Nonno, homo est perfectissimus inter oīa inferiora mouētia, & ei' propria & naturalis operatio est intelligere, ergo oportet in ipsa esse principium sufficiens ad intelligēdū, ergo est in ipsa intellectus agēs & intellectus possibilis. probat prima cōsequentiā, quia in natura cuiuslibet mouētis est principium sufficiens ad naturā eius operationem, sicut in actione, sicut in passione consistat. Secunda etiā probatur, quia intelligere non cōpletur sine passione qua intellectus possibilis patitur ab intelligibili, neq; sine actione qua intellectus agens facit intelligibilia in actu.

De cōtra, sequitur quod intelligere non sit operatio propria & naturalis homini, & sic non poterit diffiniri homo per hoc quod est intellectiuis & rationalis. probatur consequentiā, quia operatio quam homo exercet solā virtute supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, vt miracula facere & propheterare: constat autem quod intellectus agens sine cuius virtute homo intelligere non potest, sit substantia separata, quod est supra hominis naturam, ergo &c.

Tho. cont. Gent. AA 4 Ad-

Tex. c. 24 sequentibus.

Aduerte, quod aliquid agere sola virtute supernaturali contingit, quando supra virtutem naturalem operantis datur sibi virtus ad operandum, sine qua operatio expleri non potest, & tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti, cum non procedat complete & sufficienter a virtute talis operantis, propterea optime sequitur (vt dicitur S. Tho.) quod intelligere erit operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata. sic enim non producat intellectum ab homine per virtutem eius naturalem coplere & sufficienter, sed opus erit virtutis supernaturalis virtuti naturali ipsi.

Cap. 59.

Vnde primo, homo abstrahit species a phantasmaticis, & recipit mete actu intelligibilia, quorum primum pertinet ad intellectum agens, secundum vero ad intellectum possibile. ergo oportet intellectum agentem & possibilem esse virtutes in nobis formaliter existentes. probatur antecedens, quia non aliter venissemus in notitia harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. consequentia etiam probatur, quia nihil operatur (vt patet ex 2. de Anima) nisi per aliquam virtutem quae sit formaliter in ipso. Hac ratione vsus est etiam S. Tho. superius ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, & est ibi plenissime explicata: ideo circa ipsam non est nobis hic immorandum. Si dicatur (vt Auerrois dicit) quod istae actiones homini attribuantur, in quantum isti intellectus nobis continentur, patet quidem de intellectu possibili ex precedentibus quod eius continuatio nobiscum non sufficit, ad hoc vt per ipsum intelligamus, sed & de intellectu agente arguitur, quod non sufficit, ad hoc vt agamus operationem intellectus agentis. Forma enim artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem, & per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. ergo nec homo per hoc quod in ipso sunt species intelligibiles factae a dante intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis, probatur consequentia, quia secundum Aristoteles exemplum 3. de Anima, comparatur intellectus agens ad species intelligibiles, sicut ars ad formas artificiales.

Circa hanc propositionem, Forma artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem, considerandum, quod formam consequi actionem sui principij formalis producat, vt hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, vt scilicet possit eam actione producere quam suum principij formale potest efficere. In hoc autem differunt formae a natura productae, & formae productae per artem, quia formae productae a natura sicut assimilantur formae productae secundum rationem formalem, ita assimilantur illi quantum ad modum essendi, forma enim ignis producta, & forma ignis producta habet eundem modum essendi, & ideo actio quae consequitur formam producentem, consequitur etiam formam productam, quia quae sunt eiusdem rationis, & eiusdem modi essendi, habent easdem operationes: sicut enim forma ignis producentis calefacit & exsiccat, ita forma ignis producta. Formae autem productae per artem licet assimilentur arti secundum similitudinem formalem, in quantum videlicet, sunt eiusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilantur illi secundum modum essendi, cum ars habeat esse immateriale & intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale, & ideo non oportet vt operatio artis conueniat formae productae per artem, non enim sicut ars dominans est principij formale, quo artifice domum producit, ita forma domus in materia producta est principij formale, quo vna domus producat aliam domum, huius autem ratio est, quia illa operatio non concomitatur formam artis secundum suum esse materiale, sed tantum vt habeat

esse immateriale & intelligibile, quod esse non continentur formae artis, vt est in materia. Ideo bene inquit S. Thomas, quod forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem, id est, non assimilatur arti in operando, sed tantum in ratione formali.

Aristotele. in Tertio de Anima. Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: vnde nec subiectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere: ergo nec homo per hoc, quod sunt in ipso species intelligibiles factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc, Vnum quod quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc, quod mouetur ab exteriori principio, magis agit ad operandum, quam quod ipsum agat. irrationalia enim magis aguntur ad operandum, quam seipsa agant: quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco mouente: sensus autem motus a sensibili exteriori imprimi in

le principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, a quibus quodammodo mouetur intellectus possibilis, id est, motione formali, quae est actus intellectus. Circa hanc rationem duo occurrunt dubia. primum est, quia si ideo negatur, bruta agere seipsa ad operationem, quia non possunt operari nisi moueantur a principio exteriori, quod est ipsum sensibile, eadem ratione etiam, si intellectus agens ponatur in homine esse, sequetur quod homo agatur ad operandum, quia non potest operari opere sequente cognitione nisi ab exteriori sensibili moueatur, & sic illa ratio non magis erit contra potentem intellectum esse substantia separata, quam contra potentem ipsum animae parte esse. Secundum est, quia etiam, si intellectus agens ponatur in anima, ipse est de necessitate agens. non enim potest non illuminare phantasmata preparata, & sic etiam sequetur, datur quod sit in nobis, quod homo non seipsam agat, sed tantum a dante intellectu agenti naturali inclinationem ad illustranda phantasmata, sicut & alia naturalia dicuntur moueri a dante formam, per quam naturaliter inclinantur ad motum, & sic sequitur idem quod prius. Ad horum evidentiam sciendum, quod cum mouere se ad operationem, & habere dominium suarum operationum, pro eodem hic accipitur, habere autem dominium suarum operationum sit voluntarie operari, quod est operari cum libertate, quae operans potest operari, & non operari, ad videndum quomodo sequitur, quod homo non agat seipsam ad operandum, si intellectus sit substantia separata, videndum est, quomodo ex illo sequatur, quod homo non habeat in potestate sua operari & non operari. Sciendum ergo, ex doctr. S. Tho. 1. 2. q. 6. quod ad hoc vt habeat aliquid in sua facultate operari & non operari, tria requiruntur. Primum est, quod habeat in seipso principij propriam operationem: secundum, quod habeat notitiam finis: Tertium, quod cognoscat rationem finis, & proportionem eius quod ordinatur ad finem, & ideo quodcunque horum deficiat in aliquo, illud non habet facultatem suam operari & non operari: principium autem operationis intelligimus principale principij illius: ad hoc enim quod aliquid habeat in potestate sua operari & non operari, non sufficit quod habeat qualescunque principij in se propriae operationis, quia si non habet principale principij in se, necesse est quod eius operari ab alio dependeat, & per consequens, non habeat in potestate sua operari & non operari, & si propria eius operatio, quae, si conuenit sibi in quantum tale, non proueniat a principio principali illius intrinseco, absolute verum est dictum, quod illud non mouet se ad operandum, sed quod agit, vnde quia intelligere est propria operatio hominis, vt pote sibi conueniens, in quantum est homo, & a qua mouetur voluntas quae est principij motus in homine, & intellectus agens est principale eius principij, tanquam factus species intelligibiles, quibus intellectus possibilis: in actu, vt possit

Text. 11.

Text. 11.

I

K

vt possit elicere intellectionem: oportet si intellectus agens non sit intrinsecus homini, sed sit substantia extrinseca ab homine, quod intelligere non sit in hominis potestate, & consequenter quod absolute & uniuersaliter homo non sit dominus suarum operationum, sed agatur ut bruta.

Ad primum itaque dubium dicitur, quod non est eadem ratio de homine, si in ipso ponatur intellectus agens, & si ponatur substantia separata, quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis in quantum est homo, sicut principiale mouens respectu bruti, sed intellectus agens: phantasmata enim a sensibilibus causata non imprimunt per se & principaliter in intellectum possibile, sicut per se imprimunt in vires animae brutorum, sed sunt instrumenta intellectus agentis, ideo si intellectus agens sit substantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri abque principio principali extrinseco, & per consequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus existens in anima, talis operatio erit a principio principali intrinseco cum alijs conditionibus requisitis, & ex consequenti, homo erit illius operationis dominus, & aliam quae ex illa dependet.

Ad secundum dubium respondetur & dicitur primo, quod licet intellectus agens necessario agat in phantasmata preparata, non tamen sequitur, quod propria operatio hominis non sit dominus, & consequenter aliarum, quia cum ista naturalis operatio intellectus agentis, fiat quod homo operationem intelligendi habeat liberam: licet licet voluntas naturaliter inclinet in finem solum communi ratione consideratum, tamen libere vult ea quae sunt ad finem: & licet intellectus naturaliter assentiat primis principijs, tamen alijs non naturaliter assentiat, sic quamuis naturaliter intellectus agens faciat phantasmata actu intelligibilia, tamen ipsum intelligere liberum erit, ut pote a principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis & ordinis eorum, quae sunt ad finem. non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse substantia separata, quia tunc intelligere esset a principio extrinseco tanquam a principali principio. Dicitur secundum, quod licet intellectus agens quantum in ipso est, naturaliter operetur, tamen eius operatio voluntaria est alio quo modo, in quantum homo voluntarie cogitat, & disponit phantasmata ad hoc ut fiant actu intelligibilia. nec hoc negat S. Tho. contra responsum Auerrois, superius arguendo, sed arguebat quod illa responsio inciderebat in opinionem dicentium inferiora agentia disponere solum ad ultimam perfectionem, ipsam autem ultimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agens esse substantia separata: hoc autem non sequitur si ponatur intellectus agens esse animae virtutem, & consequenter homini extrinsecum.

Super Cap. 77.

Quoniam ostendit S. Tho. intellectum agentem non esse substantiam separata, sed aliquid animae, nunc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem.

Et primo ponit ipsam obiectionem, secundum ad illam responsum det. obiectione talis est, Nihil agit secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. sed anima intellectiva est in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, ergo non potest esse actus respectu intelligibilium tanquam faciens intelligibilia in actu. ergo in ipsa non potest esse intellectus agens simul cum intellectu possibili. respondet S. Thom. & dicit primo, quod non inconuenit unum comparatum ad aliquid esse, & in actu, & in potentia respectu diversorum, sicut videtur in aere respectu terrae, est enim actu humidus, cum

terra sit potentia humida: & est potentia siccus, cum terra sit actu sicca, & sic comparatur anima intellectiva ad phantasmata: ipsa enim est actu immaterialis, & per consequens naturae intelligibilis, cum omnis substantia immaterialis sit huiusmodi. phantasma autem non est actu intelligibilis natura, quia est

similitudo rei sensibilibus secundum conditiones materiales, & est etiam in organo materiali: sed est intelligibile in potentia, in quantum in eo singulari, cuius est similitudo, est accipere naturam uniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus: individuantibus: est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum a nobis cognoscibilibus: phantasma vero in actu similitudinem huiusmodi determinatam habet: & ideo in anima est virtus actiua, in phantasmata faciens illa actu intelligibilia: quae virtus dicitur intellectus

Quod non est impossibile intellectum possibilem, & agentem in una substantia animae conuenire. Cap. 77.



Idem dicitur forsitan alicui hoc esse impossibile, quod una, & eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem: & faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: vnde non

agens, & est virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines, scilicet recipiendas a phantasmaticis, quae dicitur intellectus possibilis. Dicitur secundum, quod in hac comparatione differat anima a rebus naturalibus, quia cum in illis unum inueniatur in potentia ad aliud, secundum naturam eundem modum, quo in altero inuenitur in actu, corpora naturalia quae committantur in materia, eodem ordine, id est, simul agunt & patiuntur adinuicem: anima vero intellectiva, quia non est in potentia ad similitudines rerum, secundum illum modum quo sunt in phantasmaticis, sed secundum quod eleuantur ad aliquid aliud, ut scilicet, sunt abstractae a conditionibus materialibus, ex quo sunt actu intelligibiles: ideo actio intellectus agentis in phantasmata praecedat receptionem intellectus possibilis, ac si princeps palatas actionis attribuat in intellectu agenti, non autem phantasmaticis. Dicitur tertio, quod hac responso per exemplum omnino simile manifestari possit, si oculus simul cum hoc, quod est receptiuus colorum, haberet tantum de luce, quod possit facere colores visibiles actu: sicut enim in quadam animalia, quia sunt debilius oculorum, a parua luce quae obstat sibi illuminare sufficit, mouetur, a magna autem confunduntur, ita intellectus noster ad manifestissima se habet, ut oculus noctuae ad solem, paruum vero lumen intellectualem intellectus agentis nobis conaturaliter sufficit ad nostrum intellectum intelligere: quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem. ponitur enim, ut faciat intelligibilia nobis proportionata: hoc autem modum luminis nobis conaturalis non excedit. Ita autem necessitas ponendi intellectum agentem est secundum positionem Aristoteli, qui posuit ea quae sunt propinquiora sensui, scilicet materialia, esse nobis magis intelligibilia, in se autem minus intelligibilia, utpote, quae per se intelligibilia non sunt, sed ex sensibilibus sunt, secundum autem Platonis positionem non est ita necessitas ponendi intellectum agentem, cum ipse posuerit intelligibilia a nobis esse per se intelligibilia. si ideas quae tamen positio falsa est, quia tunc quando aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tunc magis intelliguntur a nobis. Patet ergo ad argumentum in principio adductum, quod consequentia falsa est: quia licet nihil agat secundum quod est in potentia, potest tamen anima secundum unum quoddam esse in potentia, & secundum aliud in actu.

Circa primum dictum responsum, declarandum occurrit id, quod & hic, & in praecedenti capite saepe numero dictum est, scilicet quod intellectus agens phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, & quia hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente: ideo primum uidentur esse, quomodo intellectus agens illuminet phantasmata: secundum, quomodo faciat illa actu intelligibilia.

Quantum ad primum attendendum primum, quod cum lumen in uisione corporali ponatur necessarium, aut propter ipsum visibile, ut inquam, sit complete in actu ad hoc ut possit mouere uisum, aut propter medium, ut scilicet fiat actu lucidum, ralia,

possitque speciem visibilis recipere, secundum diuersas opinio-
ne. lumen tamen intellectus agentis ubique tenet S. Thom. re-
quiri propter ipsa phantasmata, & propter intelligibilia mate-
rialia. licet enim in q. de Anima. ar. 4. ad 4. teneat ueritorem esse
illam opinionem, quæ ponit lumen in uisione corporali pro-
pter medium requi-
ri, non autem pro-
pter ipsum visibile,
quia color tertio de
Anima dicitur uisi-
bilis per se, & dicitur
motus lucidi
secundum actum,
absque dubio, tamē
tenendum est, quod
intellectus agens est
illuminariuus phan-
tasmatis, & illud in
actu completo con-
stituit. Sciendum se-
cundo, quod dupliciter
possimus imaginari
intellectum illumina-
re phantasmata; uno
modo causando ali-
quid in ipso phan-
tasmate postquam
productum est, per
quod fiat habile ad
causandum speciem
intelligibilem in in-
tellectu. alio modo
nihil hoc modo causando, sed ex sola coniunctione ipsius cum
illo, reddendo ipsum a sua generatione uirtuosiore, & habilio-
rem ad huiusmodi causationem speciei. licet autem uterque mo-
do sustineri possit, mihi tamen uidetur secundum conformior
esse doctrinam S. Tho. Ad cuius intelligentiam considerandum
est, quod sicut supremum superioris attingit, secundum Diony-
sij sententiam, in finem superioris, ita inferior potentia cōiun-
ctā superiori, & in eadem animæ essentia radicata perfectior &
uirtuosior efficitur. nam cum anima dans perfectiorem gradum
essendi, sit essentialiter perfectior anima dante tantum imperfe-
ctiorem gradum, oportet ut etiam uirtutes quæ ab ipsa effluunt,
intrinsicè & in sua substantia perfectiores sint. videmus enim,
quod uirtutes uergetiue quæ consequuntur animæ bruti, sunt
perfectiores illis ipsis consequentibus animam plantæ. similiter
uirtus sensitua effluens ab anima intellectiua est perfectior il-
la quæ ad animam bruti consequitur. Et quia perfectior forma
pōt perfectius opus efficere, consequens est ut uirtutes sensiti-
uæ in homine, præsertim inferiores, perfectiora opera faciant,
quàm uirtutes sensitiuæ brutorum animalium, sicut & uirtus
uergetiua hominis potest carnem generare, quam uirtus uege-
ratiua plantæ generare non potest: sic ergo uirtus formatiua
phantasmatum in homine ex hoc, quod in eadem essentia cum
intellectu radicitur, longe perfectior est phantasia bruti: &
ideo perfectiora & uirtuosiora phantasmata efficit, utpote ex
sua natura habilia ad causandum simul cum intellectu agente
species intelligibiles in intellectu possibili: quod phantasmata
bruti non conueniret: phantasma ergo illustrari ab intellectu
agente non est ipsum recipere aliquid accidentale ab intellectu
agente postquam generatum est, eo modo quo aer recipit lu-
men a sole, sed est ipsum, ex hoc quod productum est a potētia
radicata in eadem essentia animæ cum intellectu agente, qui est
lumen partis intellectiue, esse ex natura sua & intrinsicè cla-
rius & uirtuosius quàm si esset productum à potentia non con-
iuncta intellectui agenti, & sic dicitur illuminare phantasma-
ta intellectus agens, non proprie effectiue aliquid accidentale
phantasmata iam producta infundendo, sed radicaliter & fun-
damentaliter, ratione animæ, in qua ipse intellectus agens ra-
dicatur, in quantum ad animam, in qua intellectus agens ra-
dicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia, phan-
tasmatis illuminati, atque ad intellectionem ordinari producti
uæ; quod autem hoc sic de mente S. Tho. patet ex prima p. q. 85.
ar. 1. ad 4. ubi ait, quod phantasmata illuminantur ab intelle-
ctu agente, quia sicut pars sensitua ex coniunctione ad intelle-
ctum efficitur uirtuosior, ita phantasmata ex uirtute intellectus
agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles
abstrahantur: constat autem quod pars sensitua non sit uir-
tuosior, quia aliquid accipiat ab intellectu suæ nature superad-
ditum, sed tñ quia cū in eadem essentia cū intellectu fundetur,
& consequenter a perfectiori natura originetur, q. pars sensitua
bruti, est intrinsicè & in sua natura uirtuosior ac perfectior, et

Dionys. 7.
Ca. de diu.
Nom.

go secundum ipsum de phantasmate idem dicendum erit.
Sed occurrit contra hanc determinationem duplex dubium.
Primum est, quia in secundo dicto responsonis inquit S. Tho.
quod actio intellectus agentis in phantasmata, præcedit rece-
ptionem intellectus possibilis, ac si, principalitas actionis non
aterribat phantasma-
tibus, sed intellectui
agenti. Ex his. n.
uerbis uidetur haberi,
quod intellectus agens,
aliquid in phan-
tasmata iam produ-
cta agat.

Secundum dubium
est, quia uidetur uel
le S. Tho. phantasma-
ta se habere ad intel-
lectum agentem, si-
cut instrumenta ad
artē, sed in instrumē-
tis ab artifice motis
(ut dicitur quarto,
d. 1. q. 1. artic. 4. q. 2.
ad 4.) est uirtus artis
per modum intētio-
nis, ergo intellectus
agens in phantasma-
tibus suam uirtutem
per modum intētio-
nis causat, & sic ipsa
illuminat aliquid in
ipsis postquam gene-
rata sunt imprimendo. Ad primum dicitur, quod ex illis uer-
bis non habetur, quod intellectus agens aliquid imprimat in
phantasmatis postquam generata sunt, sed tñ quod actio quam
agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis:
modo dicitur, quod illa actio non est impressio, alioquin forma
superaddita phantasmatis iam productis, sed est efficere per
quamdam naturalem resulantiam ipsa phantasmata secundū
naturam clara & habilia ad hoc, ut ex ipsis possit species intelli-
gibilis abstrahi. hoc autem conuenit sibi in quantum potentia
eorum factiua cum intellectu agente in una essentia animæ ra-
dicatur, quomodo dicimus intellectum facere potentias sensiti-
uas sibi coniunctas uirtuosiores, in quantum uidelicet essentia
animæ, in qua intellectus radicitur, ex hoc quod est intellecti-
ua & perfectior sensitua, est efficacior, & perfectiores uires sen-
sitiuas producit naturali concomitantia, non autem quia ipsis
iam productis aliquid imprimat: unde nihil est aliud intellectu
agentem illuminare phantasmata, quàm essentiam animæ ex
hoc quod est intellectiua, & fundamentum intellectus agens;
producere secundum naturalem cōcomitantiam uirtutē phan-
tasmatis: ut ab ipsa phantasmata clara & habilia ad concou-
sandum cum ipso intellectu agente species intelligibiles in in-
tellectu possibili prouenire possint, & hæc actio præcedit recep-
tionē intellectus possibilis, sicut & ipsa formatio phantasmatis.

Ad secundum dicitur, quod uirtus artis non semper est im-
pressa instrumento per modum qualitatē aut intentionis in-
strumento post eius productionem superaddita, nec illud in-
tendit S. Thom. esse uniuersaliter uerum, licet in quibusdam ita
sit, in ijs inquam, quæ proprie instrumenta dicuntur: sed ali-
quando est naturalis, sicut & causæ secundæ proprios effectus
agūt in uirtute causarum primarum, & sunt earum aliquo mo-
do instrumenta, & tamen agunt per proprias uirtutes in qui-
bus per quamdam participationem saluatur uirtus superiorum
causarum, ita in proposito, potest phantasma esse instrumen-
tum intellectus agentis, utpote non agens nisi ut ab ipso mo-
tum, & tamen agere per suam uirtutem naturalem, quæ est quæ-
dam participata similitudo uirtutis intellectus agentis, non
autem per nouam qualitatem sibi ab intellectu agente su-
peradditam.

Calet. 3. de
aia, ca. 10.
annota. 10.
18. Et p.
q. 79. ar. 1.

mouet intellectum possibilem, unde dicunt, quod intellectus
agens facit phantasmata intelligibilia in actu, in quantum facit
intelligibile in actu in phantasmate p. modū abstractionis prius
natura, quam fiat species intelligibilis in intellectu. Probant au-
tem hanc positionem ex dictis S. Tho. Primò, quia in hoc capi-
tulo, quod in ani-
ma intellectiua est
uirtus actiua in phā-
tasmata, faciens ea
intelligibilia in actu:
& quod actio intellectus
agentis in phantasma-
tibus, præcedit recep-
tionem intellectus
possibilis, ex quibus
uidetur uelle, quod
in ipso phantasmate
prius fiat intelligibi-
le in actu, quàm spe-
cies intelligibilis in
intellectu possibili
fiat. Secundò, quia
in hoc eodem Li-
bro superius, ca. 62.
ait, quod Arist. atri-
buit intellectui pos-
sibili pari ab intelli-
gibili suscipere spe-
cies intelligibiles, &
esse in potentia ad
casubi patet, quod
species intelligibi-
les diuidit ab intelli-
gibili in actu. nō n.
pari potest intellectu
ab intelligibili nisi
in actu, & sic oportet
in phantasmate
esse intelligibile in
actu, antequam spe-
cies fiat in intellectu
possibili. Tertio, quia in
Quæstio. de Ani-
ma, ar. 15. dicitur, quod
intellectus agens per
phantasmata facta
ab eo intelligibilia in
actu, causat scientiam
in intellectu
possibili. Ex hoc enim
dicto apparet, quod in
phantasmate prius
fit intelligibile in actu,
quàm scientia in in-
tellectu possibili
causetur.

Sed ista positio non uidetur mihi, neque ad mentem S. Tho.
esse, neque secundum se esse uera. primò enim queritur, quid
intelligitur per apparere in phantasmate, naturam & non eius
singularitatem: aut enim hoc est ipsum phantasma representa-
re naturam absque singularitate, aut ipsum phantasma habere
in se naturam apparentem, & cognoscibilem sine singularitate, aut
naturam cognosci cum tali abstractione ab intellectu in re sin-
gulari, que per phantasma representatur. Primum non potest
dari, quia quantumcumque phantasma clarum sit & illustratū,
semper est in organo corporali & materialiter, ac individualiter
representat. Secundum etiam apparet falsum esse; quia na-
tura licet sit in individuo, ut possit in ipso individuo considera-
ri per intellectum absque conditionibus individualibus, non
tamen est in phantasmate formaliter secundum suam naturam
esse, ut possit in ipsa natura phantasmatis considerari natura
uniuersalis abstractiue, que inuenitur in singulari per phan-
tasma representato, sed est tantum ibi representatiue cum con-
ditionibus particularibus. non enim in phantasmate Sortis est
humanitas, nisi representatiue, in quantum representat Sortē,
in quo est humanitas. Si autem detur tertium, tunc impossibile
est, quod prius natura sit intelligibile in actu, quàm species sit in
intellectu possibili. intellectus enim nihil cognoscit, nisi per
aliquam speciem intelligibilem; & sic oportet prius naturam
intellectum esse actuatum specie intelligibili, quàm cognoscatur
naturam absque singularitate. Nullo ergo modo, potest saluari
talis illustratio phantasmatis obiectiua, & relucetia nature
uniuersalis in phantasmate, cum illa prioritate nature, ut hæc
positio ponit. Secundò, non dicitur illustrari color obiectiue, &
apparere actu per lumen, nisi quia per lumen fit potens mouere
uisum, & sic deinde de actionem uidentis obiectiue terminare: ut
habetur ex loco allegato superius in Quæstio. de Anima, ergo si
ponatur phantasma illustrari obiectiue, & actu apparere natu-
ram in ipso, sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit, quàm
phantasma per lumen: intellectus posse causare speciem in in-
tellectu, quam sine intellectu agente causare non potest: & sic
naturam, quam dicit in ipso apparere posse, tanquam obiectum

actionis intellectiue cognosci: non autem erit in ipso appare-
re naturam uniuersalem prius natura, quàm species causetur
in intellectu possibili, ut dicta positio fingit. Ea autem, quibus
dicta positio confirmatur, facile est soluere. Ad primum quidē
dicitur, quod per intellectum agentem, utique prius natura, &
etiam prius duratio-
ne phantasmata sūt,
intelligibilia actu, q.
species recipiantur
in intellectu possibi-
li, nō autem (ut ista
positio tenet) per re-
lucetia nature uni-
uersalis in phantasma-
tate absque singula-
ritate. Sed modo,
qui inferius explica-
bitur, & similiter di-
citur ad Secundum,
& ad Tertium. nam
& phantasmata sūt
actu intelligibilia,
& species existentes
in intellectu, sicut
actu intelligibiles;
sed alio, & alio mo-
do, ut ostendetur.
Remota ergo hæc
noua inuentione,
alter mihi ex do-
ctrina S. Tho. respon-
dendum occurrit. Ad
cuius euidentiā con-
siderandum est, quod
cum intelligibile p-
prie nominet obiectum
intellectus, sicut
sensibile obiectum
sensuum, intelligi-
bile primo & per
se illud dicitur, quod primo & per se, est obiectum & terminus
actus intellectus. Secundarò autem dicitur intelligibile, id
quod ad intellectionem intelligibilis, tanquā aliquid eius ordi-
natur: & quia species rei intelligibilis existens in intellectu &
phantasma eius, est aliquid ipsius intelligibilis, in quantum
est eius similitudo, sicut & imago Herculis dicitur aliquid Her-
culis. species quidem, ut representatiua nature, absque condi-
tionibus materialibus, phantasma autem, ut representatiuum
eiusdem cum materialibus conditionibus, & utrumque ordina-
tur ad eius intellectionem: ideo & species quæ est in intellectu,
& phantasma, dicuntur intelligibilia secundario, unumquodque
tamen suo modo. species quidem intelligibilis, ut actus & for-
ma per quam intellectus intelligit, phantasma autem, ut instru-
mentum causatiuum speciei intelligibilis. Et sicut obiectum di-
citur intelligibile in potentia, aut in actu ita proportio abili-
ter ista dicuntur intelligibilia in potentia, aut in actu, suo mo-
do. Quum autem duo p. rineant ad obiectum intellectus no-
stri, sicut & ad obiectum sensuum, scilicet mouere intellectum,
causando in ipso suam similitudinem, & terminare actum in-
telligendi, dupliciter potest dici ipsum obiectum intelligibile
in potentia, aut scilicet, quia non habet actu unde possit proxi-
me mouere intellectum, aut quia non habet actu unde possit
terminare intellectionem: sed tamen utrumque potest habere,
& hoc conuenit sibi secundum quod esse materiale & singu-
lare habet in rebus extra animam. cum enim intellectus sit im-
materialis, non potest immutari nisi ab eo quod aliquem mo-
dum immaterialitatis habet, neque etiam potest, nisi ad immate-
riale sua operatio primò terminari. Phantasma autem, ut simi-
litudo intelligibilis individualiter ordinat ad intellectionem,
non per modum obiecti terminantis actum intelligendi, sed p-
modum agens in intellectu, & causantis speciem simul cum
intellectu agente instrumentaliter, ideo ipsum esse intelligibi-
le in potentia, est ipsum non habere actu unde possit mouere
intellectum, sed posse illud habere. hoc autem conuenit sibi, ut
est præcise similitudo rei materialis, quantum ad eius materia-
litate & singularitatem, in quo cum phantasmate bruti con-
uenientiam habet. species uero quæ est in intellectu, & ordina-
tur ad intellectionem tanquam principium formale, faciens in-
tellectum in actu, ut possit intelligere: ideo dicitur intelligibi-
lis in potentia, quando actualiter non actuat intellectum, sed
tantum potentialiter. hoc autem conuenit sibi, dum adhuc est
in phantasmate, & in intellectu agente uirtualiter, non dum
producta

tas similitudines rerum sensibi-
lium: & hæc est potentia intel-
lectus possibilis. Differt tamen
hoc quod inuenitur in anima,
ab eo quod inuenitur in agenti-
bus naturalibus: quia ibi unum
est in potentia ad aliud secun-
dum eundem modum, quo in
altero inuenitur actu: nam ma-
teria aeris est in potentia ad
formam aque, eo modo quo est
in aqua. & ideo corpora natura-
lia quæ communicabant in ma-
teria, eodem ordine agunt, &
patiuntur adiunictem. anima au-
tem intellectiua non est in po-
tentia ad similitudines rerum,
quæ sunt in phantasmatis per
modum illum quo sunt ibi, sed
secundum quod illæ similitudi-
nes eleuantur ad aliquid altius,
ut scilicet, sint abstractæ a condi-
tionibus individualibus mate-
rialibus, ex quo fiunt intelli-
gibiles actu. & ideo actio intelle-
ctus agentis in phantasmate, præ-

tafmata, quæ tamen nondum
perueniunt ad esse intelligibi-
le: cum sint similitudines rerū
sensibilium, etiam secundum
conditiones materiales, quæ
sunt proprietates indiuidualis.
& sunt etiam in organo mate-
rialibus. Non igitur sunt intelli-
gibilia actu: & tamen quia in
hoc homine, cuius similitudinē
representant phantasmata, est
accipere naturam uniuersalem
denudatam ab omnibus condi-
tionibus indiuidualibus, sunt
intelligibilia in potentia: sic igitur
habent intelligibilitatem
in potentia, determinationem
autem similitudinis rerum in
actu: econtrario autem, erat in
anima intellectiua. Est igitur in
anima intellectiua uirtus actiua
in phantasmata, faciens ea in-
telligibilia actu: & hæc poten-
tia animæ uocatur intellectus
agens. Est etiam in ea uirtus
quæ est in potentia ad termina-

producta in intellectu possibili. Similiter quoque dupliciter dicitur, obiectum intelligibile esse in actu, aut scilicet, quia habet actum, unde potest mouere intellectum, aut quia habet actum, unde potest actum in intelligendi terminare. primum sibi conuenit, secundum quod est in imaginatione per suam phantasma lumine intellectus agentis illustratum: secundum autem sibi conuenit, prout est in intellectu per suam speciem, per quam representatur absque conditionibus materialibus, per esse, n. quod habet in imaginatione, habet in materialitate ac spiritualitate tantam, quanta sufficit ad hoc ut possit esse instrumentum intellectus agentis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili, per esse autem quod habet in intellectu, habet in materialitate omnimodam, que requiritur ad hoc, ut possit terminare intelligentiam: ipsa enim species est omnino immaterialis secundum se, & representat naturam immaterialiter, id est, absque conditionibus materialibus, ut sic natura absque materialibus conditionibus representata, & immaterialis effecta, possit actum intelligendi terminare. Est ergo obiectum intelligibile in actu in ratione motui, quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quod tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu, in ratione. s. motui. Est autem in actu in ratione terminati, quando per suam speciem est in intellectu possibili, phantasma uero dicitur intelligibile in actu, quando habet unde potest esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili, quod conuenit sibi in quantum lumine intellectus agentis est illustratum: & quia hoc conuenit sibi non per nouam illustrationem post eius generationem superuenientem, ut superius est ostensum, sed per suam naturam, in quantum est productum rite & ordinate ab imaginatione, que in eadem essentia anime cum intellectu agente radicatur. Ideo dicitur esse actum intelligibile, in quantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio a natura. Species autem dicitur intelligibilis actu, quando habet unde actuare possit intellectum possibilem, & quia hoc conuenit sibi secundum quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, & phantasmate, ideo dicitur intelligibilis in actu, quando est extra phantasma, utpote, actualiter ab intellectu agente, & phantasmate producta in actu.

3. de anima rex.com.17

cedit receptionem intellectus possibilis: ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti: propter quod Aristoteli dicit, quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Huius autem exemplum omnino simile est, si oculus simul cum hoc quod est diaphanum, & susceptius colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere uisibiles actu: sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce, sufficienter sibi illuminare obiecta: propter quod de nocte uidentur magis, in die uero minus. sunt enim debilius oculorum: quia a parua luce mouentur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, quod ad ea que sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctu ad solem. vnde paruum lumen intelligibile quod est nobis conaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostrae anime conaturale est in intellectu possibili, quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quod tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu, in ratione. s. motui. Est autem in actu in ratione terminati, quando per suam speciem est in intellectu possibili, phantasma uero dicitur intelligibile in actu, quando habet unde potest esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili, quod conuenit sibi in quantum lumine intellectus agentis est illustratum: & quia hoc conuenit sibi non per nouam illustrationem post eius generationem superuenientem, ut superius est ostensum, sed per suam naturam, in quantum est productum rite & ordinate ab imaginatione, que in eadem essentia anime cum intellectu agente radicatur. Ideo dicitur esse actum intelligibile, in quantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio a natura. Species autem dicitur intelligibilis actu, quando habet unde actuare possit intellectum possibilem, & quia hoc conuenit sibi secundum quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, & phantasmate, ideo dicitur intelligibilis in actu, quando est extra phantasma, utpote, actualiter ab intellectu agente, & phantasmate producta in actu.

Ex his itaque patet, quod tria sunt que dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu, scilicet obiectum intelligibile, phantasma, & species intelligibilis: quae quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideo dicitur intellectus agens facere ea actu intelligibilia, res quidem materiales actu intelligibiles reddere obiectiue ac terminatiue, in quantum facit eas esse in intellectu possibili, & immaterialiter, scilicet absque conditionibus materialibus representatiis in ratione uero motui, in quantum dat phantasmate illius representatiuo utrumque immutandi intellectum possibilem, phantasmata uero facit actu intelligibilia, in quantum per participationem luminis ipsius habent unde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem. species autem intelligibilis actu facit intelligibiles, in quantum eas de potentia actu a phantasmate educit, & ponit in intellectu possibili. Et ideo aliquando, dicitur

cit S. Tho. quod intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles, ut Prima p. quaest. 54 ar. 4. & Quaest. 79 ar. 3. de Anima, ar. 4. de Spiritu. ar. 10. & in plerisque alijs locis, aliquando uero, quod facit phantasmata intelligibilia actu, ut in hoc cap. & in locis pro praecedenti positione allegatis, aliquando etiam quod facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu, quorum unum quodque uerum est, sed suo modo. Patet ergo, quod intellectus agens dicitur facere phantasmata actu intelligibilia, non obiectiue, quasi faciat ipsa aut aliquid in ipsis formaliter existens apparere intellectui, & intelligi, sed causaliter tantum, quia uidelicet facit illa in tali actu, ut possint secum concausare species intelligibiles in intellectu possibili. hoc autem est, quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agentis, sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat: ipsa enim in quantum precise similitudines rerum materialium sunt & singularem conditionum, sunt tantum intelligibilia in potentia, quia ut sic, non habent ut possint mouere intellectum. In quantum autem ali-

Je sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inueniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus: haec autem intelligibilia quae anima intellectiua humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per se ipsa, scilicet Ideas, vnde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset uerum: oporteret quod quantum aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligeretur a nobis: quod patet esse falsum. nam magis sunt nobis intelligibilia, si sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. vnde Aristoteli fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per se ipsa, sed sunt exsensibilibus, unde oportuit quod poneret uirtutem quae hoc face-

quid luminis intellectus agentis in sua natura propter conjunctionem ad ipsum participant, sicut actus intelligibilia, utpote, potentia cum intellectu agente mouere intellectum: & hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem sunt actu intelligibilia, quam species intelligibiles recipiantur in intellectu possibili. Quod autem haec sit mens S. Tho. aperit sine ex eius uerbis, superius cap. 59. constat. Ait enim, quod phantasmata per lumen intellectus agentis sunt actu intelligibilia, ut possint mouere intellectum in actu, non autem ut sint intellecta in actu. Et cap. 60 ait, quod non dicitur uerum intelligere, ex eo quod phantasmata in eo possint esse intellecta in actu, cum hoc pertineat ad posse agere. phantasmata enim mouent intellectum possibilem. posse autem intelligere, sit posse pati. Quibus uerbis nihil clarius ad praesentem declarationem esse potest. Posset etiam intelligi alio modo phantasmata fieri intelligibilia in actu proportionaliter, ad alium modum, quo potest dici intelligibile in potentia, scilicet obiectiue, non tamen ad mentem opinionis, quam improbauimus. Duplites enim considerari potest phantasma. Vno modo, quantum ad ipsam naturam phantasmatis qua est tale accidens, & talis similitudo. Alio modo, quantum ad naturam per phantasma representatam. Primo modo, nec est potentia intelligibile, saltem directe, nec sit actu intelligibile, ut est scilicet hoc phantasma singulare, quia singulare materiale, cuiusmodi est phantasma, non est per se & directe a nobis intelligibile. Secundo modo, est potentia intelligibile in quantum natura per ipsum materialiter representata, potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi: sit autem actu intelligibile, quando in intellectu causatur species uirtute intellectus agentis naturae uniuersalis representatiuae. Et hunc modum uideretur tangere S. Tho. in hoc cap. ubi ait, quod quia in hoc homine, cuius similitudinem representat phantasma, est accipere naturam uniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus indiuiduantibus, ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sed quia hic modus est improprius, cum hoc sit magis naturam per phantasmata representatam, esse intelligibilem in potentia, aut in actu quam ipsum phantasma: nec iste sensus habeatur ex uerbis S. Tho.

3. de anima rex.com.18

idem p. p. 79 ar. 4

3. de anima rex.com.17 & 18

3. de anima rex.com.17 & 18

Tho. nisi superficialiter consideratis: ideo uidentur mihi illa uerba conformiter ad praedicta interpretanda, sic intelligenda esse, quod quia in homine, cuius phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura uniuersalis absque conditionibus materialibus: ideo phantasma illius est in potentia ad hoc, ut possit effici uirtute intellectus agentis instrumentum ad causandum speciem illius naturae uniuersalis representatiuae, & hoc est esse phantasma in potentia causaliter tantum, iuxta modum superius explicatum. Potest & tertio de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione effectus sui, scilicet speciei intelligibilis. Cum enim dicatur aliquid intelligibile actu, siue sit actu intelligibile per modum termini intellectus, siue per modum principij eius formalis, in quantum est a materia separatum, id est esse facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quod ipsum a materialibus conditionibus abstracte, hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundum se ipsum, quia quantumcumque aliquid intellectualitatis est praesentia intellectus agentis recipiat, modo superius expostio, semper tamen remanet in organo corporali, & materialiter representat: sed hoc facit circa eius effectum, scilicet circa speciem intelligibilem, educendo ipsam de potentia actiua phantasmatis, & ponendo in intellectu possibili: ideo & dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de eius potentia speciem intelligibilem & immaterialem educit, quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu, ratione effectus sui, non ratione sui: & hoc modo factum in actu dicitur mouere intellectum, non quidem effectiue, sed formaliter, in quantum species educita de eius potentia, informat intellectum, & facit ipsum in actu primo. Ad hunc sensum aliquando etiam dicit S. Tho. phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et Comm. 3. de Anima, com. 18. ita intelligere uideatur, ubi ait, quod necesse est ponere aliquem motorem, qui facit intentiones imaginatas mouere intellectum materialem: quod nihil aliud est, quam facere eas intellectas in actu, abstractando eas a materia.

3. de anima rex.com.18

idem p. p. 79 ar. 4

3. de anima rex.com.17 & 18

3. de anima rex.com.17 & 18

modum efficiendi, quem habent in phantasmatibus, sed altiore & superioris ordinis, propterea optime dicitur, quod anima intellectiua, ut est scilicet intellectiua, non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum, quo sunt in phantasmatibus, sed secundum quod eleuantur ad aliquid aliud, scilicet ad superiorem ordinem, qui est specierum omnino immaterialium & uniuersalium: species enim in intellectu actu possibili, & immateriales sunt, & uniuersales.

ha: ille uero qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intellectus in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus, & non sicut potentia. Qualiter autem dixerit, intellectum agentem habitum, exponit subiungens quod est sicut lumen. quoddam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores: in quantum scilicet, facit eos uisibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur, quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid anime. expresse enim dicit, quod intellectus possibilis & agens, sunt differentiae anime: & quod sunt in anima: neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc, Ratio eius hoc idem ostendit: quia in omni natura, in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, & aliquid quasi efficiens quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam: necesse est, & in anima esse has differentias: & huiusmodi quidem scilicet, quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo sunt omnia intelligibi-

naturale: & sic, quanto aliqua substantia esset magis separata, & per consequens magis secundum se intelligibilis, tanto magis a nobis cognoscibilis esset. propter hoc optime infert S. Tho. quod posita opinione Platonis de Ideis, oporteret, quod quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligeretur a nobis.

Super Cap. 78.

Eliguntur ex ipsis Aristotelis uerbis ostendere, ipsum non fuisse huius opinionis, quod intellectus agens sit substantia separata, id quod sibi plerique ascribere uoluerunt, sed magis quod anima potentia sit. Et primo hoc ostendendum est, secundum quibusdam auctoritatis eius, super quibus ipse, qui contrarium senserunt, suam fundarunt positionem, est respondendum.

Arguitur primo igitur, quia 3. de Anima, tex. 18. ait intellectum agentem, & possibilem esse differentias anime, & in anima esse, dum concludit, de intellectu agente & possibili loquens, Necesse & in anima has esse differentias. Secundo, Quia ratio per ipsum adducta ibidem, ostendit ipsum hoc uoluisse. Arguit enim sic. In omni natura, in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam ad actum: anima intellectiua est huiusmodi, quum quandoque sit actu intelligens, & quandoque

Tex. co. 18.

in po.

In potētia. ergo in natura animæ intellectiua est aliquid quasi materia. Intellectus possibilis, qui est in potētia ad omnia intelligibilia: & aliquid quasi efficiens. Intellectus agens, qui facit omnia in actu. Ex hac itaque demonstratione patet, ipsum voluisse utrumque intellectum in natura animæ esse, & non aliquid separatim secundum esse a corpore.

† Vbi supra 17. & 18.

3. de anima tex. 18.

Tex. com. 9

Aduertendum est dicitur, intellectum possibile esse in potētia ad omnia intelligibilia, & intellectum agentem facere omnia, quod si omnia, non facit distributione pro omnibus simpliciter, sed pro omnibus rebus materialibus, quæ sunt propria & naturalia objecta intellectus nostri, ut dicitur 3. de Anima. sensus enim est, quod intellectus possibilis est receptivus specierum omnium quidditatum materialium: intellectus vero agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cum in seipsis sine tantum intelligibiles in potētia.

3 Amplius, Aristoteles dicit, quod intellectus agens, est sicut habitus quod est lumen: habitus autem non signatur ut aliquid per se existens, sed aliquid habentis: non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatum per se existens, sed est aliquid animæ humanæ.

Non autem intelligitur litera Arist. ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus: intellectus agens facit hominem intelligere omnia: quod est sicut habitus. hoc enim est definitio habitus, ut Commentator Averrois ibidem dicit, quod habens habitum intelligit per ipsum, quod est sibi proprium ex se, & quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco: expresse enim assimilatur habitui non ipsum factum, sed intellectum, quod est omnia facere.

Nec tamen intelligendum est, quod intellectus agens sit habitus per modum, quo habitus hic non accipitur habitus, ut est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt, intellectum agentem esse habitum principiorum, cum ille habitus sit acceptus a sensibilibus, ut probatur Secundo Posteriorum tex. ultimo, & sic oportet ipsum esse effectum intellectus agentis, sed accipitur, ut dividitur contra privationem & potentiam, sicut omnis forma & actus potest dici habitus. hoc autem patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum, sicut lumen.

Aduertendum hic, quod ex verbis S. Tho. apparet habitus primorum principiorum, qui dicuntur nobis naturales, & inesse nobis a natura, non sic dici naturales, aut inesse a natura, quasi nobis formaliter sicut congeniti, & ab ipsa naturitate nobis inditi: nam si essent in nobis a generatione secundum se & formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, ut inquit S. Thom. hic, sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu & argumentatione, sed immediate ex intellectu agente, faciente phantasmata intelligibilia in actu, qui quidem intellectus & nobis inest ab ipsa naturitate, & naturaliter cum phantasmaticis terminorum, quæ omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur: non autem operatur alios habitus naturaliter, & ex se immediate cum phantasmaticis, sed ipse intellectus possibilis discursu, & argumentando, illos in seipso causat, licet ad illos causandos concurrat etiam virtus, & lumen intellectus agentis. Vnde & super Boetio de Trinitate art. ultimo inquit S. Th. quod huiusmodi naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.

Q. 8. ar. ult.

Attendendum etiam cum dicitur, intellectum agentem esse habitum sicut lumen, secundum doctrinam S. Tho. in Quaest. de Anima, artic. 4. ad 4. quod hanc comparationem intelligit Arist. quantum ad necessitatem, non autem quantum ad officium. sicut enim sine lumine color uideri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles, modo superioris explanato: sed officium luminis intellectus agentis est ipsa phantasmata, quæ sunt obiectum intellectus possibilis facere actu intelligibilia, dando eis uirtutem ut mouere possint intellectum, lumen uero corporale non dat color uirtutem ut possit mouere uisum, cum dicitur 3. de Anima, quod est per se uisibilis, sed facit diaphanum in actu, ut possit a colore moueri, & ad hunc sensum intelligenda sunt Arist. uerba.

Deinde subiungitur, quod hic intellectus, scilicet agens est separatus, & immixtus, & impassibilis, & substantia actu ens. horum autem quatuor, quæ attribuitur intellectui agenti duo supra expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quod sit immixtus & quod sit separatus. tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat. ostendit enim primo, quod non est passibilis, sicut sensus. Et postmodum ostendit quod communiter accipiendi parti, passibilis est, in quantum scilicet est in potentia ad intelligibilia.

Quartum uero, omnino negauerat de intellectu possibili, dicendo, quod erat in potentia ad

ideo, & sic dicitur, intelligendum est ipsas in anima esse. Per hoc etiam patet ad secundum. Illa enim Arist. ratio non deducit nisi ad hoc, quod oportet in natura animæ has esse differentias, sicut & in omnia natura est agens & patiens, quæ constat, non oportere in unam numero substantiam conuenire.

Ad tertiam uero dicitur, quod assimilatio inter intellectum agentem & habitum ac lumen, non est inter intellectum in se, & habitum ac lumen, sed inter modum agendi utriusque. In operando quando uolumus, unde non sequitur, si habitus est in nobis, non autem est res separata, quod similiter intellectus agens sit in nobis, non autem sit substantia separata.

Sed quod istæ responsiones non sint ad mentem Arist. facile est uidere, si rationis eius efficacia fuerit ostensa. Vnde primo ista ratio explicanda est, tum responsiones datæ excludentur.

Ad euidenciam igitur rationis considerandum primo, quod cum natura multipliciter dicatur, ut patet 5. Metaph. hoc loco accipitur natura, prout significat quidditatem, & essentialiam rei naturalis generabilis scilicet, & corruptibilis, ut patet 3. Comenta. 3. de Anima, comen. 17. & sic comparatio rei naturalis ad animam, secundum Commen. quia anima est unum entium naturalium, siue illa sit quidditas generis, siue speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen generis hoc in loco, cum dicitur, in omni natura est aliquid quod est materia unicuique generi.

Considerandum secundum, cum dicitur, esse in omni natura aliquid, quod est potentia omnia, quæ sunt illius generis, quod hoc

Tex. 60. 19

D. 83.

Tex. 60. 19

Tex. 60. 19

Tex. 60. 19

Tex. 60. 19

Tex. com. 1

hoc non est intelligendum, quasi illud sit unum numero, sed quod est unum secundum unitatem illius naturæ. non enim materia propria receptiua omnium formarum equi, est una numero, sicut nec est una tantum numero forma equi: sed si natura est una secundum speciem, oportet ut susceptivum proprium formæ sit unum secundum speciem, pro

Tex. 60. 19

Tex. 60. 17

Cap. 62

intelligibilia, & nihil horum erat actu ante intelligere. sic igitur in duobus primis, intellectus possibilis conuenit cum agente: in tertio partim conuenit, & partim differt: in quarto autem omnino differt agens a possibili. Has quatuor conditiones agentis, probat per unam rationem subiungens, semper enim honorabilius est agens patiente, & principium scilicet actiui, materia. supra enim dixerat, quod intellectus agens est sicut causa efficiens, & possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: Agens est honorabilius patiente & materia: sed possibilis qui est sicut patientis & materia, est separatus, & immixtus, (ut supra probatum est): ergo multo magis agens alia uero per hoc medium sic excluduntur: agens in hoc est honorabilius patiente & materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens & actu ens, ad patientis & ens in potentia. intellectus autem possibilis est patientis & actu ens. Patet autem, quod nec ex his uerbis Arist. haberi potest, quod intellectus agens sit quedam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo, quo supra dicit de possibili, scilicet, ut non habeat organum.

Considerandum tertio, quod hic accipitur actus non pro operatione, sed pro forma quæ est actus primus, unde cum substituitur in ratione, quod anima intellectiua quæ est intelligens in potētia, quæ est intelligens in actu, non accipitur intelligens in actu secundo tantum, quod est operari, sed et in actu primo, quod est habere formam, per quam intellectus est in actu.

Considerandum quarto, quod licet anima intellectiua secundum suam substantiam sit actus quidam, ut in intellectu tamen, id est, ut ordinata ad intellectiua nem, aliquando est in actu primo completo, quando scilicet habet in se ipsa speciem intelligibilem: aliquando uero non est in actu primo completo, sed est secundum aliquod in potentia, ut cum non habet speciem intelligibilem: tunc enim dicitur in potentia quod non habet omnia, quæ requiruntur ad hoc, ut possit in operationem exire. ideo de anima intellectiua loquitur hic Philosophus, ut intellectiua est, comparatur ad res naturales, quæ quandoque sunt in actu, quandoque in potentia.

Vltimo considerandum, quod in hac ratione supponit Philosophus duo, superius ab ipso determinata: unum est, quod anima in se ipsa habet tanquam proprietates illas potentias, quæ ad intelligendum requiruntur. hoc enim dicitur, enumerando in 2. de Anima inter potentias animæ, etiam intellectum, & in 3. cum incipiens de intellectu determinare, inquit. De parte autem animæ, qua intelligit & sapit: ubi intellectum, partem animæ uocat. Alterum est, quod immediate ante hanc rationem dixerat, scilicet res materiales non esse intelligibiles, nisi in potentia, ex quo sequitur ipsas per se sufficientes non esse ad actualiorem intellectus possibilis. Ex omnibus his sequitur, quod comparatio aliarum naturarum generabilium, & corruptibilium ad animam quo ad principium actiui & passiuum, non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, unumquodque tamen suo modo: & est comparatio talis, quod sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum, oportet esse principium omnium formarum illius naturæ, & principium actiui illarum tanquam contenta sub

illa natura, (principia enim speciei sunt in illa specie reductiue) ita in anima intellectiua secundum quod est aliquando in actu, ut intellectiua est, aliquando uero in potentia, oportet, cum obiectum intelligibile non fuerit in intellectu agere, esse illas differentias actiui & passiuo suo modo, per modum scilicet, proprietatum in ipsa una anima substantia existentium. Nam omne principium principaliter requiritur tum ad intellectiua nem, oportet in anima intellectiua esse, ut eius potentiam & proprietatem. hunc enim intellectum comparationis insinuat Arist. subiungens, quod comparatione, quod actiui in anima est intellectus in faciendo omnia, ut habitus quidam. habitus enim est subiectiue in eo, cuius est habitus, ut in Tertia ratione assumit San. Tho. Istis sic expostis patet, quod ratio Arist. propositum concludit, ut eam S. Thom. format, sic arguendo. In omni natura, in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid, quasi materia receptiua formarum illius generis, & aliquid quasi agens, ad illam naturam pertinentia rationem principii suo modo, sed in anima intellectiua est actus & potentia, cum quandoque sit actu primo intelligens, quandoque uero in potētia: ergo in eius natura est aliquid, sicut materia, scilicet intellectus possibilis, & aliquid sicut actiui, scilicet intellectus agens, ad naturam eius, in quantum

Quod autem dicit, quod est substantia actu ens, non repugnat ei, quod substantia animæ est in potentia, (ut supra ostensum est.) Deinde subiungit Idem autem est secundum actum scientiæ rei, in quo Commentator dicit, quod differt intellectus agens a possibili. nam in intellectu agente idem est intelligens, & intellectum: non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Arist. nam supra eadem uerba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili, quod ipse intelligibilis est sicut intelligibilia. in his enim quæ sine materia sunt, idem est intelligens, & quod intelligitur. scientia namque speculatiua, & quod speculatiua est, idem est. manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis prout est actu intelligens, idem est cum eo, quod intelligitur: uult ostendere, quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia: & primum supra dixerat, quod intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia: sed nihil actu est antequam intelligatur. ubi expresse dat intelligitur actu, sit ipsa intelligibilia. Nec est mirum, si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra dixerat de sensu & sensibili secundum actum.

Cap. 76.

Tex. 60. 19.

Tex. 60. 15.

Tex. 60. 14.

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Tex. com. 3

Separatus & immixtus, ergo non est in anima, sed est substantia separata. Secunda est ibidem. Ait namque, quod intellectus agens est substantia actu ens, sed nihil respectu eiusdem est in actu, & in potentia: ergo cum in anima sit intellectus possibilis, quo est in potentia, non poterit in ipsa esse intellectus agens.

Tex. c6.19.

Tex. c6.20.

Tertia quoque est ibidem, ubi ait, quod idem est secundum actum scientia rei, quod exponens Commen. ait, quod in intellectu agente, idem est intelligens & intellectum, non autem in possibili, ergo intellectus agens est separatus, quia in solis separata materia, idem est intelligens & intellectum. Quarta est in eodem loco tex. 20. ubi ait, quod intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit, nihil autem rationale est in nobis. ergo &c. Quina est in eodem texto, ubi ait: Separatus autem est solum hoc, quod vere est, & hoc solum immortale, & perpetuum est, ergo non est in nobis.

Ad PRIMAM harum autoritatum respondet Sanctus Thomas, explanando mentem Aristotelis circa conditiones attributas intellectui agenti in comparatione ad intellectum possibilem, quod Aristot. non dixit intellectum agentem esse separatum a corpore, sed ab organo corporali, quod supra dixerat de intellectu possibili: quod probat hac ratione, quia cum agens sit nobilior patiente, & actium materia: si intellectus possibilis est separatus ab organo, multo magis intellectus agens erit ab organo separatus.

Ad SECVNDAM respondet, quod illud non repugnat ei, quod substantia animae est in potentia, ut ostensum est cap. praecedenti. Ibi enim ostensum est, quod non inconuenit animam esse in actu, & in potentia, secundum diuersa.

Ad TERTIAM dicit duo. Primum est, quod expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem, quia non est verum, quod intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile, quum de ipso hoc asseruerit Philosophus superius tex. 14. & 15. immo & hoc de sensu & sensibili, secundum actum superius tex. 3. dixerit. Dixit secundo, quod uerba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam de intellectu possibili & agente determinauerat, oportebat de intellectu in actu determinare, cuius primo differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc, quod intellectus in actu, sive scientia in actu, est idem rei scitae, non autem intellectus possibilis. subiungit postea pro alia differentia ordine intellectus possibilis ad ipsum, quia ipse secundum quod est in potentia, est prior tempore, quam intellectus in actu. & eodem, non autem simpliciter, quum reducatur in actum per intellectum agentem, & etiam per intellectum in actu.

Attendendum hic quum dicitur, quoniam scientia in actu simpliciter praecedit intellectum in potentia, etiam tempore, licet in uno individuo sit euerter, quod hoc non intelligitur de potentia absolute accepta, quod patet, quia si accipiamus per intellectum in actu ipsum intellectum agentem, constat

quod intellectus in potentia non praecedit in eadem duratione, quum simul sit in anima. Si autem accipiamus habitum primorum principiorum, sive intellectum accuratum illo habitu, quo per seipsum aliquis scientiam inuenit: sic etiam manifestum est, quod intellectus in actu non praecedit tempore potentiam intellectus ad alia intelligibilia, immo sequitur, & est posterior illa, quum intellectus a sua generatione sit in potentia, non autem sit actus a generatione tali habitu. Si demum per intellectum in actu accipiamus intellectum docentis, iam non est necessarium, ut praecedat tempore potentiam addiscens: quia si addiscens sit secundum substantiam aliquam docente, prius est intelligens & sciens in potentia, quam docens sit sciens in actu. Relinquitur ergo, ut intelligatur de potentia, quae mouetur ad actum, iam enim verissimum est, quod intellectus praeparatus tempore mouetur ad scientiam, quam habet scientiam: quia cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet prius in intellectu acquirere cognitionem principiorum, antequam causetur in eo habitus scientificus conclusionum, sive per inuentionem, sive per doctrinam acquiratur. Similiter intellectum in actu oportet tempore praecedere intellectum in potentia, scilicet quod mouetur ad actum oppositum illi potentiae: quia oportet & intellectum habentem habitum primorum principiorum, & docentis intellectum accuratum scientia, prius esse, quam intellectum possibilem addiscens moueant ad actum scientiae. patet autem hac expositio ex ratione, quam adducit sanctus Thomas, & hic, & in 3. de Anima, quia scilicet potentia non reducitur in actum, nisi per aliquid existens in actu. Constat autem, quod ex hoc quod potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu, non sequitur, quod actus tempore praecedat potentiam absolute acceptam, sed ipsam potentiam actualionem, prius. n. oportet esse agens, quam moueat potentiam ad actum completum, ubi aliquid successiue in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum uerba scientiae: erit ergo sensus, quod in uno & eodem potentia intellectus, quae mouetur ad actum perfectum scientiae, praecedit ipsam scientiam simpliciter, tamen sciens in actu etiam tempore praecedit potentiam, id est, motionem potentiae ad actum, huc potentiam, ut mouetur ad actum. Quod autem hac interpretatio uerborum Aristoteli de intellectu in actu sit ad eius mentem, non autem quod obiectum scientiae intellectus agentis sit ipsemet, apparet, quia non dicit, quod intellectus agens, aut quod eius scientia sit idem rei: (quod utique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeret) sed absolute quasi nouum propositum incipiens a se: Idem autem est secundum actum scientia rei, quae uero secundum potentiam tempore prior in uno est.

omnino, id est, uniuersaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit: & iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu. unde dicit in 3. Physicorum, quod ante addiscere, indiget aliquis docente, ut reducatur de potentia in actum. sic igitur in uerbis istis, ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia ad intellectum in actu.

Deinde dicit: sed non aliquando quidem intelligit, & aliquando non intelligit: in quo ostendit differentiam intellectus in actu, & intellectus possibilis. supra enim dixit de intellectu possibili, quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit: quando scilicet est in potentia ad intelligibilia: quandoque intelligit, quando scilicet est in actu ipsa. intellectus autem per hoc fit actu, quod est ipsa intelligibilia, ut iam dixit: unde non competit ei quandoque intelligere, & quandoque non intelligere.

Deinde subiungit: Separatum autem hoc solum, quod

oportet tempore praecedere intellectum in potentia, secundum scilicet quod mouetur ad actum oppositum illi potentiae: quia oportet & intellectum habentem habitum primorum principiorum, & docentis intellectum accuratum scientia, prius esse, quam intellectum possibilem addiscens moueant ad actum scientiae. patet autem hac expositio ex ratione, quam adducit sanctus Thomas, & hic, & in 3. de Anima, quia scilicet potentia non reducitur in actum, nisi per aliquid existens in actu. Constat autem, quod ex hoc quod potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu, non sequitur, quod actus tempore praecedat potentiam absolute acceptam, sed ipsam potentiam actualionem, prius. n. oportet esse agens, quam moueat potentiam ad actum completum, ubi aliquid successiue in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum uerba scientiae: erit ergo sensus, quod in uno & eodem potentia intellectus, quae mouetur ad actum perfectum scientiae, praecedit ipsam scientiam simpliciter, tamen sciens in actu etiam tempore praecedit potentiam, id est, motionem potentiae ad actum, huc potentiam, ut mouetur ad actum. Quod autem hac interpretatio uerborum Aristoteli de intellectu in actu sit ad eius mentem, non autem quod obiectum scientiae intellectus agentis sit ipsemet, apparet, quia non dicit, quod intellectus agens, aut quod eius scientia sit idem rei: (quod utique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeret) sed absolute quasi nouum propositum incipiens a se: Idem autem est secundum actum scientia rei, quae uero secundum potentiam tempore prior in uno est.

Ad QUARTAM respondet, quod non dicit ea uerba Aristotelis de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam dicit etiam intellectus in actu ab intellectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit. hoc autem non potest dici de intellectu in actu, qui est ipsa intelligibilia in actu.

Aduerte

Tex. c6.19. Tex. c6.19.

Tex. c6.19.

Tex. c6.20.

Tex. c6.19.

Tex. c6.19.

In eodem

Tex. c6.19.

Pp. q. 75. m. 6.

Cap. 55.



ostquam determinauit Sanctus Thomas de unione animae intellectus ad corpus, nunc de duratione ipsius hominis determinat. Circa quod duo facit. Primo enim determinat de duratione eius post unione ad corpus. Secundo de eius duratione ante diuisionem, capite 83. Quantum ad primum, duo facit. Primo agit de ipsa anima intellectus duratione. Secundo, occasionaliter de duratione animae huiusmodi, capite 87. Quantum ad primum duo facit. Primo ostendit, animam intellectum immortalem esse. Secundo contra determinatam ueritatē adducit instantias. QUANTUM ad primum, arguit animam intellectum non

Aduerte, quod Sanctus Thomas Pri. p. q. 79. artic. 4. ad secundum inquit, quod si de intellectu agente praedicta uerba intelligantur, sic sunt exponenda, scilicet quod non est ex parte intellectus agens, quod quandoque intelligimus, quandoque non, sed est ex parte intellectus possibilis.

Hanc Sancti Thomae interpretationem hic posuit improbant quidam Thomistarum, dicentes quod a nullius mentem quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu secundo, quod quandoque intelligit, quae doque non intelligit, certum est enim de omni actu operante, quod non quandoque operatur, quae doque non operatur, sed non uident, quod hoc non est ab Aristotele dictum, quasi esset apud aliquos dubium: sed quia, ut dicitur in quest. de Spiritu. art. 10. ad tertium, cum propositum sibi esset inter intellectum in actu & intellectum possibilem differentias enarrare, postquam duas explicauit, quod scilicet intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu, & quod intellectus in potentia praecedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu praecedit intellectum in potentia, tertiam subiungit differentiam, quod intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando uero non intelligit. non sic autem est de intellectu in actu, ut est manifestum, cum intellectus in actu in ipso intelligere consistat.

Ad quintam dicit, sequendo contextum superiorum uerborum, quia illa uerba neque de intellectu agente, neque de intellectu possibili dicuntur, sed de tota parte intellectus, non de agente, quia iam idem dixerat de possibili, & sic non solus agens est separatus, non etiam de possibili, quia iam idem dixerat de agente, & sic soli possibili conuenire non potest, unde relinquitur, ut de eo quod comprehendit uirtute, scilicet de intellectu in actu de quo loquebatur, intelligatur: dicitur enim hac sola pars animae. Intellectus esse separatus, quia corporali organo non uirtutis: & ideo subiungit de eadem, quod hoc solum est immortale & perpetuum, ut patet, a corpore non dependens.

Attendendum hic, quod intellectus in actu dicitur immortalis & perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua una sua operatio sit perpetua, sed ratione intellectus agens & possibilis, quos comprehendit tanquam ad hoc, ut sit intellectus in actu, requirunt.

Super Cap. 79.

Ad primum, arguit animam intellectum non

corrumpti, corrupto corpore, sed esse immortalem. Et primo per rationes, secundo per auctoritates Aristoteli.

Primo itaque arguit sic: Anima est quaedam substantia intellectualis, ergo est immortalis, quia omnis substantia immortalis est incorruptibilis, ut probatum est superius, cap. 55.

Secundo. Perfectio animae humanae consistit, in quadam abstractione a corpore, ut patet in perfectione a scientia & uirtute. Nam secundum scientiam, tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia consideratur, uirtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo passionibus corporis non sequatur. ergo corruptio eius non consistit in separatione a corpore. probatur consequentia, quia nulla res corrumpitur ex eo, in quo consistit sua perfectio, cum mutationes ad perfectionem, & ad corruptionem sint contrariae. Si dicatur, quod perfectio animae consistit in separatione secundum operationem, non autem in separatione secundum esse, in ipsa uero separatione secundum esse consistit corruptio. Contra arguitur, quia cum operatio consequatur naturam, non potest perfici operatio rei, nisi secundum quod perficitur eius substantia: & sic, si anima secundum operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia eius in esse suo, per hoc quod a corpore separatur.

Circa istam propositionem, Non potest perfici operatio alius rei, nisi secundum quod eius substantia perficitur, occurrit dubium. Nam si hoc sit, sequitur, cum anima a corpore separata sit perfectior secundum operationem, quod etiam sit perfectior secundum substantiam, cuius oppositum de mente Sancti Thomae ostensum est supra, capite 68. Respondetur, quod dupliciter potest intelligi aliqua natura perfici, uno modo absolute, & secundum se, hoc est secundum suam intrinsecam rationem, alio modo ut ad operationem ordinatur, in quantum uidelicet, sit liberior & efficacior ad operandum, quod est aliquo modo & accidentaliter perfici. perfectio ergo operationis, aliquando sequitur primam perfectionem, aliquando uero secundam, in quantum natura quae erat impedita & detenta, ne posset operari suo modo, remotis impedimentis, sit habilior ad operandum, & ideo perfectius operatur. propositio itaque inducta in textu de perfectione substantiae altero illorum modorum, non autem primo modo. sic autem negatur, quod anima separata non sit perfectior in quantum ordinatur ad operationem intellectus. Nam cum iuxta praedeterminata in dicto cap. 68. liberata fuerit a corpore corruptibili impediente, remanet liberior & efficacior ad intelligendum, ne cuius oppositum dictum est superius, sed tantum quod separata a corpore, non est perfectior secundum naturam intrinsecam & absolute, imo imperfectior, tanquam non habens complementum suae speciei.

TERTIO. Proprium perfectiuis hominis secundum animam est aliquid incorruptibile, ergo, & anima est incorruptibilis, probat autem, quia intelligere, quae est propria hominis operatio, est uniuersalium & incorruptibilium, quae sunt animae perfectiones, consequentia etiam probatur, quia oportet perfectiones esse per se habiles proportionatas. ista ratio superius est exposita capite, 55.

QUARTO. Homo appetit naturaliter perpetuo manere, quia apprehendit esse per intellectum, non solum uenire, sed simpliciter, ergo anima secundum quam apprehendit simpliciter Thom. cont. Gent. esse.

B B esse.

esse, & secundum omne tempus, est perpetua. Hanc rationem etiam superius loco preallegato explicauimus, ideo eius interpretatio requiritur ibidem.

QVINTO. Formae rerum recipiuntur in intellectu possibili, ut sunt incorruptibiles. ergo intellectus possibilis est incorruptibilis, ergo & anima, cuius intellectus possibilis est aliquid, profatur antecedens, quia recipiuntur in intellectu ut sunt actu intelligibiles: hoc autem habent, in quantum sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles. consequentia etiam probatur, quia vnumquodque recipitur in aliquo secundum modum eius in quo est.

Aduerte, quod haec ratio licet conformitatem cum tertia habeat ratione, est tamen ab ipsa distincta, & aliud medium assumit. Ibi, n. pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolute, hic vero pro medio accipitur non ipsa incorruptibilitas absoluta, sed necessitas incorruptibilitatis eius, ex eo quod recipitur in intellectu, quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

Sexto. Primum susceptivum in rebus sensibilibus, scilicet materia prima, est incorruptibile secundum substantiam. ergo multo fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formam intelligibilem, ergo anima, probatur prima consequentia, quia esse intelligibile est permanentius, quam esse sensibile.

Sed videtur quod ista comparatio non sit conueniens, quia sit inter ea quae sunt diuersorum generum, comparantur enim esse substantiale sensibile, & esse accidentale intelligibile, materia, n. est primum susceptivum esse sensibilis substantialis, & intellectus est primum susceptivum esse intelligibilis accidentalis. fuisse enim conueniens comparatio, si intellectus fuisset comparatus sensui, quia sicut intellectus est susceptivus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptivus esse sensibilis accidentalis, sed tunc falsum est, quod primum susceptivum esse sensibilis accidentalis, & abstracti sit incorruptibile. Videtur etiam falsum, quod esse intelligibile quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentius quam esse sensibile quod in materia recipitur, quum sit substantiale, hoc autem sit accidentale.

Ad primum horum respondetur, quod non sit comparatio inter intelligibile accidentale & sensibile substantiale, sed inter intelligibile & sensibile absolute, & formaliter sumpta, abstrahendo a substantiali & accidentali. sic enim intellectus possibilis est primum receptivum intelligibilis formae, receptibilis scilicet alio in quantum intelligibilis est, nam anima intellectiva non ut est intellectiva, est receptibilis in materia dependentis, immo ut sic materiae capacitate supergreditur, sed est in materia receptibilis, ut est sensibilis forma aliquo modo, materia autem prima est primum susceptivum immediate formae sensibilis, & ideo conueniens est haec comparatio secundum proportionalitatem, quae etiam inueniri potest inter ea, quae sunt diuersorum generum. Ad secundum dicitur primo, quod comparando intelligibile ad sensibile absolute, & secundum propriam rationem, ut hic accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentius sensibilis: quia intelligibile ut intelligibile, abstrahit a materia, & per consequens a principio corruptionis, nam principium corruptionis est materia, sensibile autem in quantum sensibile concernit materiam. Dicitur secundo, quod verum etiam est, formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem formam sensibilis substantiali, quia forma intellectus nostri, nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in istis inferioribus habet contrarietatem quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formae consequentia.

Sexto. Intelligibilia actu in quantum huiusmodi, sunt

incorruptibilia, ergo & intellectus agens. ergo & anima cuius ipse intellectus est lumen. Probatur prima consequentia, quia faciens est honorabilis factio, ut dicitur 3. de Anima, intellectus autem agens facit intelligibilia.

Aduerte, quod inquit Sanctus Thomas, intelligibilia in quantum huiusmodi esse incorruptibilia, quia intelligibilia aliqua licet sint materialia & corruptibilia, secundum quod sunt in rebus, propter quod sunt intelligibilia tantum in potentia, ut tamen sunt actu intelligibilia, abstrahunt a materia & conditionibus materialibus, & ideo in se ipsis nullum habent principium corruptionis, nec dependentiam ad illud habent secundum esse, quod non conuenit sensibili, in quantum est sensibile, quia non abstrahit a conditionibus materialibus. OCTAVO. Anima intellectiva non potest corrumpi per actionem contrarij, cum ipsi nihil sit contrarium, immo per intellectum possibilem sit cognoscitua & receptiva contrarij, quum non deponat a corpore secundum esse, ut superius est ostensum: neque per deficientiam suae causae, quia non potest habere aliam causam nisi aeternam, ut infra ostendetur, ergo & c. patet consequentia, quia nulla forma corrumpitur, nisi vno illorum trium modorum.

Attendendum, quod non solum anima, secundum suam substantiam non habet contrarium, sicut nec alij substantiae, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius, quia nulla sunt dispositiones ad esse animae, aut ad eius constitutionem absolute loquendo, sed tantum ad esse ipsius in corpore: quia quia contrarium habent, per earum corruptionem aut alterationem, potest anima desinere esse in corpore, non autem simpliciter desinere esse. Propterea cum inquit Sanctus Thomas, animam nihil esse contrarium, intelligendum est neque quantum ad eius substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones, quae ad esse absolute requiruntur.

Aduertendum etiam, quum dicitur, aliquam formam corrumpi propter deficientiam causae, quod hoc intelligitur de causa effectus non tantum in fieri, sed etiam in facto esse sive in conservando, quo modo Deus est causa aeternae, & praesentia Solis est causa luminis in aere, deficienter. n. influxu talis causae, necesse est effectum deficere, non autem deficiente causa in fieri tantum, oportet effectum productum desinere esse, sed bene oportet desinere fieri effectus, sicut deficiente dominatore, aut ipsa dominatione domus iam producta cessante, non oportet desinere domum esse, sed tantum fieri domus. Caetera quae ad huius rationis explanationem requiruntur, vide in loco superius allegato.

Nono. Intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis, ergo est incorruptibilis, ergo & anima, probatur antecedens, quia intellectus non indiget corpore, nulla autem virtus aeternae debilitatur debilitato corpore nisi per accidens, in quantum, si indiget organo corporali, ut patet in visu, consequentia vero prima probatur, quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem eius, & supple idem est de virtutibus animae.

Aduertendum, quod quum omnis forma sit principium formae essendi & subiecto, & composito, aut substantia licet aut accidentalis, secundum formae conditionem, & per consequens ipsa habeat esse in suo susceptivo, non habet ut debilitetur debilitato corpore secundum esse absolute, nisi sic dependeat a corpore, quod ipso indiget ad suum esse. Nam si suum esse non dependeat a corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc ut sit, nulla est ratio quare debilitato corpore, eius esse debilitetur. nam si debilitato corpore, debilitetur, quanto corpus magis debilitatum,

bilatum, tanto & ipsa magis debilitabitur: & sic oportebit, quod corpore totaliter deficiente, & ipsa deficiat.

Sed quia contingit formam, quae non dependet a susceptivo secundum esse absolute, dependere ab ipso secundum quid, quantum ad vnum eorum cum corpore, ut superius dictum est de anima humana, ideo anima debilitari debilitato corpore quantum ad esse vnum corporis propterea & deficiente corpore, desinit habere esse vnum corpori, licet non desinat simpliciter esse. Loquitur ergo hic Sanctus Thomas in antecedente de debilitatio ne virtutis animae simpliciter, non autem solum quantum ad vnum eorum eius cum susceptivo.

Quantum ad secundum, ut videatur non solum propter rationes adductas haec opinionem fundamentum habere, sed etiam ex principio philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse hanc eandem conclusionem S. Thom. ex eius verbis ostendit. Duo autem loca bre-

uitari studens adducit ex libris Aristotelis, in quibus manifestissime videtur, animam humanam immortalem ponere. Primum est in Primo de anima, tex. 65, ubi ait, quod intellectus videtur quaedam substantia esse, & non corrumpi: quod (ut ex praemis patet) non potest intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus agens & possibilis. ostensum est, n. superius, neque intellectum possibilem, neque agentem apud Aristotelem substantiam separatam esse. Secundum est 12. Metaphy. ubi postquam dixit, 1. 6. quod causae formales simul sunt cum iis quorum sunt causae, non autem prius, subiungit, 17. Si autem & posterius aliquid manet, perferendum est: nam in quibusdam nihil prohibet, ut si est anima talis, non ois, sed intellectus. Ex quibus habentur duo. Primum est, quod intellectus, qui est forma hominis, post corpus remanet, nam de formis habetur sermo. Secundum est, quod animam a generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponens post corpus remanere, & substantiam quandam esse: & non ponit ipsam non subsistentem, & per consequens corruptibilem, ut ei Gregorius Nyssenus imponit.

Aduerte (ut dicitur de Spiritualibus creaturis arti. 2.) quod dicitur Gregorius Nyssenus in suo lib. de anima, imposuit Arist. quod voluerit animam intellectiuam non esse subsistentem, & corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam endelechiam, quasi actum & perfectionem corporis physici, contra autem rationem substantiae spiritualis videtur esse, quod sit corporis forma. Sed hoc verum non est, quia (ut superius est ostensum) necesse est ponere aliquam spirituale substantiam formam humani corporis esse.

Sed quia nonnulli Thomistarum viri alioquin doctissimi a doctrina Sancti Thomae discedentes, (qui & hic, & 12. Moralityca, exponendo textum 17. item quoli. 1. o. quest. 3. art. 2. similiter in 3. de anima Lectio. 10. tenet Arist. animam humanam posuisse immortalem) oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere: ideo verissimam Sancti Thomae doctrinam sectando, quae neque in sacris literis ponendis, neque in diuinis rebus interpretandis, neque in Arist. commentationibus quicquam, aut falsi aut inerediti continet: primo adducemus ad auctores auctoritates eorum responsiones, easque facillime confutabimus, deinde in sequenti capite eorum rationibus, iuxta integerrimam Sancti Thomae doctrinam respondebimus. Ad primum itaque Aristotelis auctoritatem nihil dicunt, sed ut ex eorum processu conici potest, eos dicituros puto, aut quod Aristoteles ibi dubitauerit locutus est, non asseruisse, quod apparere potest ex eo, quod vtriusque loco, videtur, quod dubitans est, non asserens: aut quod opinionem aliorum sequutus est. Ad secundum similiter respondetur, quod in hac auctoritate nihil ad-

positum affirmare se ostendit. Ex hac enim solum habetur manifeste, quod putauit animam intellectiuam non esse ante corpus, sed sub dubio an sit, post reliquit.

Sed responsum ad primum, quantum ad primam partem, constat nullam esse: ex processu enim Aristotelis apparet, quod ibi non loquitur dubitative: nec cogit, quod videtur hoc verbo, videtur, quia aliquando, videtur, accipitur ut idem est quod apparet, sive manifestum est, quae admodum ait Porphyrius. Videtur autem neque genus, neque species simpliciter dicitur: ibi enim (ut Ammonius interpretatur) videtur pro apparet, accipitur. Quantum vero ad secundam partem, vtriusque verum dicitur, iuxta interpretationem S. Thom. inquit, quod Arist. probat propositum suum per quandam opinionem Platonicorum, quae suo tempore erat famosa scilicet, quod omnis anima est incorruptibilis, & quod omnes operationes animae, etiam ipsius intellectus, haberent organa determinata, & ideo exponit, si videtur, id est, praedictis Philosophis apparet. Sed licet secundum opinionem aliorum loquatur Arist. non tamen ab eorum opinione, quantum ad immortalitatem animae intellectiuae discedit. Unde, ut ostendat se quidem quantum ad hanc immortalitatem secundum conuenire, non autem quantum ad hoc, quod operatio intellectus habeat organum, & marcescat propter organi corruptionem, ex proprijs loquens, atque in quam declinet opinionem ostendens, subiungit, quod intellectus fortassis diuini aliquid, & impassibile est. Vbi videtur dubitans aduerbio, quia nondum hoc determinauerat, id quod postmodum asseruit in Tertio ponit, ut apparebit. Responso etiam ad secundum, nulla est. Nam Arist. postquam determinauit, formas non esse ante res, quarum sunt formae, subiungit: Perferendum est, si aliqua remaneat post corruptionem compositi, & determinat, quod nihil prohibet: ubi text. Com. habet, Non est impossibile, & subiungit exemplum de anima intellectiva. Non enim (ut isti arbitrantur) dubitative responderet, & sub conditione, nam si sub conditione responderet, non interposuisset, si, ut quae est dictio ad exemplificandum assumpta, dixisset enim. In quibusdam enim nihil prohibet, si est anima talis, non autem. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima talis, constat enim ex modo loquendi, ipsum absolute ad quae situm respondere, cum inquit. In quibusdam, n. nihil prohibet, huc non est impossibile. Quod cum verificari non possit nisi de anima intellectiva, subiungit exemplum de ipsa, dicens, ut. i. Verbi gratia, ut exponit Com. & ut habet veritas graecae dictionis illi correspondens, si est anima talis, non omnino sed intellectus, & est sensus, aliquam manere posse post dissolutionem compositi, verbi gratia, si dicamus animam post dissolutionem animati remanere, non quidem omnem, sed illam quae est intellectiva. Apparet etiam ex sequentibus verbis id voluisse, cum subiungit: omnem namque impossibile forsitan. Nam cum dixerit, in aliquibus nihil prohibet, quod remaneant, & exemplificasset de anima intellectiva: cum subiungit, de omni anima hoc verificari non posse, relinquit hoc de anima intellectiva non esse impossibile. Cum ergo determinatio questionis absoluta sit, si quod non est impossibile aliquam formam remanere post compositi corruptionem, & hoc verificari non possit nisi de anima intellectiva, relinquitur quod ipse tenuerit animam intellectiuam post corruptionem hominis remanere, & consequenter immortalem esse. Quod autem hac fuerit mens eius: ut S. Thom. arbitrat, ex multis alijs locis ostendi potest.

Sed anima humana non potest corrumpi per aeternam contrarij: non est enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitua, & receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corru-

multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis: ergo & anima humana, cuius lumen est intellectus agens: ut ex praemis patet. 8 Item. Nulla forma corrumpitur, nisi vel actione contrarij, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae. Per actionem quidem contrarij, sicut calor destruitur per actionem frigiditatis, sicut destructio oculi, destruitur vis visiva. Per defectum autem causae: sicut lumen aeris deficit, deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa.

Primo, quia 1. de anima tex. 15. concludit, quod cum sint quaedam operationes animae, quae sunt operationes continentis, propter hoc Physici est de anima considerare, aut omnino, aut huiusmodi Thom. cont. Gent. BB 2 scilicet,

Cap. 19. 66.

de anima 1. 6. 19.

Dist. 9.

de anima 1. 6. 19. Cap. 70.

Cicero. in 3. de anima 6. 2. sup. 20.

Cap. 68.

ilicet, que est affixa organo. Ex iis enim verbis apparet, ipsum existimasse aliquam animam esse, que non sit omnino a materia dependens, sed habeat aliquam operationem cui corpus non communicat. Nam si non fuisset huius opinionis, non esset vltus hac distinctio, scilicet, quod Phisici esse considerant de anima, aut omni, aut materiali, siue affixa corpori secundum omnem suam potentiam: sed absoluti dixissent, Phisici esse considerare de omni anima. Confirmatur, quia in 1. de Partib. Animalium capite 1. hac dubitationem deterninans inquit, quod Phisici non est de omni anima deterninare, quia tunc nulla esset Philosophia prater naturalem scientiam, esset enim naturalis Philosophia de omnibus, quia cum intellectus sit intelligibile in intellectu, & eiusdem scientie sit de iis que relative dicuntur, de resminare, naturalis determinabit certam de intelligibilibus. constat autem, quod ibi de anima sumpta loquitur, vt ex contextu litera apparet, ergo existimauit aliquam esse animam, que materia supergredietur, & per consequens non corrumpatur ad corporis corruptionem, quod vti que apertissime etiam constat ex ratione alia ab ipsa ibidem adducta, quia inquam, rem nullam a materia abstractam, potest scientia naturalis contemplari, ergo apud ipsum est intellectus a materia abstractus, & per consequens incorruptibilis.

¶ Secundo, quia 2. de Anima, tex. 21. postquam quesuit de alijs anime potentijs: vtrum vnaqueque sit pars anime: & vtrum sit separabilis ab alijs potentijs, subiungit, quod de intellectu & respectiva potentia nihil adhuc est manifestum, sed videtur genus alterum anime esse, & hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili. Si respondeatur (vt supra dicti respondentent), quod hoc solum de intellectu agente verificatur apud eum, quod separatur sicut perpetuum a corruptibili, quia Aristot. solum intellectum agentem posuit esse substantiam separatam & incorruptibilem, patet hoc manifestissime falsum esse ex ipso Aristot. processu. Nam cum in tex. 18. concludisset animam deterninari vegetatiua, sensitiva, intellectiva & motu, statim tex. 19. querit, vtrum vnumquodque horum sit anima, aut pars anime: & si pars: vtrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco. Ad quod respondendo, quum dixisset de quibusdam horum, non esse difficile videre, quaedam autem dubitationem habere, & ostendit in quibus est facile videre, subiungit de iis, in quibus est dubium, inquit, quod de intellectu & respectiva potentia, nihil adhuc est manifestum &c. Ex hoc autem processu apparet, quod in verbis adductis loquitur de intellectu, qui est virtus & potentia anime, non autem de intellectu qui sit substantia separata: & loquitur de tota parte intellectiva, quam ab alijs dixit separari formaliter, vt eorum verbis vramur, & de qua ne sic separari existimetur sicut accidens, quod quum separatur a subiecto, corrumpitur, subiungit, quod separatur sicut perpetuum a corruptibili. Nec illud verbum, videt (vt inquit Philo. on.) dubitantem esse, sed exponitur, id est apparet & est manifestum: propter quod, vt ostendat se loqui de intellectu, que est pars anime, contra alias partes distincto, de alijs partibus subiungit, dicens: relique autem partes anime manifestum est ex iis, quod non separabiles sunt, vt quidam dicunt, ratione autem quod altera, manifestum.

¶ Tertio, quia in 3. de Anima, tex. 3. inquit, oportere intellectum esse impassibilem, s. passionem proprie dicta, & tex. 6. vult intellectum possibilem esse impassibilem corpori, non habereque organum corporeum. tunc sic, intellectus est impassibilis, & est potentia ab omni organo corporeo separata: ergo anima intellectiva non est totaliter immersa materia, tanquam ab ipsa secundum esse dependens, ergo est immortalis. Probatur prima consequentia,

quia formam materij totaliter immersam non consequuntur potentia, & virtutes immateriales, non habentes organum materiale. sequitur enim, nullas habere virtutes supergredientes materiam, & non indigentes materiali subiecto. ergo non est omnino materia immersa, & nullo modo supra materiam esse elata. Secunda etiam consequentia manifestata est, quia, si non dependet a materia secundum esse, nec est illi totaliter immersa, sequitur, quod possit esse sine illa. vnumquodque enim potest esse sine eo a quo se cundum suum esse non dependet.

¶ Quarto, tex. 20. eiusdem 3. de tota parte intellectiva loquens, ait, Separatum autem est hoc solum, quod vere est, & hoc solum immortale & perpetuum, ergo &c. Respondent 1j, quod hoc, non de tota parte intellectiva, sed de intellectu tantum agente dicit: quod patet (vt dicunt) ex modo loquendi. Nam cum superius dixisset etiam intellectum possibilem esse separatum, addidit, Nunc hoc quod vere est, id est, est abstractus in essendo, & substantialiter: quasi velit dicere, intellectus possibile est separatus sicut reum, & habet operationem sine corpore sicut sphaera, sed non est separatus in hoc, quod vere est, in essendo. ille autem intellectus, quia habet propriam operationem, est separatus solum in hoc, quod vere est, in essendo. Sed quia ista responsio non sit ad mentem Aristot. arguitur ex ipso modo loquendi. Non enim volumus rem a subiecto distinctam excludere a consortio predicari, vtrumque ditione exclusiua aduerbialiter ex parte predicati, sed illam ex parte subiecti, s. vnde logicam ponimus, non enim cum volumus significare abedinem nulli alij homini conuenire s. m. faciem q. Sorti, dicimus, Sortes est albus solum s. m. faciem. hoc. n. magis significat, quod Sortes non est albus nisi in facie, sed dicimus, solus Sortes est albus facie, sed Aristot. vti ditione exclusiua aduerbialiter ex parte predicati, dicendo quod intellectus est separatus solum hoc, quod vere est, non ait, quod solus hic intellectus sit separatus hoc modo, ergo non intendit per hanc propositionem excludere intellectum possibilem: ab illo modo separationis quo intellectus agens est separatus, vt illi male Aristot. interpretantur, vnde aliter est iste tex. intelligendus. Cum enim intellectus nomen, duplex habeat significatum, s. proprium, quod est virtus, aut factiua aut receptiua, immaterialium & vniuersalium: & improprium, quod est virtus cogitativa, (ipsam enim inerior vocat Aristot. intellectum passiuum) ne aliquis ex eo quod superius absolute & indistincto dixit, intellectum esse separatum, putaret intellectum etiam secundum improprium acceptum significatum esse separatum, hic se de intellectu quantum ad proprium tantum significatum intellexisse manifestat. vnde sentus est, intellectus autem est separatus tantum, secundum proprium significatum accepto nomine intellectus, non autem ipso s. eius improprium significatum accepto: & hoc solum. Improprium significatum intellectus, est immortale & perpetuum, non autem improprium, quod clare ostendit subiungens, Passiuus autem intellectus est corruptibilis, i. cogitativa, que non solum s. m. interpretatio nem S. Tho. sed etiam s. m. Philo. on. expositionem, & s. m. Ammonium in 1. Perihemenias. antequam ad expositionem litera: Aristot. accederet, improprie dicitur intellectus. Patet autem hanc esse veram istius text. interpretationem, si diligenter & textus Aristot. & graecus modus loquendi considerentur. vbi enim tex. 11. ostendit, quod vere est, tex. graecus habet s. m. que dicitio apud graecos proprii significati est demonstratiua. sic enim ait Suidas. Τοϋτο το σπερ, το κυριως εστι δηλαδην κειν εδωκεται, το κυριως ειναι σημαζει. διον σπερ εδωκεται, το κυριως εδωκεται, και σπερδεν, και σπερ εδωκεται. το κυριως εδωκεται, hanc dicitio s. m. id est, quod vere proprii significati est demonstratiua: & cui sane fuerit apposta, proprie illud esse significati

Tex. 11.

Cap. 69.

Tex. 16.

Tex. 17.

Verbi gratia, quod vere homo, significat proprie hominem, & a quod vere ens, & quod vere bonum, sign. licet proprie bonum. Cui ergo tex. Arist. habeat Χωρις της δε εστι υδωρ τοδ σπερ εστι. id est, separatus autem est tunc hoc quod vere est: vel secundum hoc, quod vere est: sensus est, quod intellectus solum secundum proprium nominis significatum est separatus, non autem secundum improprium significatum, prout cogitativa improprie & similitudinario dicitur intellectus. Non ergo dicitur separatus secundum hoc, quod vere est, ad hunc sensum quod sit separatus in essendo, sed quod sit separatus solum s. m. proprium significatum acceptus: quod cum iam intellectus agens, & intellectus possibilis ad proprium significatum huius nominis intellectus pertinet, sequitur quod non tunc de intellectu agente, sed de tota parte intellectiva (vt optime Sanctus Thomas interpretatur) Aristot. intendat. Vnde sicut ista, Sortes est albus solum secundum faciem: vbi dicitio exclusiua ponitur ex parte predicati, aequiuale huic, sola facies i Sorte est alba, vbi dicitio exclusiua ponitur ex parte subiecti: ita ista, Intellectus hic est separatus solum, secundum suum proprium significatum, aequiuale huic, Solus intellectus proprie acceptus est separatus. Non autem aequiuale ista, Hic intellectus est separatus solum in essendo sive substantialiter. Et solus hic intellectus est separatus in essendo. secundum autem istorum interpretationem oporteret istas aequiuales esse: ideo interpretatio hanc mala est.

¶ QVINTO. In 2. de Generatione Animalium, cap. 3. inquit, intellectus non educitur de potentia materie, sed venit deorsus: ergo non corrumpitur ad corporis corruptionem. illa enim sola forma sunt corruptibiles, que de potentia materie educuntur. Ad hanc respondent qui supra, quod Aristot. creditur mentem aduenire de foris: quia lumen intellectuale quo intellectus possibile potens est proxime ad intelligendum, meritisque rationem habere, ab intellectu agente est. Sed quod hanc responsio ad mentem Aristot. non sit, ostenditur. Quare in ibidem Philosophus de concepta rei anima, vnde veniat, & an sit in semine: & explicat suum propositum, querendo de anima sensuali qua conceptus ipse est animal: & de rationali qua est homo: subiungitque, quod de mente, quoniam tempore, & quomodo, & vnde eam recipiat que principium id participant, plurimum dubitatur. Ad quam questionem respondens inquit, vt in conceptibus & seminibus hae anime prius sunt in potentia, quam in actu habeantur, & quod impossibile est, quod alia extrinsecus veniant: sed sola mens extrinsecus accedit, eaque sola diuina est, eo quod nihil cum eius actione communicet actio corporalis. Ecce quam aperte ostendit Aristot. se non intellexisse de lumine ab intellectu agente accepto, sed de ipsa anime substantia qua conceptus in specie humana constituitur. Vnde responsio illa quam maxime est a mente Aristot. aliena.

¶ Vltimo arguitur ex fundamento posito ab ipso Aristot. 1. de Anima, tex. 13. Anima intellectiva habet propriam operationem, scilicet qui corpus non communicat, ergo est separabilis a corpore & immortalis: probatur antecessus. Potentia que non est affixa organo corporeo, habet operationem sine corpore vt insensum: sed intellectus est huiusmodi, vt patet ex 2. de anima, tex. 11. ergo &c. consequentia quoque probat ex ipso fundamento

in 1. de anima, vbi ait. Quod si est aliquid anime operum aut passionum proprium, contingit ipsam separari. que verba omnes expositores de separatione a corpore s. m. esse intelligunt.

Ad antecessus huius rationis respondent su praedicti, quod proprium anime dupliciter potest intelligi: vno modo, vt distinguitur contra eodem sibi & corpori organice: & dicitur tunc operatio propria anime illa, que sit absque organo corporeo. Alio modo, vt distinguitur contra commune sibi & corpori obiectiue, & dicitur tunc operatio propria anime que non indiget corpore vt obiecto. Dicunt ergo, quod si in antecessus accipitur proprium primo modo, antecessus quidem verum est, sed confus. negatur, & ad probationem dicitur, quod propositio Philosophi non est ad propositum, quia in illa conditionali, Philosophus non accipit proprium illo modo, si autem accipitur in antecessus modo, vt etiam Philosophus in illa conditionali accipit, tunc antecessus est falsum: quia secundum Aristot. in 3. de Anima, te. 30. Nihil sine phantasia (quod est intellectus obiectum) intelligit animam. phantasia autem corpore idiget. Hanc autem responsonem confirmant, quia Aristot. ponit, quod si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contingit sine corpore esse. Ex hac conditionali habetur, quod accipitur proprium vt excludit obiectum, quia inquit, quod si non est sine phantasia, que scilicet est veluti obiectum, non erit sine corpore, & per consequens, non erit proprium anime. Consequenter ad hoc dicitur, hanc conditionalem ab Aristotele esse positam, vt declararet, quomodo acciperet proprium anime, quia scilicet accipit, vt excludit corpus vt obiectum, alioquin ad nullam allegata esset propositio, talis ac tanta propositio. Potest etiam ex Scoto 4. Sentent. dist. 43. quaest. 2. responderi, negando antecessus, & ad probationem negari maior, quia stat potentiam non esse affixam organo corporeo, aut parti corporee, & tamen esse toti rationem operandi primo, & tunc operatio non fiat mediante organo corporeo, & tamen anime & corpori communis erit. Sed quod prima responsio ad mentem Aristot. non sit, ostenditur. Eo enim modo accipitur proprium ab Aristotele, quomodo opponitur communi in questione posita, cum ponatur in questione vt opposita: sed commune accipitur vt conuenit anime & organo, ergo proprium anime accipitur, vt conuenit anime absque organo, non autem vt conuenit anime absque corpore obiecto. Probatur minor ex ipso Aristot. textu: & secundum nostram translationem, & secundum ipsum textum graecum, cui optime accommodatur, sic enim ait textus graecus: Α' πορριαν δε εχει και το σπυρι της ανης, πορριαν εστι παντα κινη και, το εχρητος, η εστι τι και τι ε ανης ιδιον ειναι, id est, iuxta nostram interpretationem, Dubitatio enim habent & passiones anime: vtrum sint omnes communes & habentis, an sit aliqua & anime propria ipsius. Accipit ergo Philosophus passionem anime communem que est, & ipsius anime & habentis, sed nomine habentis, certum est ipsum intelligere corpus organicum, cui potentia anime est affixa, quia illud habet potentiam, non autem obiectum: ergo & ibi proprium anime accipit quod soli anime conuenit, non autem sibi & habenti siue organo. ergo non accipit proprium, vt excludit

Libro 2. de Philo. ca. 4. & 6.

To. 3. Aug. de eccl. do. cap. 15.

cludit corpus obiectiue, sed vt excludit corpus organice & instrumentaliter. ergo cum in tex. 13. ex dubitatione mota deducit eam conditionalem, si quidem quodlibet est aliquid anime operum aut passionum proprium, continget vtiq; ipsam separari, accipitur proprium anime, vt excludit corpus organicum, non autē vt excludit corpus obiectum, vt 1. responsio dicit, sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim secundum Sancti Thomae interpretationem in fine expositionis illius tex. 12. quod illam conditionalem, scilicet. Si autē hoc phantasia quaedam, aut non sine phantasia, non continget vtiq; neque hoc si ne corpore esse, non proposuit Aristoteles tanquam veram, & secundum suam opinionem, sed tanquam apparentem. Quum enim dicta quæstionem proposuisset, ostendit causam difficultatis: quæ videlicet, plurimæ videntur anime passionem, non sine corpore pati aut facere, & quod intelligere maxime assimilatur proprio, sed tamen neque ipsum est proprium, scilicet secundum apparentiam, si autem est phantasia, aut non est sine phantasia. Esse enim ipsi phantasia, vt volebat Plato, vtiq; de monstraret ipsum exigere corporem instrumentum, sicut & phantasia. similiter etiam ipsum non esse sine phantasia, & p. cōsequens sine obiecto corporali duceret in suspensione apparentem, q. non esset sine organo corporeo, quia videtur esse potentia materialis solum in corpora ferri. hoc tñ, licet quædam apparentiam habeat, non tamen est verum, quia & potentia quæ non est affixa organo corporali, & eius operatio potest ad materialia terminari, sicut per intellectum agentem in materialia sunt. Ex his etiam patet, q. ea conditionalis non est ab Arist. sup. sic posita, cum eam posuerit, vt ostenderet apparentiam quæ erat de intelligere, q. non esset proprium anime, & sic ostenderet quoniam difficultatem. Quod etiam secunda ratio, quæ est ex Scoto sumpta, ad mentem Arist. non accipat, ostendit. Nam non alia ratione ponit Arist. intellectum ab organo corporeo, &

Eccl. c. 11.

Cap. 75.

Auer. 3. de anima cō. 5.

Cap. 50.

[Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusq; cōditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur. similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius.] Quod n. nō exper persona sua, sed impiorū dicitur: patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit: [Donec reuertatur puluis in terram suam vnde erat, & spiritus redeat ad eum, qui dedit illum.] Infinitæ etiam sunt auctoritates sacre Scripturæ, quæ immortalitatem anime protestantur.

Rationes probantes animam humanam corrumpi, corrupto corpore. Cap. 80.

Idetur autem quibusdā rationibus posse probari, animas humanas non posse remanere post corpus.

Si n. anime humanæ multiplicentur secundum multiplicationem corporum, [vt supra ostensum est] destructis ergo corporibus, non possunt anime in sua multitudine remanere: vnde oportet alterum duorum sequi: aut q. totaliter anima humana esse definit: aut q. remaneat vna tantum: quod videtur esse secundum opinionem eorum, qui ponunt incorruptibile solum id, quod est vnum in omnibus hominibus: sine hoc sit intellectus agens tantum, vt Alexander dicit: sine cū agente, etiam possibilis, vt dicit Auerrois.

2. Amplius. Ratio formalis est causa diuersitatis secundum speciem: sed si remaneant multæ anime post corporum corruptionem, oportet eas esse diuersas, sicut n. idem est, quod est vnum secundum substantiam: ita diuersa sunt, quæ sunt multa secundum substantiam, non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diuersitas nisi formalis. non n. sunt compositæ ex materia & forma, [vt supra probatum est] de omni substantia intellectuali.] Relinquitur igitur, quod sunt diuersæ secundum speciem.

Quod etiam secunda ratio, quæ est ex Scoto sumpta, ad mentem Arist. non accipat, ostendit. Nam non alia ratione ponit Arist. intellectum ab organo corporeo, &

parte corporea separatam, nisi quia organum est determinate naturæ sensibilis & missionis: propter quod intellectus haberet determinatam aliquam naturam sensibilem, & sic impedirent cognoscere oēs naturas sensibiles, sicut si, aut potentia visiva, aut pupilla haberet aliquem determinatum colorem, a perceptione aliorum colorum impedirentur.

Tertio n. de Anima tex. 6. inquit, vñ neque miser est ratio nabile ipsum corpus. qualis n. aliis vti que fiet, aut calidus, aut frigidus, si organum aliquod erit. sicut sensus, sed idē accideret, si poneretur intellectus cōsi corpus informare, sine esse sibi rationem primo operandi, ita q. intelligere esset compositi ex intellectu & toto corpore, cum non minus nihil sit totum corpus q. pars, neq; minus habeat naturam sensibilem determinatam. ergo non minus separatus est intellectus, & operatio intelligendi a toto corpore, q. a corporis parte. si ergo est verum q. habeat operationem propriam, cui non communicat organum corporale, & verum erit q. habeat operationem propriam, cui neque ipsum totum corpus communicet.

Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes eternitatem mundi, ponere quod anime humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno. ergo & generatio est æterna. sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. si ergo anime mortuorum remaneant post mortem in sua multitudine: oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum, hoc autem est impossibile. nam infinitum actu, non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est æternus, quod anime non remaneant multæ post mortem.

4. Item. Quod aduenit alicui & discedit ab eo præter sui corruptionem, aduenit ei accidentaliter. hæc enim est diffinitio accidentis. si ergo anima humana non corrumpitur corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori vnatur: ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima & corpore: & sequetur vterius, quod non sit aliqua species humana. non enim ex his, quæ coniunguntur per accidens, fit species vna: nam homo albus, non est aliqua species.

5. Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio anime finitur

bus non possunt in sua multitudine remanere: ergo aut remanet vna tantum, aut totaliter desinunt esse. Primum est falsum, ergo &:

Secundo

Aristote. 2. Physic.

Super Cap. 80.

Steno, q. anima humana immortalis sit, soluende sunt rationes quæ in oppositum sunt: & primo ponit Sanctus Thomas ipsas rationes, secundo eas soluit capitulo sequenti. Quo ad primum, arguitur primo.

Anime secundum corpus multiplicentur, ergo destructis corporibus

Secundo

Secundo. Si remanent multæ anime corruptis corporibus, oportet illas esse diuersas secundum speciem. ergo & antequam separantur, ergo inducitur hominum specie distinguuntur. hoc est inconueniens, ergo &c. probatur assumptum, quia inter ipsas erit distinctio formalis, quum sint formæ tantum.

Prima vero consequentia probatur, quia per corruptionem corporis non mutantur ad aliam speciem. secunda vero, quia composita sunt secundum speciem secundum formam.

Tertio. Sequitur secundum ponentes eternitatem mundi, dari infinitum in actu, quia in finiti homines fuerunt ante nos, hoc est impossibile. ergo &c.

Quarto. Sequitur vt homo sit ens per accidens, & corpus aduenit & recedit ab anima, in corruptibili permanent: & sic etiam anima corpori accidentaliter vnatur.

Quinto. Omnis operatio anime finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates, & per corporeum instrumentum: sentire etiam completur per organa corporalia: intelligere vero non est sine phantasia, vt dicitur 3. de Anima: Et 1. de anima dicitur, quod corrumpitur, quodam interitus corrupto. Et 3. de anima dicitur, quod non remanent interius post mortem, ergo &c. Probatur consequentia, quia impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio.

Super Cap. 81.

Ad prædictas rationes respondet Sanctus Thomas, licet oporteat multiplicare animas, secundum corpus multiplicationem. eo quod oportet formam & materiam esse inuicem coaptata & proportionata, sicut proprius actus in propria materia, quæcunque autem oportet esse inuicem coaptata, & proportionata simul recipiant multitudinem vel vnitatem, vnumquodq; ex sua causa, non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius anime, cum anima humana sit forma, secundum suum esse a materia non dependens. Si enim esse vnius eorum, quæ oportet esse coaptata, dependet ab altero, vnitatem etiam vel multiplicatio eius ex illo dependet. Si autem esse vnius non dependet ex altero, neque vnitatem vel multiplicatio eius ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiam habet, & ideo non oportet, quod destructis corporibus cesserit pluralitas animarum.

Aduerte, circa responsionem hanc sancti Thomæ, quæ pulcherrima est, quod quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem & vnitatem, & vnumquodque ex sua causa, vt hoc loco ait Sanctus Thomas, & ideo loquendum est de causa pluralitatis aut vnitatis anime, sicut de causa esse ipsius anime autem intellectus non habet causam

formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec alie formæ, forma enim non existit simpliciter per aliam formam, sed seipsa formaliter, eo modo quo sibi conuenit esse. non habet etiam causam materiale, quia non dependet a materia secundum esse simpliciter: vt hic dicitur, & superius est ostensum. Relinquitur ergo vna beat tantum causam efficientem & finem sui esse, ex quo habetur, quod sola causa efficiens anime, scilicet Deus, & finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis anime. De causa per se loquitur, quia loquendo de causa occasionali, & sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, quæ ad sui principium: sicut & corpus, hoc modo est causa anime in principio. Et ideo ex deficientia multitudinis corporum, non oportet animarum multitudinem deficere: vt optime Sanctus Thomas respondet, sed ex deficientia tantum agentis, scilicet Dei, si deficere possit, aut si cessaret ab influxu, quum sit causa non solum in fieri, sed etiam in facto esse, & in conseruari.

Tex. cō. 65

Tex. cō. 20.

Cap. 79.

Solutio præcedentium rationum. Cap. 81.

As autem rationes, quia falsum concludunt, (vt ex præmissis ostensum est) tentandum est soluere. Ac primo sciendum est, quæcumq; oportet esse inuicem coaptata, & proportionata, simul recipiunt multitudinem, vel vnitatem, vnumquodque ex sua causa. Si igitur esse vnius dependeat ab altero, vnitatem vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin esse alia causa extrinseca. Formam igitur, & materiam semper oportet esse adiunctam proportionata, & quasi naturaliter coaptata: quia prius actus in propria materia sit. vnde semper oportet q. materia, & forma consequantur se inuicem in multitudine, & vnitatem. si igitur

secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ. Dicit secundo, q. multitudo animarum separatarum co- sequitur quidem diuersitatem formarum secundum substantiam: quia alia est substantia huius anime, & alia substantia illius: non tamen procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius, nec est secundum diuersam rationem anime, sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. hæc enim anima est commensurata huic corpori, & hæc illi. huiusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam peruentibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent, quæ a corporibus secundum esse non dependentes.

In hac responsione duo sunt aduertenda. Primum est, quod non sic intelligendum est diuersitatem principiorum formalium facere diuersitatem specificam formarum, quæsi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur: (sic enim oporteret omnem formam esse intrinsece & realiter compositam) sed per principia formalia & essentialia formæ, intelligit Sanctus Thomas proprium genus, & propriam differentiam, ex quibus formæ secundum rationem componuntur, eo modo quo formæ sunt in specie. vnde dicere, quod distinguuntur specificè secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ, idem est, ac si diceretur, distinguuntur, aut secundum partem aliquam suarum distributionum, aut secundum totam distributionem.

Secundum est, quod commensuratio duo potest dici, scilicet Thom. cont. Gent. B B 4 licet

licet fundamentum habitudinis, & habitudinem: sicut & similitudo, fundamentum commensurationis in anima, est ipsa anima substantia, sic secundum suam essentiam, & secundum suam esse huic corpori proportionata, ut propria forma proprie materiam, quod alij corpori non proportionatur: super hanc autem essentiam producta, huic materie adaequata, fundatur habitudo commensurationis, secundum quam hanc anima dicitur formaliter commensurata huic corpori. sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile, siue illa relatio sit idem, quod fundamentum, siue non. hoc enim nihil ad propositum refert. Quum ergo dicitur diuersitatem animarum esse secundum diuersam commensurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter ut relatione imposita, quia sic non distinguerentur secundum substantiam, ut hic dicitur: sed tantum secundum accidens superadditum, si ponatur relatio distincta a fundamento, aut secundum rationem nullam facientem diuersitatem in re, si formaliter sumatur relatio, sed accipitur commensuratio fundamentaliter. quia enim hęc anima est secundum suam substantiam, & secundum suam esse, ita propria forma huius corporis, quod non alterius, & est substantialiter ita huic corpori adaequata, quod non alteri, habet quod substantia ab alia anima, alij corpori proportionata distinguatur: & quia ad hoc substantiale fundamentum necessario consequitur habitu commensurationis, potest dici etiam, quod anima separata secundum habitudines distinguatur, secundum quod quidem, sed non primo. Ex his patet, quam male Sanctus Thomam intellexerunt, qui illi attribuerunt, ipsum velle animas a corporibus separatas, ex sola habitudine ad corpora habere distinctionem. Hoc enim nunquam somniavit Sanctus Thomas, ne dum non intellexit.

Sed contra hanc responsionem, dubium occurrit. Secundum ipsam enim, erit verum dicere, quod anima distinguatur seipsum, si commensurationibus distinguatur, & commensuratio nihil aliud sit, quam ipsa anima substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina Sancti Thomae verum esse. Responderetur, quod vtrique distinguuntur seipsis identice, hoc est non per aliquam entitatem illis superadditam, formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora, quae ab ipsa anima formaliter est distincta, sicut homo specificè seipso identice distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter, formaliter vero sua differentia specificè, scilicet rationali, ab ipso distinguitur. ita enim in istis se habet gradus individualis ad substantiam animae individuali, sicut differentia specificè ad spem.

Ad Tertiam respondet, Et primo secundum aliorum opinionem, deinde secundum propriam opinionem. Dicit ergo primo, quod inter ponentes mundi aeternitatem, Quidam occasione huius rationis concesserunt, animas cum corporibus interire, alij dixerunt de omnibus animabus remanere aliquid vnum scilicet, intellectum agentem, ut Alexander, ut in Prima ratione dicitur: vel cum eo etiam intellectum possibilem, ut Auerrois. Alij dixerunt, easdem animas diuersis corporibus vniri post determinationem tempus, ut Plato. Alij vero, scilicet Auicenna, & Algazel dixerunt, non esse inconueniens dari infinitum actu in substantiis immaterialibus, cum in 3. Phisicor. & 1. Cap. non probet non dari infinitum in actu, nisi in corporibus materialibus.

Secundo ponens S. Thomam suam sententiam, & Catholicæ fidei, inquit, falsum esse quod mundus sit æternus, & sic vult fundamentum rationis.

Cap. 69.

Sed circa huiusmodi rationes, occurrit duplex dubium. Primum est, circa opinionem Arist. videtur enim, quod ipse probauerit non dari infinitum, non solum in rebus materialibus, sed et in rebus immaterialibus, cuius oppositum hic dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta vniuersaliter probat, non posse dari multitudinem actu infinitam, scilicet, quia numerus est multitudinis mensurata per vnum. hoc enim non tantum in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. Unde & ipsa ratione videtur S. Thomam in Prima par. questio. 7. art. 4. ad probandum, vniuersaliter impossibile esse, dari multitudinem actu infinitam. Secundum dubium est, quia quamuis secundum suam, mundus inceperit, teneat tamen ipse S. Thomam mundum potuisse esse productum ab æterno: & ideo dubium est, quomodo facta hac suppositione, iuxta eius opinionem respondendum sit.

Ad primum dubium dicitur, quod vtrique Aristoteles probat tantum de infinito, in rebus materialibus, quod non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus: nec videtur, qualiter apud ipsum saluari possit esse animam immortalem, nisi concedendo, secundum ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus. non enim possunt omnes istae propositiones stare simul: In finitum homines processerunt: Anima est immortalis secundum multiplicationem corporum multiplicata: Et non potest dari infinitum in actu. Quare, si duas primas de mente ipsius concedamus, necesse est ut negetur tertia: aut dicendum erit, quod ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionem, quod ipse non vidit: id quod ego tanto Philosopho, & in re adeo famoto, sibi attribere non audeo. Quid vero determinat ad rationem factam ipse est res responsurus, dicit Sanctus Thomas in Tractatu contra Auerroistas, quod a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphisicæ non habemus, quam fecit de Substantiis separatis. De formis, quae sunt separatae, sed sunt in materia, ut ipse 2. Phisicorum ait, in quantum separabiles sunt, considerate, est opus Prima Philosophiae. Quum autem dicitur, quod ratio eius in 3. Phisicorum, probat vniuersaliter, non posse dari multitudinem actu infinitam, negatur, quia ipse pro fundamento supponit, quod omnis multitudo actu existens, est numerus, & quod numerus est multitudo mensurata per vnum. Numerus autem de genere quantitatis, cui conuenit mensurari per vnum, eo quod ratio mensurae conuenitur quantitatis rationem, non inuenitur nisi in rebus materialibus, quum non conuenit nisi ex dispositione continui. ideo illa ratio in rebus distaxat, materialibus concludit: propter quod ibidem Sanctus Thomas Lect. 7. dicit, eam rationem probabilem esse, tanquam procedentem ex his quae communiter dicuntur. Si inquam, fiat de multitudine absolute, quia ille, qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum. Nec est verum, quod ratio qua videtur Sanctus Thomas in Prima par. sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit Sanctus Thomas, quod omnia multitudo sit numerus, ut Aristoteles. sed quod species multitudinis speciebus numerorum proportionantur, & quod omnis numerus est multitudo facta per vnum: quae propositio ab illa propositioe quam maxime distat, quam Aristoteles in sua ratione supponit, scilicet, quod omnis numerus sit multitudo mensurata per vnum. Non enim idem est, numerum mensurari per vnum, & ipsum fieri per vnum. Vbi sciendum est, quod quum omnis species multitudinis, sit aliquid per se vnum vnitate ordinis: ex pluribus autem non possit fieri per se vnum, nisi alterum se habeat ut materia, alterum vero ut forma, ut dicitur 8. Metaphisicæ: sic esse est, ut inter vnitates multitudinem conuenientes, sit aliqua vna quae sit forma quædam speciem numero, & aliae se habeant sicut materia. hoc autem non potest esse nisi dicitur aliqua vnitas vltima, reddens illam multitudinem certæ determinationis, quia forma habet rationem termini: propter quod in-

quit Commentator 3. Phisicor. ubi dicitur ad formam, non proceditur in infinitum: numerum ergo fieri per vnitatem, esse esse ipsius aliquam vnitatem vltimam per modum formæ, quae subtrahitur, ipsa species numeri variatur: sicut a ternario subtrahitur vnitas, non remanet amplius ternarius, sed binarius. sed numerum mensurari per vnitatem, esse ipsum per replicationem vnitatis precise reddi, & certificari. Unde ratio Aristotelis est. Omnis multitudo, scilicet materialis in actu, est aliqua species numeri: sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri. ergo &c. Probatur minor, quia omnis species numeri est multitudo mensurata per vnum: multitudo autem infinita non est mensurata per vnum. ergo &c. Ratio autem Sancti Thomae in Prima parte est. Omnem multitudinem actu existentem, oportet esse in aliqua specie multitudinis: sed quilibet species multitudinis est finita. ergo &c. probatur minor, quia species multitudinis sunt species numerorum proportionatae, sed quilibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per vnum. ergo &c. Ecce, quod ratio Aristotelis procedit ex numero. Ratio autem Sancti Thomae ex proportionatione specierum multitudinis ad species numerorum. Item, Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum. Ratio autem Sancti Thomae procedit ex ipso formalis constitutione. Et sic patet, non esse vnam & eandem rationem vtriusque.

Ad secundum dubium responderetur, quod facta illa suppositione, quod mundus sit æternus, & similiter hominum generatio, cum illa tria impossibilia sint, Mundum & generationem hominum æterna esse, Animam esse immortalē, Et non posse dari infinitum in actu, etiam in abstractis a materia: dicendum est, quod Deus aliquem modum in rebus inuenisset quo omnia alia salua relictis, & non esset infinitum in actu, puta faciendo animas de corporibus in corpora transire, aut faciendo animas desinere per subtractionem sui influxus, licet enim suam naturam essent immortales & incorruptibiles, sicut & intelligentes, aut quocumque alij ordine nobis inconueniens, rebus imponendo. Nam sicut dicitur, potuisse mundum esse ab æterno productum, non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam Dei virtutem hoc potestem efficere: ita non est inconueniens dicere aliquem alium ordinem in rebus creatis quam nunc sit, posse per diuinam potentiam esse, licet nos illum ordinem cognoscere distinet, nequeamus. Nec oportet de isto ordine sollicitum esse, quia non esset. Posset secundo dici, quod in Sancto Thomae, licet mundus quantum ad aliqua possit esse æternus, non tamen quantum ad hominum generationem. Unde de hac difficultate hoc loco, se explicat dicens, quod mundus non est æternus: & Prima par. q. 46. art. 2. ad 8. soluens hanc rationem, in quantum videtur tollere aeternitatem mundi, inquit, quod hæc ratio est particularis, id est, de aliquo tantum particulari concludit, quod non sit æternus: sed hoc non repugnat propositio, in quo querimus vniuersaliter: an aliqua creatura fuerit ab æterno. Posset enim aliquis dicere, quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo. Dicere vero, quod homo sit æternus per infinitum tempus antequam genuisset, ut dicit Scotus in 2. Sent. dist. 1. q. 3. de aino, saluaret quidem hominem ab æterno fuisse, sed non saluaret æternam hominum generationem. Cautio autem hic, ne responsionem illam admittat, dicens, quod omnis illis positio, non sequitur dari infinitum in actu: quia licet non decur prima anima producta, datur tamen vltima, cui potest fieri additio aliarum animarum: infinitum autem repugnat dari primum, aut vltimum. Nam hæc responsio vim argumenti non tollit: licet enim sit deuenire ad vltimam animam productam, non tamen ad primam deueniri poterit: sic sequitur, quod illa multitudo erit quidem vnitas vnitas finita, quum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita, quia incipiendo ab hac vltima ascendendo, nunquam poterit ad primam, & ad terminum perueniri. Ista autem infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc, ut sit multitudo actu infinita, quia multitudinem actu finitam, vocamus

illa, quae est simpliciter terminata, ita quod est in aliqua specie mensurata & certificata per vnum, siue facta, ut possumus dicere, quod hæc sint tot, & non plures. hoc autem non potest multitudini ex vna parte infinita, siue inquam, a parte ante, siue a parte post, conuenire. Non enim posita æternitate temporis a parte ante, & per consequens, posita a parte ante, diebus infinitis, possumus dicere, quod præcellerunt tot dies, & non plures, licet a parte post, dies sint finiti, & datur vltimus dies. similiter posita duratione temporis æternitate a parte post, & consequenter a parte post, infinitus possumus dicere, quod dies futuri sunt tot, & non plures, licet a parte ante sint finiti, & datur primus dies, incipiendo a die hodie. Ita ergo responsio non euadet, quod oportet dari infinitam multitudinem in actu, quia illa, quam dicit vltimam, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

Sed circa prædicta, occurrit dubium. Videtur enim in prædictis responsionibus teneri pro firmo & constanti, infinitam multitudinem in actu dari non posse, etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via Sancti Thomae, nam in Quæstione de Veritate, quæst. 2. art. 10. inquit, quod si esse actu, repugnet infinito in rationem suam, Deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest Deus facere. sed videtur velle. Quod, 1. art. 3. quod esse actu non repugnet infinito. inquit enim ibidem, quod esse aliquid infinitum in actu, non repugnat potest. De absolute, quia non implicat contradictionem. ergo potest Deus facere infinita in actu. Respondet, ex his quae dicuntur Quod, 9. art. 1. quod dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu, contra dictionem implicare. Vno modo, ita quod ratio facti absolute sit causa istius implicationis, quia videlicet, esse infinitum repugnat facto, in quantum est factum, quia est contra rationem creaturæ quod creatorum adaequatur: quare autem, si poneretur infinita in actu. Alio modo, ita quod ratio infiniti sit causa huius implicationis, quia videlicet, hinc quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinitum, implicat contradictionem, & non potest fieri per potentiam diuinam, ut videtur velle Sanctus Thomas Prima par. loco superius allegato, & Quodlibet 9. & 1. Sent. dist. 43. q. 1. art. 1. ad 5. hoc enim quod ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quod sit in aliqua specie multitudinis, & per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, ut est superius declaratum, & sic sequeretur infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem. non enim si creatura ponatur infinita numero, aut quantitate, sequitur quod adaequet creatorem, quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem, hanc esse mentem Sancti Thomae in Quod, 9. quia inquit, quod Deus non potest facere ens actu esse infinitum, sicut non potest facere equum rationalem. In eodem autem loco dicitur, quod esse rationalem non repugnat facto, in quantum est factum, sed repugnat equo, in quantum equus. Ad argumentum ergo dicitur, quod Sanctus Thomas in Quæstione de Veritate vult, quod si implicat contradictionem quomodo cumque, siue inquam, ex ratione facti, siue ex ratione infiniti, non potest a Deo fieri. si autem nullo modo implicat, fieri potest. Modo ad maiorem dicitur, quod ubi allegatur, non intendit, quod nullo modo implicat contradictionem, sed quod non implicat primo modo dicto. scilicet ratione facti absolute, implicat tamen ratione huius facti, quod ponitur infinitum.

Ad Quartam respondet, negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit, quod in illa descriptione accidentis non in re subiecti, intelligitur compositum ex materia & forma, non autem principium compositi subiecti. materia enim primæ aduenit forma, & ab ipsa incorruptibiliter manens, recedit, & tamen sibi non accidentaliter vnitur forma, sed essentialiter, quia secundum vnum esse: similiter & anima secundum vnum esse vnitur corpori: & ideo, licet post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus vnitur. Additur quoque, quod licet materia prima remaneat actu post formam, & similiter anima post

non tamen ista diuersitas procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius animæ: nec est secundum diuersam rationem ipsius animæ, sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. hæc enim anima est commensurata huic corpori, & non illi illa autem alij: & sic de omnibus. huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes, sunt enim anime

Occasione autem tertiae rationis inducitur, aliqui æternitatem mundi ponentes, in diuersas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa, quam dicit vltimam, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

Occasione autem tertiae rationis inducitur, aliqui æternitatem mundi ponentes, in diuersas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa, quam dicit vltimam, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

Sed circa prædicta, occurrit dubium. Videtur enim in prædictis responsionibus teneri pro firmo & constanti, infinitam multitudinem in actu dari non posse, etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via Sancti Thomae, nam in Quæstione de Veritate, quæst. 2. art. 10. inquit, quod si esse actu, repugnet infinito in rationem suam, Deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest Deus facere. sed videtur velle. Quod, 1. art. 3. quod esse actu non repugnet infinito. inquit enim ibidem, quod esse aliquid infinitum in actu, non repugnat potest. De absolute, quia non implicat contradictionem. ergo potest Deus facere infinita in actu. Respondet, ex his quae dicuntur Quod, 9. art. 1. quod dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu, contra dictionem implicare. Vno modo, ita quod ratio facti absolute sit causa istius implicationis, quia videlicet, esse infinitum repugnat facto, in quantum est factum, quia est contra rationem creaturæ quod creatorum adaequatur: quare autem, si poneretur infinita in actu. Alio modo, ita quod ratio infiniti sit causa huius implicationis, quia videlicet, hinc quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinitum, implicat contradictionem, & non potest fieri per potentiam diuinam, ut videtur velle Sanctus Thomas Prima par. loco superius allegato, & Quodlibet 9. & 1. Sent. dist. 43. q. 1. art. 1. ad 5. hoc enim quod ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quod sit in aliqua specie multitudinis, & per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, ut est superius declaratum, & sic sequeretur infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem. non enim si creatura ponatur infinita numero, aut quantitate, sequitur quod adaequet creatorem, quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem, hanc esse mentem Sancti Thomae in Quod, 9. quia inquit, quod Deus non potest facere ens actu esse infinitum, sicut non potest facere equum rationalem. In eodem autem loco dicitur, quod esse rationalem non repugnat facto, in quantum est factum, sed repugnat equo, in quantum equus. Ad argumentum ergo dicitur, quod Sanctus Thomas in Quæstione de Veritate vult, quod si implicat contradictionem quomodo cumque, siue inquam, ex ratione facti, siue ex ratione infiniti, non potest a Deo fieri. si autem nullo modo implicat, fieri potest. Modo ad maiorem dicitur, quod ubi allegatur, non intendit, quod nullo modo implicat contradictionem, sed quod non implicat primo modo dicto. scilicet ratione facti absolute, implicat tamen ratione huius facti, quod ponitur infinitum.

Ad Quartam respondet, negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit, quod in illa descriptione accidentis non in re subiecti, intelligitur compositum ex materia & forma, non autem principium compositi subiecti. materia enim primæ aduenit forma, & ab ipsa incorruptibiliter manens, recedit, & tamen sibi non accidentaliter vnitur forma, sed essentialiter, quia secundum vnum esse: similiter & anima secundum vnum esse vnitur corpori: & ideo, licet post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus vnitur. Additur quoque, quod licet materia prima remaneat actu post formam, & similiter anima post

post corpus hoc tamen est differenter, quia materia remanet secundum actum alterius formae: anima autem remanet in actu eodem.

Alexan. & Auer. ut in cap. 38.

Pla. to de re pu. i. Phed.

Adverte, quod cum vnum esse simpliciter, sit vnius essentiae: si aliqua vnicum esse simpliciter habeant, oportet vt illa vnam essentiam constituant. propter hoc arguit Sanctus Thomas formam vni essentialiter materiam, quia vni tur ei secundum vnum esse forma autem accidentalis non vni subiecto secundum vnum esse, quia aliud est esse, quo subsistit subiectum, & aliud esse accidentis: ideo non vni tur suo subiecto essentialiter, tanquam vnum cu ipso essentia constituens, sed tantum accidentaliter.

Sed in hac responsioe occurrit dubium: Quia si nota subiecti intelligatur in descriptione accidentis, compositum ex materia & forma, vt sic intelligatur descriptio. Accidentis est quod potest adesse & abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma: sequitur quod nullum accidentis sit in anima. anima enim non est composita ex materia & forma, sed est principium compositi ex materia & forma: & sic intellectioes quae adueniunt anima, & recedunt ab ea: & similiter affectiones non erunt accidentia, sed substantiae. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet vt conuertantur adinuicem. si quod organo accidentis adueniat, & recedat a composito ex materia & forma, & e contrario, omne tale sit accidentis. Respondetur, quod accidens vt est vnum de quinque Praedicabilibus, de quo datur dicta descriptio, non accipitur vt diuiditur contra substantiam, tanquam videlicet, continens sub se nouem Genera rerum: sic enim accidens non distinguitur contra proprium, sed accipitur, vt dicitur de Spiritu. Creatu. ar. vi. prout dicitur habitudinem accidentalem praedicari ad subiectum: vnde idem est accidens sic acceptum, quod praedicatur accidentale, quod. s. neque est de essentia rei, neque ex principis specie causatur. Sed tamen aduertendum, quod si accidens accipitur vt est commune absolute ad omne accidentale praedicatum, siue inquam, sit naturale & materiale, siue sit spirituale & intelligibile illa descriptione, nomine subiecti accipitur quodcumque subiectum propositionis, quia omne tale accidentale praedicatum potest & affirmari, & negari a subiecto, respectu cuius dicitur accidentale praedicatum abique hoc, quod ratio subiecti remoueat: & omne praedicatum quod taliter se habet ad subiectum, vt possit affirmari & negari a subiecto, quod est posse adesse & abesse ab ipso, absque detrimento rationis eius, est accidentis, siue accidentale praedicatum. Si autem accidens accipitur pro materiali tantum & naturali accidente, vt distinguitur contra accidentis spirituale & intelligibile: sic in illa descriptione, nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma. Tunc enim omne accidentis est tale, quod potest adesse & abesse, siue secundum esse reale, siue secundum affirmationem & negationem abique sui subiecti compositi ex materia & forma corruptione. potest enim tale accidens aduenire & recedere, aut secundum esse reale, aut secundum apprehensionem intellectus, absque hoc, quod desinat esse actu subiectum, aut in natura, aut in apprehensione. Si enim sic accidens separabile, tunc potest separari abique hoc, quod subiectum in natura desinat esse actu, sicut somnus ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundum esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto abique hoc, quod intelligatur subiectum non esse actu, possunt enim intelligi eorum non esse nigrum, & tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album: & similiter omne quod potest adesse & abesse praeter subiecti compositi corruptionem, est accidentis: non autem si aliquid potest adesse, & abesse successiue a materia prima, aut a forma, quae sunt principia compositi, illud est accidentis. Dicitur ergo, quod Sanctus Thomas accipit hanc accidentis descriptionem vt accidentis, dumtaxat materialis, & naturali conuenit: quomodo videtur Porphyrius de Accidente esse loquutus. Non enim de spiritualibus, & intelligibilibus accidentibus aliquam mentionem facit, sed tantum de materialibus. Vnde conceditur, quod intellectioes & affectiones animae intellectiuae non sunt acci-

dentia, secundum quod accidens per hanc assignatam descriptionem describitur, licet absolute sint accidentia, & praedicata accidentalia spiritualia, & intelligibilia. Potest etiam aliter responderi, videlicet, quod illud dicitur non accipit Sanctus Thomas hoc loco, vt est descriptio Quinti Praedicabilis, quod dicitur praedicatum accidentale, sed prout in argumento, omni forma accidentali attribuitur videtur. Nam non est illa descriptio accidentis, vt distinguitur contra substantiam, & vt dicitur de omni forma accidentali: immo falsum est et, vt inquit Sanctus Thomas, quod omne quod aduenit alicui, & recedit ab ipso abique eius corruptione, aduenit ei accidentaliter. tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est vniuersaliter vera, nisi nomine subie-

fuit Platonicoꝝ opinio, de qua infra agetur. Quidam vero omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse incontinentes, animas separatas actu existere inhaitas. esse enim infinitum actu in his quae non habent adinuicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere, non reputant incontinentes: & est positio Anicennae & Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non inuenitur: quum tamen expresse mundi eternitatem ponat.

Vitima tamen praedictarum

eti intelligatur tantum compositum ex materia & forma. Ex hoc autem non sequitur, quod solum id quod aduenit & recedit a composito, sit accidentis, vt in obiectione accipitur. Stant simul, quod omne adueniens composito ex materia & forma, & recedens ab eo abique eius corruptione, sit accidentis, & tamen sit aliquod aliud accidens, quod adueniat solum forma.

Ad Quintam respondet, negando antecedens: & dicit Primo, quod manent in anima separata intelligere & velle, quae per organa non exercentur operationes autem quae per organa corporea exercentur, non manent. sicut, sed bene in radice, quae est essentia animae.

Dicit Secundo, quod intelligere cum phantasmate, conuenit animae secundum quod est corpus vniuersale: quia sicut corpus est quoddam eius stramentum & subiectum ipsam recipiens, licet non dependeat a corpore secundum essentiam intelligere, est non dependeat a corpore tanquam per organum corporale exercitur, habet tamen obiectum in corpore. sicut phantasma, similiter remanet, sibi non conuenit nisi per virtutem cognitiuam & memoratiuam, per quam praeparantur phantasmata.

Dicit Tertio, quod anima separata, quia habet esse sola abique corpore, non conuenit intelligere per respectu ad aliquod obiectum in corporeis organis existentia quae sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam, per modum substantiarum separatarum a quibus vberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum: cuius signum apparet in vniuersibus, in quibus quantum anima magis ab occupatione circa corpus proprium, & etiam a corporeis sensibus recedat, tanto magis recipit superiorum impressionem, vt patet in dormientibus, qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua, quae modum humanae rationationis excedunt, ex superiorum impressione, & in Syn copizantibus & extasi passis: vnde, quando erit totaliter anima a corpore separata, assimilabitur perfecte substantiis separatis quantum ad modum intelligendi.

Dicit Quarto, quod reminisci proprie cum sit actus per corpus organum exercitur, vt probatur in Libro de Memoria & reminiscencia, non conuenit intelligere in anima separata, si tamen equi uoce sumatur, secundum quod nominat intelligentiam eorum quae quis prius nouit, sic remanet in anima: cum, vt superior est ostensum, species intelligibiles in intellectu indelebiter recipiantur.

Dicit Quinto, quod amare, gaudere, & huiusmodi secundum quod sunt animae passiones, & actus appetitus sensitui, non manent in anima separata, sed bene, cum voluntas sit potentia non vtens organo, remanent, vt nominant simplicem actum voluntatis, qui est abique passione: quo modo dicitur 7. Ethico, quod Deus vna simplici operatione gaudet, & in 10. eiusdem, quod in contemplatione sapientiae est delectatio admirabilis, & in 6. quod amor amicitiae ab amatione quae est passio, distinguitur. Sic igitur patet, quod multae operationes remanent in anima separata: licet non secundum eundem modum quo sunt in anima vnita.

Circa secundum dictum huius responsionis aduertendum, cum de animam habere obiectum in corpore, sicut phantasma, quod corpus est eius stramentum & subiectum, quod si anima sit in corpore, & corpus sit eius stramentum & subiectum, oportet vt

corpus ad aliquid deferuiat animae operationi: alioquin cum esse animae ab ipso non dependeat, frustra esset vnita corpori. vnde cum non deferuiat sibi ad intelligendum per modum organum & instrumenti, necesse est vt deferuiat sibi ex parte obiecti, cum enim indigeat recipere species intelligibiles a sensibilibus, & res sensibiles secum quae sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, & non possint immutare intellectum: si debeant fieri actu intelligibiles, oportet illas in quodam esse, aliquo modo abstracto poni, in quo possint simul esse intellectu agente mouere intellectum possibilem, hoc autem fit, dum per phantasma, & eius organum corporeum sunt phantasmata ipsarum rerum, & sic anima existenti in corpore sui obiectum vnitur & sic propinquum, in anima autem sensu vnice non requiritur vt suum obiectum fiat in actu, quia res extra animam secum quae est actu sensibilibus, & non indiget aliqua abstractione, ad hoc vt moueat sensum, in hoc tamen est eius operatio non sine corpore instrumeto.

Tex. 60. 40. & infra. Tex. 60. 54. & infra.

Abi. tract. 8. Phy. Tex. 60. 1. & 2. Vsq. ad 10.

Tex. 60. 2.

opinionum, principis ab eo positus non repugnat. na in 3. Phy. & in 1. Caeli & Mundi, probatur finitum non esse actu in corpore substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei Professores, qui eternitatem mundi non ponunt.

Non est etiam necessarium, quod si anima manet corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter vnita, vt quarta ratio concluderet. Accidens enim describitur, quod potest adesse, vel abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma. si autem referatur ad principia compositi subiecti, verum non inuenitur. constat enim materiam primam ingentiam, & incorruptibilem esse, vt probat Aristoteles in 1. Phy. s. Vnde recedente forma, manet in sua essentia: nou tamen forma accidit taliter ei vnietur, sed essentia liter vnietur enim ei secundum

Aduertendum etiam cum dicitur, quoniam per cogitatuam, & memoratiuam praeparatur phantasma, quod hoc non sic intelligendum est, quasi illa potentia in seipsis phantasmata formant, cum phantasma, & imaginatio dumtaxat sit, phantasmata in se habere, sed quia ad earum motiorem formationem phantasmata ordinata & taliter disposita, vt sint apta, & conuenientia intellectioni.

Circa ea quae dicuntur in tertio dicto responsionis, de cognitione futurorum a vniuersibus, duo sunt attendenda. Primum est, quod habetur a Sancto Thoma 2. 2. q. 17. ar. 1. Et de Verit. q. 2. ar. 2. quod cum in cognitione duo sint, scilicet receptio, & iudicium de receptis: loquamur quantum ad receptionem, & apprehensionem, abstractio a sensibus, vt accidit in dormientibus, & extasi passis, iuxta ad receptionem impressionum a substantiis separatis, aut a corporibus superioribus, & ad earum perceptionem, quia anima vigilantis & vtentis sensibus, circa sensibilia occupatur: ligatur autem exterioribus sensibus, interioribus vires ad exteriorum sensibilibus tumulibus quietantur, & sic magis percipere possunt interiores impressiones factas in intellectu, vel imaginatione, in hac autem futurorum cognitione dicuntur dormientes percipere aliqua, quae modum humanae rationationis excedunt, aut quia aliqua percipiunt in quantum cognitionem nullis argumentationibus anima posset peruenire, aut quia (vt dicitur in questionibus de Verit. loco praedictato) taliter eleuatur anima, vt conformiter substantis separatis intelligat conclusiones, scilicet simplici intuitu sine deductione vnus ex altero, certissime videtur. Si vero loquamur quantum ad iudicium, plus viget ratio in vigilando, quam in dormiendo: quia perfectio iudicii, sic ex eo quod est de quibus iudicatur, examinatur ad aliquod principium cognitionis: primum autem principium nostrae cognitionis est sensus: & ideo oportet ad sensum quodammodo resolueri omnia, de quibus iudicamus. Vnde & 3. Caeli dicitur, quod complementum artis & naturae est res sensibilibus, & visibilibus. Loquitur ergo hic Sanctus Thomas de cognitione, quantum ad receptionem impressionum a causa superiori, non autem quantum ad perfectionem, & complementum iudicii.

Attendenda sunt autem verba Sancti Thomae hoc loco. Non enim absolute, inquit, dormientes percipere de futuris ex impressione superiorum, sed limitate, subintelligens, quando corporis

A sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumosi raturum impediens: quia videlicet, non percipiuntur futura in somnis, nisi imaginatio sit apta pure & ordinate operari actu: quod non conuenit, quando est inordinatus motus humorum & spirituum. Et ideo obiectio Scoti in 4. Sent. dist. 45. q. 2.

esse vnum: similiter autem animam vnitur corpori secundum esse vnum, vt supra ostensum est: vnde, licet maneat post corpus, substantiialiter tamen ei vnitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formae. anima autem humana manet in actu eodem: & ex hoc contingit, quod anima humana est forma & actus: materia autem prima potentia ens.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separaretur, dicimus esse falsum. manent enim operationes illae quae per organa non exercentur: huiusmodi autem sunt intelligere & velle: quae aptem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animae nutritiuae, & sensitiuae, haec non manent. Sciendum tamen est, quod alio modo intelligit anima separata a corpore, & corpori vnita: sicut & alio modo est. Vnum

fit, dum aliquis propter vehementiam affectionis, aut intentionis ad aliquid, alienatur a sensibus, & maxime quando id ab aliqua superiori causa animam eleuante, prouenit.

Attendendum quoque, circa idem tertium dubium, quod anima totaliter separata dicitur assimilari perfecte substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi, non quia ita perfecte intelligat per species infusas, sicut substantiae separatae, (hoc enim falsum est, vt inferius apparebit) sed quia cum sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas a rebus, & per species a diuino lumine infusas, quorum secundus abso lute, & simpliciter nobilior, ac perfectior est anima separata assimilatae perfecte substantiis separatis quantum ad hoc, quod omnia per species a Deo infusas cognoscat, & abique discursu, sicut & illae: non autem ex impressione ipsarum substantiarum aliqua tantum cognoscat: sicut accidit in dormientibus & extasi passis, qui imperfecte ad modum cognitionis ipsarum accedunt.

Sed circa praedictam solutionem & argumentum, duo occurrunt dubia. Primum est, quia Sanctus Thomas videtur proponere opinionem Aristotelis in 3. de Anima, quae ait, Non reminiscimur autem, interpretari de reminiscencia post mortem, vt sit sensus, quod post mortem non reminiscimur eorum quae sciuimus in vita. Hac autem expositio non videtur esse secundum quosdam ad mentem Aristotelis: Tum, quia si de anima separata intellexerit, dixisset in singulari, Non reminiscitur autem, s. anima, non autem in plurali de nobis hominibus dixisset, Non reminiscimur autem, Tum, quia illa nota causalis, s. quia, dum subditur, quia hoc quidem impossibile, ad nihil ferunt illi expositioni, Tum, quia si de reminiscencia post mortem erat sermo, & de cogitatu dicendum erat, & sine hoc non reminiscitur anima: non autem, Nihil intelligit, quia hoc est falsum, & extra propositum. Tum, quia verba Aristotelis in 1. de Anima, Tex. 66. quae adducuntur a Sancto Thoma 3. de Anima ad inuoluendum, quod quae illic disputauit, hic affirmant, extra propositum sunt, quoniam hic loquitur Aristoteles de nobis, dum dicit, Non reminiscimur autem, ubi autem loquitur de ipsa anima, vt distinguitur contra nos: vnde inquit, quod non sunt illius passiones, sed habentis: quare & hoc corrupto, non memoratur, neque amat. Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam vniuersibus, quod scilicet, nostrum intelligere non est reminisci, vt vult Plato, &c.

Secunda

Cap. 68.

Tex. 60. 90.

specie: ideo auctoritas Philosophi proposito non obstat. Ratio autem istius responsionis est, quia in his quae immediate secundum totam substantiam, & non in aliqua materia producuntur a Deo (quae apud Arist. de necessitate naturae producuntur) non potest secundum Aristotelem assignari ratio inceptiois, neque ex parte rei producuntur, neque ex parte producentis. Nam cum nulla materia supponatur, ex qua ista produci dicatur, non potest esse nouitas productionis ex noua materia dispositione, non potest etiam esse ex aliqua nouitate agentis, cum ipsum sit oino immutabile, ideo oportet, ut sit ab aeterno producta, sed in his quae non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciem complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio nouitatis essendi ex parte materiae: ideo enim nunc haec anima producit, & non prius, quia nunc materia per agentem secundarium est disposita ad hanc formam, & prius disposita non erat, unde potest ipsa esse a parte post incorruptibilis, & tamen esse genita, id est, habere esse post non esse.

Idem P. p. q. 75. art. 3. & ar. 6.

Cap. 57. & 68.

Super Cap. 82.



Vum ostenditur quod anima immortalis est, ad abundantiore doctrinam, ne aliquis de deo animabus brutorum existimaret, ostendit Sanctus Thomas illas immortales non esse. Circa hoc autem duo facit. Primo enim probat propositum. Secundo quasdam remouet objectiones.

Quaeritur ad primum arguit primo sic.

Anima bruti separata a corpore nullam habet operationem: ergo perente corpore perit, patet consequentia, quia omnis substantia aliquam habet operationem, antecedens vero probatur, quia in animabus brutorum non est inuenire operationem superiorem operationibus sensitiuae partis, patet enim, quod non intelligunt, neque ratiocinantur, quia omnia animalia eiusdem speciei quasi a natura mota, & non ex arte operantur similiter operantur, nulla autem operatio sensitiuae partis potest esse sine corpore, ergo &c.

Secundo, Anima bruti remanens corrupto corpore, erit substantia separata, ergo erit intellecta in actu, ergo erit intellectualis, hoc est impossibile, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia omnis forma separata a materia est intellecta in actu. Secunda etiam probatur, quia ut dicitur 3. de anima tex. 15. In se paratis a materia, idem est intelligens & intellectum.

Circa hanc rationem dubitatur dupliciter. Primo, circa probationem primae consequentiae. Si enim omnis forma separata a materia est intellecta in actu, sequitur quod intellectus humanus sit quid intellectum in actu. Nam ipse est a materia separatus, ut pote, non affixus alicui organo corporeo, hoc autem est falsum, quia ut inquit Sanctus Thomas 3. de anima exponendo tex. 17. & in plerisque aliis locis, intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium. Secundo circa probationem secundae consequentiae, dubitatur. assumptum enim non videtur ad propositum esse, scilicet, In se paratis a materia, idem est

Et palam est huiusmodi secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest anima hominis esse mortalem.

Quod anima brutorum animalium non sunt immortales. Cap. 82.



Xhis autem quae dicta sunt, euidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Tam enim ostenditur, quod nulla operatio sensitiuae partis esse sine corpore potest: in animabus autem brutorum non est inuenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitiuae partis non. n. intelligunt, neque ratiocinantur: quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura mota, & non ex arte operantes. Omnis enim hirundo similiter facit nidum, & omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animae brutorum quae possit sine corpore esse. cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse: ergo perente corpore, perit.

Intelligens & intellectum. Nam hanc propositionem ipse Sanctus Thomas in 3. de anima, exponit non de substantiis & formis immaterialibus, sed de his quae actu intelliguntur tanquam a materialibus conditionibus abstracta. Unde in Prima parte quaest. 55. artic. 1. ad 2. inquit, quod idem est dicere, in his quae sunt sine materia, idem est intelligens, & intellectum: ac si diceretur, quod intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu, simile dicitur de Spiritu ar. 8. ad 14. Item exponit, non de identitate numerali identitatis substantiam & entitatis, non enim intellectus hominis est eadem entitas quae est lapis, actu intellectus, sed per convenientiam in una forma quae est similitudo rei intellectae, per quam res est actu intellecta, & intellectus est in actu, in quantum ipsum species rei intellectae in format, ad hoc ut possit actu considerare, per speciem enim lapidis existentem in intellectu, & lapis est actu intellectus, & ipse intellectus est actu intelligens, modo hic sermo est de forma substantiali a corpore separata, & de identitate numerali secundum essentiam & naturam arguitur enim, quod si anima bruti sit actu intellecta, eadem numero, & secundum substantiam erit intelligens, sicut intellectus. Et sic non videtur auctoritas illa, secundum expositionem Sancti Thomae ad propositum esse.

Item, Omnis forma separata a materia, est intellecta in actu. sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in quantum abstrahit eas, ut ex supra dictis patet, sed si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata: ergo erit forma intellecta in actu: sed in separatis a materia, idem est intelligens, & intellectum, ut Aristoteles dicit in 3. de anima. ergo anima bruti si post corpus manet, erit intellectualis: quod est impossibile.

Adhuc, In qualibet re, quae potest pertinere ad aliquam perfectionem, inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis. bonum enim est quod omnia appetunt: ita tamen, quod vni quodque proprium bonum. in brutis autem non inuenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis inuenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur: quod quidem inuenitur, & in plantis, & in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis, in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionis consequens, nam cum anima sensitiua non apprehendat nisi hic, & nunc, impossibile est, quod ap-

Ad euidenciam primi dubii, duo sunt termini declarandi, scilicet intellectum in actu, & pura potentia in genere intelligibilium. Quantum ad primum considerandum, quod cum duplex sit ordo & genus rerum, scilicet genus rerum materialium, & genus rerum intelligibilium, dupliciter potest dici aliquid intellectum in actu. Vno modo, quia est de genere intelligibilium, non autem extra illud genus, ut materialia. Alio modo, quia est de genere, & ordine intelligibilium sicut actus, aut sicut habens actum, non autem sicut potentia. Primo modo, omnis forma non dependens a materia est intellecta in actu alio quo modo, id est, de genere, & ordine intelligibilium, non autem secundo modo: potest enim aliqua forma esse non dependens a materia, & sic esse de ordine intelligibilium, & tamen in illo ordine non erit, tanquam actus, aut existens in actu, sed tanquam potentia aliquo modo, ut inferius declarabitur immediate: licet sit actus in genere entium. Nam itant simul, quod aliquid sit actus in genere entium, & tamen in genere intelligibilium sit potentia, sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum. Nec obstat, quod seipsum erit inquit Sanctus Thomas: Prima par. quaest. 12. artic. 1. quoniam vnumquodque est intelligibile, in quantum est in actu. Hoc non dicitur, quasi omne quod est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus: sed quia omne tale est intelligibile, aut tanquam existens de ordine intelligibilium, aut tanquam potens ad illum ordinem per abstractionem a materia, aut quouis alio modo eleuari, & omne intelligibile habet, quod sit intelligibile, secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur Prima par. quaest. 14. artic. 2. ad 3. Unde Commentator in de sensu & sensato inquit, quod

quod etiam res sensibilibus sit intelligibilis in actu, per intellectum agentem, transferretur de ordine ad ordinem. Quantum ad secundum, sciendum, quod cum ad ordinem intelligibilium aliquid pertinet tanquam obiectum intelligibile, aliquid vero tanquam intellectum, cui scilicet conuenit intelligere, dupliciter potest aliquid dici pura potentia in genere intelligibilium, scilicet, aut per modum obiecti, quia in se non habet aliquem actum unde possit intelligi: aut per modum intellectiui, tanquam scilicet, carens omni actu quo possit intelligere. Vtriusque modo verum est, intellectum possibile esse puram potentiam in genere intelligibilium per modum quidem intellectiui, quia est species intelligibilis se forma quae intellectus intelligit. (Oportet enim intelligibile vni intellectui, si debet fieri in intellectu) & intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem, & congenitum, quamuis secundum se habeat virtutem intelligendi, sed in principio sui esse sit sicut tabula rasa, in qua nihil est descriptum, ut dicitur 3. de anima: sequitur, quod caret omni actu secundum se, quo aliquid patet esse intelligere, & sic sit pura potentia in genere intellectiui. habet enim aliquam formam sibi connaturalem, si esset in actu secundum se, sicut materia prima, est pura potentia in genere entium, quia secundum se caret omni forma, quae est principium actionis. Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundum naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, ut habetur inferius cap. 98. Et Prima par. quaest. 97. artic. 1. Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu, quod secundum se remouit quocumque agente extrinseco & alio obiecto, natum est ad actu intellectum ad sui intellectionem, hoc autem non conuenit intellectui humano, sine anima intellectiua coniuncta, cum vnumquodque cognoscatur secundum quod est in actu, ipse autem secundum se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantum, ut pote, nullam habens conuenientiam speciem per quam constituitur in actu, sed existens in potentia ad omnia intelligibilia. Si autem intelletur rationibus Scoti in Primo Sent. dist. 3. quaest. 7. quia videlicet, intellectus in se est actus quidam, & quod potentia ad operari, non fundatur super potentia pura, Respondetur, quod licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia. nec inconuenit, ut diximus, aliquid esse actum in genere entium, & tamen esse potentiam in genere intelligibilium. Si etiam diceretur, quod licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamen ad intellectum angelicum, cuius est omne quod est actu ens, intelligere, est intelligibilis actu, patet quod hoc nihil est. Quod enim angelus aliquid intelligat, non arguit illud esse actu in genere intelligibilium, secundum quod est in seipso. res enim materiales in seipso, sunt tantum intelligibiles in potentia, & tamen ab angelis intelliguntur, quia in ipso sunt per se similitudines actu intelligibiles. Sic est & de intellectu. secundum enim quod est in seipso, non est actu intelligibilis, licet, eo quod est actus in genere entium, pertinet ad genus intelligibilium, in quantum a materia secundum suum esse non dependet. Et sic patet, quod duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium, scilicet, & quia caret omni

3. To. Aug. lib. de Eccl. dog. ca. 16. & 17.

Cap. 77.

Tex. 61.

forma secundum se de genere intelligibilium, quae est intelligendi principium: & quia caret omni forma de genere intelligibilium qua possit intelligi. Ad dubium itaque, negatur consequentia, quia anima coniuncta corpori non est forma separata a materia, licet sit forma non dependens a materia. quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicitur inferius cap. 98. Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primo enim ad mittendo, quod videlicet Sanctus Thomas deducere, quoniam anima bruti erit intellectiua, respondeatur, quod auctoritas illa Arist. optime facit ad propositum. Vult enim arguere. Si res materialis, propter hoc, quod abstrahitur a conditionibus materialibus, & sit intellecta in actu, est vnum cum intellectu in actu, siue cum intellectu in actu, tanquam conueniens cum ipso in vna forma, quam & intellectus est in actu, & ipsa res materialis est in intellectu, oportet ut illa substantia, quae omnino sunt a materia separata, cum sint secundum naturam suam intellecta in actu, tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundum naturam suam intellectiuae, ut sit vniuersa

Tex. 62. ar.

Plat. colligi sur 3. de le.

torum vero animas cum corporibus interire. Arist. etiam in Secundo de Anima dicit, quod intellectiua pars animae separatur ab aliis, sicut incorruptibile a corruptibili. Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari, brutorum animas esse immortales.

Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, & ipsum est per se subsistens: sed anima sensitiua in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se mouere. natura mouens componitur ex duobus, quorum vnum est mouens, & alterum est motum, unde cum corpus sit motum, relinquatur quod anima sola sit mouens: ergo est per se subsistens: non igitur potest per accidens corrumpi corpore corrupto. Illa enim solum per accidens corrumpuntur, quae per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur

liter verum, quod in abstractis a materia, per idem est aliquid intellectum in actu, & intellectum. Nam, si per formam facram ab intellectu agente res est actu intellecta, per eandem formam intellectus sit in actu. Si autem res per seipsum, id est, ex propria natura sit intellecta in actu, oportet ut etiam secundum propria naturam sit intellecta. Sed posset aliquis dicere, quoniam ex hoc quod per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu, & constituitur intellectus in actu, non sequitur ut forma a materia separata, quae est ex propria natura intellecta in actu, sit intellectiua secundum suam naturam, sed bene quod sicut per seipsum est intellecta in actu, ita per seipsum, non autem per aliam speciem mediam, vniatur intellectui ipsam intelligenti, tanquam per seipsum faciens intellectum in actu. Et sic non videtur haberi ex hoc, id quod videtur velle deducere S. Tho. scilicet, quod omnis forma a materia separata sit intelligens, & per consequens, quod anima bruti separata a materia erit intellectiua. Respondetur: ex doctrina Sancti Thomae, Primo Sen. dist. 35. artic. 1. quod sicut materia est principium particularizationis, ita forma debetur intelligibilis. est enim forma principium cognitionis. unde, si forma sit a materia separata, oportet ut sit in intellectuali natura secundum conditionem ipsius formae, ut videlicet, si est forma non per se subsistens, sed perfectio alicuius subsistentis, sit etiam intelligibilis, ut principium quo aliquid intelligit, non autem ut per se intelligens: sicut & omnis alia forma non subsistens ordinata ad operationem, est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur. si autem est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligens, rei enim subsistenti conuenit operari secundum conditionem suae naturae. Vult ergo a signo arguere S. Tho. sic. Res materialis sit vnum cum intellectu, tanquam existens sibi principium intellectionis, per hoc quod abstrahitur a materia, & sit intellecta in actu, ergo si gnum est, quod intellectiua sit esse principium intelligendi, conuenit rei per abstractionem a materia, ergo omnis forma separata a materia, est principium intelligendi suo modo. forma per se subsistens, tanquam per se producens actum intellectionis, &

per se intelligens, forma vero existens in alio tanquam existens...

Pla. vbi su.

Plat. ro. de legibus.

Pla. i Tim.

igitur, quod sit omnino incorruptibilis. Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem...

ad appetitum ad esse perpetuum, nisi secundum speciem: quod etiam inuenitur in plantis, & rebus inanimatis...

Aduerte, quod non committit S. Tho. aequiuocationem, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animale...

TERTIO. Tota operatio brutorum tendit ad conseruationem esse corporei, sicut in finem, ergo non est eis aliquid esse absque corpore...

Attendendum, quod non inquit S. Tho. oem rem ordinari in delectationem suam, sicut in finem, sed illud esse finem vniuersiuum...

Confirmatur conclusio author. Leuit. 17. vbi dicitur. Anima enim omnis carnis in sanguine. In libro vero de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur. Solum hominem dicimus &c. Item 2. de Anima...

Quo ad secundum, ponuntur quaedam obfessiones contra dictam conclusionem, & soluntur. Arguitur enim eis receptiuum, est compositum ex potentia & organo...

Hec autem que dicta sunt, patet esse falsa, non enim sentire est mouere, sed magis moueri, nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia...

Ad hanc respondendo S. Tho. primo destruit fundamenta Platonis, secundo inferre solutionem principalis rationis...

Aduerte, quod dupliciter dicitur potentia receptiua pati a uo obiecto. formaliter, & effectiue. Dicitur pati formaliter, in quantum sibi obiectum per suam speciem uincitur ut forma...

Aduerte, quod dupliciter dicitur potentia receptiua pati a uo obiecto. formaliter, & effectiue. Dicitur pati formaliter, in quantum sibi obiectum per suam speciem uincitur ut forma...

sensibilis habet esse, non solum in potentia sensitiua, sed etiam in organo corporeo & materiali, proprium enim eis receptiuum, est compositum ex potentia & organo...

Adhuc. Diversi sensus, sunt perceptiui diuersorum sensibilibus, sicut uisus colorum, auditus sonorum: haec autem diuersitas manifeste est dispositione organorum diuersa contingit...

Præterea, Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilibus: non autem intellectus, quia qui intelligit altiora intelligibiliu,

Ad hanc rationem respondetur, secundum mentem Platonis, & dicitur primo, quod ipse accipiebat motum, non ut esset corpus, sed pro qualibet operatione, ut etiam accipit Philosopho...

Ad huius evidentiam sciendum, quod cum potentiam & obiectum oportet proportionari, secundum conditionem potentie oportet esse, & obiecti conditionem...

Ad huius evidentiam sciendum, quod cum potentiam & obiectum oportet proportionari, secundum conditionem potentie oportet esse, & obiecti conditionem...

potentia immaterialis, ideo eius formale obiectum estens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur. Similiter uoluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum uniuersaliter...

Quod autem Plato dixit, animam esse mouentem seipsum, certum esse uidetur ex hoc quod erga corpora apparet. nullum enim corpus uidetur mouere, nisi sit motum...

Tertio, Sensus corrumpitur ab excellentia obiectorum, non autem intellectus, ergo alterius generis est passio sensus a sensibili, & intellectus ab intelligibili...

Ad hanc rationem respondetur, secundum mentem Platonis, & dicitur primo, quod ipse accipiebat motum, non ut esset corpus, sed pro qualibet operatione...

Circa illam propositionem, Operatio est motus, qui non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti attendendum, quod duplicem habere sensum potest...

Ex ro. de legib. colligitur.

1. lib. ca. 13.

¶ Vbi supra.

Cap. 57. & 68.

aus est actus imperfectus, & relinquit mobile in potentia ad ulteriorem actum: vnde talis actus non est completum mobile, sed est via ad complementum: operatio autem est actus perfectus, & complementum operantis, & non relinquit ipsum operans, ut sit in potentia ad ulteriorem actum: nec est via ad aliud, quod sit complementum operantis, & hunc sensum videtur ponere. Comment. 3. de Anima, commen. 28. videtur etiam ponere S. Th. Prima par. q. 18 art. 3. ad 1. & 4. Sentent. dist. 17. q. 1. art. 5. quæst. 3. ad 1. ubi ait. quod motus, qui est actus imperfectus, & existens in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suæ speciei perfectionem, motus autem, qui est actus perfectus, non expectat aliquid futurum ad complementum suæ speciei. Vterque sensus veritate habere potest, verum tamen secundum videtur mihi magis philosophicus esse, & magis ad mentem S. Thom. & Aristot. esse.

Hoc autem patet esse falsum, dupliciter. Primum quidem, quia probatum est, quod omne quod mouetur per se, est corpus. Vnde cum anima non sit corpus: impossibile est ipsam moueri, nisi per accidens. Secundum, quia cum mouens, in quantum huiusmodi sit actus, motum autem, in quantum huiusmodi sit in potentia: nihil autem potest esse secundum idem actu, & potentia: impossibile erit, quod idem secundum idem sit mouens & motus: sed oportet, si aliquid dicitur seipsum mouens, quod una pars eius sit mouens, & alia pars sit mota: & hoc modo dicitur animal mouere seipsum: quia anima est mouens, & corpus est motum. Sed quia Plato, animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus, qui proprie corporum est: non tamen hoc de

Aduerte autem, quod sanctus Thomas non solum particulariter rationem Platoni, ad hoc fundamentum probandum, adductam, quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto, eius apparet solutio. Cum enim motus proprie dicitur soli corpori per se conueniat, satis constat, illam propositionem falsam esse. Omne mouens mouetur per se, de motu proprie sumpto loquendo.

Postremo, ad principalem rationem respondet S. Th. ex dictis, negando quod mouere sit operatio animæ sensitivæ absque organo: cuius falsitatem ostendit, quia anima bruti non mouet, nisi per sensum & appetitum, ostensum est autem, neque sentire, neque appetere, fieri absque organo corporali. Quod si intelletur, quod mouetur per virtutem motiuam, quæ dicitur exequens motum, & non tantum per sensum, & appetitum: respondetur, quod huiusmodi virtus facit membra obedientia imperio appetitus, vnde sunt magis uirtutes perfectiores corpus ad moueri, quam uirtutes mouentes, scilicet ipsæ uirtutes, quæ in diuersis membris corporis existunt.

Circa istam responsionem, cum dicitur, quod solus sensus, & appetitus mouent animal, & quod uirtus exequens motum non est mouens, sed disponit corpus ad moueri: dubitatur, quia mouere est actio transiens in id quod mouetur, sentire autem & appetere sunt actiones immanentes, ergo sentire & appetere non sunt mouere: sed sensus & appetitus nullam habent operationem, præter sentire & appetere: ergo ipsi non conueniunt mouere. Secundum, quia Aristot. 2. de Anima ponit motiuum secundum locum, genus potentiarum animæ distinctum a sensitiuo, & appetitiuo.

Ad huius difficultatis euidenciam considerandum est, quod in doctrina S. Th. apud recte intelligentes, non est dubium, uirtutem motiuam per modum agentis motum, non esse aliquid distinctum a sensu, & appetitu in animalibus, nomine sensus intelligendo cognoscitivam potentiam absolute, & quod uirtus motiua exequens motum, quæ est in membris, non est disposita ad moueri: hoc enim expresse habetur & hic, & Prima par. q. 75 art. 3. ad 3. Sed dubium est, quomodo appetitus moueat, an scilicet solo actu qui est appetere, & imperare motum, an aliquo alio actu elicitiuo motus. Quibusdam enim placet, appetitum habere duplicem actum, unum immanentem qui est appetere: alterum transeuntem qui est mouere, & quod primus actus est ratio secundum. Probant autem hoc primo, quia si motus localis esset tantum imperatiue ab appetitu, non oporteret tantam perfectionem fieri de appetitu, tanquam de principio motiui animalis, cum non solum motus, sed etiam operationes sensus

& intellectus, sint ab appetitu imperate. Secundum, quia actus imperati tantum ab appetitu, aliquando præueniunt appetitum, motus autem localis non præuenit appetitum.

Tertio, quia natura semper facit de possibilibus meliora, melius autem animal conuenit motus localis, si conueniat animaliter, quam si conueniat uitaliter tantum. non potest autem fieri animaliter, nisi ut fiat ab appetitu animalis, cum huiusmodi motus, ut sic, sit propter finem, appetitus autem fit tendere in finem, ergo talis motus ab appetitu necessario elicitur.

Quartum, quia hæc est expressa sententia Aristotelis, & in 3. de Anima, & in libro de Moribus animalium, ubi tenet, potentiam motiuam animalis, cui conuenit mouere, esse appetitum. Alij uero uolunt, appetitum non alio actu mouere, quam ipso actu, qui est appetere & imperare motum, & quod tamen non oportet ponere aliam potentiam motiuam distinctam elicitiuam

Sed iam ostensum est, quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine

motu. Vnde, conuenit hæc opinio cum præcedente in hoc, quod non est alia potentia elicitiuam motus, quam appetitus, sed differat ab illa, in quantum hæc ponit mouere appetitus, nihil aliud esse secundum rem, quam ipsum appetere & imperare motum, largo modo accipiendi imperium, secundum etiam quod conuenit brutis: illa uero ponit mouere esse alium actum appetitus distinctum ab imperio, & actu appetendi. Quamuis autem utraq; opinio sustentari possit: secunda tamen mihi uidetur ad mentem S. Thom. esse. Nam cum diuidat potentiam motiuam in appetitum, & sensum ex una parte, & potentiam exequentem ex alia: appetitum & sensum, ut sunt potentia motiua, hanc solum operationem tribuit, quæ est imperare motum, ex sequenti autem attribuit facere per modum potentia passiuæ membra obedientia imperio appetitus, ut patet, & in hoc Capite, & in Prima par. quæst. 75 art. 3. ad 3. & q. 78 art. 1. ad 4.

Hanc etiam opinionem tenet Capreolus de mente sancti Thomæ in 2. Sentent. dist. 1. quæst. 2. ad argumenta Aureoli, contra primam conclusionem, in responsione ad Primum, ad 12. & ad 15. Pro huius autem declaratione considerandum, quod aliter comparatur motus animalis ad appetitum, & aliter motus elicitus corporis ad mouens corporeum extrinsecum. motus enim ad mouens corporeum extrinsecum comparatur, non solum per modum effectus, sed etiam per modum actionis, quia formaliter mouens dicitur mouere. actio enim mouentis est ipse motus cum habitudine agentis, ut a quo est, sicut ignis denominatur calefaciens formaliter, tanquam actione a motu calefactionis, cum tali habitudine. vnde ipsum calefacere nihil aliud dicit, quam motum illum cum illa habitudine.

Ad appetitum autem motus animalis comparatur, non tanquam actio formaliter denominans ipsum mouentem, sed dumtaxat, tanquam effectus actionis, quia formaliter dicitur mouens. cum enim dicimus, appetitum mouere animal, ipsum mouere appetitus, non est ipse motus cum habitudine appetitus, ut a quo, sed est ipse actus immanens, qui est appetere & imperare motum, cuius ipse motus est effectus, sed uerum est, quod imperare non habet rationem motionis, nisi adiuncto respectu ad motum animalis, tanquam ad effectum in actu. Non dicitur ergo, quod alius actus appetitus sit imperare motum, & alius mouere elicitiuus, sed quod idem actus secundum rem est imperare motum, & elicere motum, distinguuntur tamen ratione, quia elicere motum addit super imperare habitudinem ad motum in actu, tanquam ad effectum. Vnde dicere, appetitum mouere animal, nihil aliud est dicere, quam appetitum imperare motum animalis, actualiter ipsum suo imperio causans. Quod si obijciatur, quoniam actio immanens nullum effectum præter

Tex. ad.

Tex. 69.

De Motu animal. 4.

Tex. 61.

præter actionem relinquit. Respondetur, quod utique actio immanens, in quantum immanens in agente nullum effectum ponit extra agentem, qui sit idem cum ipsa actione, quia hoc repugnantiam includit. Si enim poneret effectum, cum quo materialiter sit idem, in aliquo extrinsecum ab agente, iam tunc esset

corpore: multo autem magis hoc apparet in operatione eius: quod est appetere. nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: vnde & passionem animæ dicuntur.

Ex quo sequitur, quod nec ipsum mouere sit operatio animæ sensitivæ absque organo: nou. n. mouet anima brutalis, nisi per sensum & appetitum. nam uirtus quæ dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus: vnde magis sunt uirtutes perfectiores corpus ad moueri, quam uirtutes mouentes. sic igitur patet, quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore: ex quo de necessitate concludi potest, quod anima brutalis cum corpore intereat.

Ad rationes oppositæ opinionis respondetur. Ad primam quidem, quod non dicimus motum esse tantum ab appetitu imperatiue, quasi ponere oporteat aliam potentiam motiuam, quæ elicit motum, sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu, distinctum ab imperio, qui sit executio motus, sed ipsum imperium est executio, addito respectu ad effectum in actu. operationes autem sensus & intellectus, sunt ab appetitu imperatiue tantum, non autem executiue, ideo oportet fieri per transmutationem de ipso appetitu, ut habet rationem uirtutis motiua: Ad secundam dicitur similiter, quod motus non est in imperio ab appetitu, sed etiam elicitus, licet non alio actu, quam imperio, cuius est effectus.

Ad tertiam dicitur, quod secundum motum assignatum, quod appetitus mouet corpus, animal mouetur animaliter, & non tantum uitaliter.

Ad quartam dicitur, quod ab Aristot. nihil aliud habetur, quam quod appetitus, & ratio, siue sensus (per hoc enim intelligit Philosophus potentiam cognoscitivam) sunt principia mouentia animalis, membra etiam executiue per modum agentis motum, non autem habetur, quod mouere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

Ad rationes autem principalis dubij respondetur. Ad primam quidem dicitur, quod mouere appetitus, non est actio transiens formaliter, sed immanens, est tamen transiens productiue, quia uidelicet, producit motum in corpore animalis: Ad secundam dupliciter potest responderi. Primum, quod per motiuum secundum locum distinctum contra appetitum intendit Aristot. potentiam motiuam exequentem, quæ est potentia passiuam in membris corporalibus existens, & hæc responsio uidetur esse de mente S. Thom. Prima par. q. 78 art. 1. ad 4. Secundum, quod motiuum secundum locum, ponit potentiam distinctam ab appetitu, non quidem realiter, sed formaliter tantum, propter diuersitatem actuum conuenientium appetitu, in quantum appetitus est, & conuenientium illi, ut est principium motiui animalis, qui quidem actus in animalibus diuersis separantur. In quibusdam enim animalibus inuenitur appetitus: quantum ad actum appetitus, in quantum est appetitus, in quibus non inuenitur quantum ad actum, qui est causare motum suo imperio, & per consequens, non est in eis appetitus, ut habet rationem uirtutis motiua, ut patet in animalibus, quæ non mouentur motu progressiuo. Hanc responsionem uidetur tangere Comment. 2. de Anima, commen. 27. ubi ait, quod Aristot. per desiderium, appetitum ad cibum intendit, & ideo separauit ipsum a mouente in loco, & posuit ipsum genus per se, cum ista uirtus inuenitur in animalibus, quæ non mouentur.

Super Cap. 83.

¶ Ostendam determinauit S. Thomas de duratione anime postquam est unita corpori, consequenter determinat de eius duratione, quantum ad sui productionem. Circa hoc autem tria facit. Primum enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, & non habuisse principium suæ durationis. Secundum, ostendit ipsam non fuisse ante corpus. Tertium, argumenta in oppositum, soluit cap. sequentem.

Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab æterno. Cap. 83.

¶ Ed quia eadem res innuitur, & esse incipere, & sine essendi habere, potest alicui uideri, quod ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit: sed fuerit semper: quod quidem uidetur his rationibus posse probari.

Nam id quod numquam esse desinet, habet uirtutem, ut sit semper: quod autem habet uirtutem, nunquam de eo uerum est dicere, non esse: quia quantum se extendit uirtus essendi, tantum res durat in esse; omne autem quod incipit esse, est aliquando uerum dicere, non esse: quod igitur

esse ab æterno, siue sit intellectus agens, ut posuit Alexander: siue intellectus possibilis, ut Auerois uoluit, & uidentur quedam Aristot. uerba sonare, dum dicit, ipsum esse perpetuum. Quidam uero, ut Origenes, posuerunt ipsas ante mundum uisibilem creatas esse, & tamen eas de nouo corporibus alligari, non tamen æternas esse. Prima ratio est, quia quod numquam desinet esse, numquam incepit esse, anima autem humana nunquam desinet esse. Secunda, quia ex incorruptibilitate ueritatis intelligibilis, ostenditur anima esse incorruptibilis, ideo etiam eius æternitate potest animæ æternitas probari. Tertia est, quia uirtutes plures partes principales desinent, & plurimæ ei quotidie adderentur, & sic uniuersum esset imperfectum. Quarta, quia dicitur Gen. 1. q. die septimo completus deus opus suum, quod fecerat, & requieuit ab omni opere, quod parauerat.

Quantum ad secundum: Cuius superioribus ostensum sit, non esse unum intellectum possibilem, aut agentem sensum, ostendit S. Th. animas ante corpora, siue ab æterno, siue a mundi constitutione non extrisse. Et arguit primo sic. Anima est actus corporis: ergo non precedit ipsum duratione, probatur consequentiæ, quia in uno & eodem, actus est posterior potentia duratione. Ad hanc rationem potest dici, quod utique probat corpus præcedere duratione anime unionem ad corpus, non autem præcedere simpliciter. Sed ista responsio non satisfacit argumentis, quia in uno & eodem dicitur actus esse posterior potentia, iam aliquantulum præparata ad actum, eo quod actus sit terminus generationis, terminum autem generationis & motus, oportet esse posteriori duratione, & ipso motu, & potentia quæ præparatur ad actum. Et sic oportet, non solum ipsum posteriori uniri materie, sed etiam posteriori esse. Dicitur adhuc fortassis, quod uera sunt hæc de actu per generationem, aut motum producto, non autem de actu non producto per generationem, sed per creationem, quo modo dicit secatores Origenis, & Platoni, animas productas esse. Sed contra, quia si formæ quæ est per creationem, non est posterior potentia & generatione ad compositum ordinata, tunc generatio hominis non esset naturalis, licet enim homo generaret corpus, tamē nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo est homo, neque inquam, principaliter producendo ipsam, nec disponendo materiam, in qua esse accipiat, quæ iam habet esse, hoc autem est maximum inconueniens. ergo &c.

Secundo. Prius attribuitur uniuersum quod est secundum naturam, quam quod conuenit ei præter naturam, ergo animæ prius conuenit esse unita corpori, quam esse a corpore separata, ergo &c. patet antecedens, quia illud conuenit rei per accidens, hoc uero conuenit per se, consequentia uero probatur, quia uniuersum quod est naturalis propria materie, in aliis, alioquin constitutum ex illis esset præter naturam.

TEXTIO, Anima separata a suo toto, est imperfecta. ergo non conuenit naturali ordini, quod prius fuerit producta a corpore separata. probatur antecedens, quia omnis pars a suo toto separata, est imperfecta: anima autem est pars speciei humanae, ut eius forma. consequentia etiam probatur, quia perfectum est prius imperfecto in rerum naturalium ordine.

Aduerte, quod licet secundum ordinem generationis, imperfectum sit prius perfecto, absolute tamen, perfectum est prius imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. ideo inquit S. Tho. quod in rerum naturalium ordine perfectum est prius imperfecto, quia uidelicet, ordo naturae, absolute est ordo perfectionis, in quo perfectum praecedit imperfectum.

Quarto. Illo dato, queritur, an anima sint unitae corporibus uolenter, an per naturam. Non uolenter, tum, quia talis unio esset praeter naturam: & sic homo, qui ex utroque componitur, esset ens innaturalis: tum, quia in substantiis immaterialibus, nihil inuenitur uolentem, aut contra naturam, cum sint aliorum ordinis, & corpora caelestia, in quibus nihil inuenitur contra naturam. Non etiam secundum, propter duo. Primo, quia tunc uolentiam essentia liquo tempore separata, quod est inconueniens, tum, quia in spiritualibus nihil est uolentem, tum, quia uolentem non potest esse prius eo, quod est secundum naturam, cum sit per accidens. probatur consequentia, quia si naturaliter uniuertur: ergo apperierunt in sui creatione uniri, ergo quod non fuerit a principio unitae, fuit ex aliquo impedimento, quia appetitus naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquod impedimentum. omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est uolentiam inferens. Secundo, quia unio animae ad corpus, non fit propter appetitum animae, sed propter appetitum corporis, quia materiae est appetere formam, cum unumquodque appetat suam perfectionem: non autem econuerso.

Dicetur forte primo, quod anima, & uniri corpori, & esse separata, est naturale pro diuersis temporibus. Sed quod hoc sit impossibile, probatur, cum quia esset accidens animae uniri corpori, & sic homo esset ens per accidens, patet sequela, quia ea, quae naturaliter uariantur circa subiectum, sunt accidentia, sicut iuuentus, & senectus, tum, quia substantiae intellectuales non subduntur caelestibus motibus, cum excedant totum ordinem corporis, omne autem cui accidit alteritas aliqua, secundum diuersitatem temporum, est subiectum caelesti motui. Dicetur fortassis secundo, quod neque per materiam, neque per uolentiam corporibus uniuertur, sed propria uoluntate. Sed contra hoc arguitur, tum, quia hoc non potest esse, nisi deciperentur, cum sit anima alicuius a se separata, quam unita, maxime secundum Platonicos ponentes ipsam a se unione corporis pati obliuionem, & a contemplatione ueritatis retardari. nullus, uellet in peiorum statum uertere, nisi deciperetur, quod utique animae conueniens non potest, cum nullam ipsa sit deceptionis causa, maxime secundum ipsos ponentes eam, scientiam omnium

Cap. 68.

unquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

Adhuc, Veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita quantum est de se, est etiam aeterna: est enim necessaria. omne autem necessarium est aeternum: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. ex incorruptibilitate autem ueritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. pari ergo ratione ex eius aeternitate, potest probari animae aeternitas.

Amplius, Illud non est perfectum, cui plurimae suarum partium principalium desunt. patet autem principales partes uniuersi esse intellectuales substantias: in quarum genere ostensum est supra) esse animas humanas. si igitur quotidie de nouo tot animae humanae esse incipiant, quot homines nascuntur: patet quotidie uniuerso plurimas principium suarum partium addi, & plurimas ei desuisse: sequitur igitur, uniuersum esse imperfectum: quod est impossibile.

Adhuc, Etiam quidam argumentantur ex autoritate sacrae Scripturae. dicitur. n. Gen. i. Quod Deus die septimo, compleuit opus suum quod fecerat,

habere, & non esse in ipsa passiones, quibus in particulari eligibili possit iudicium pererratum, quia generatio hominis esse a calu, cum secundum hanc responsum procedat a uoluntate patris generantis, & a uoluntate animae uniri uolentis, non habentibus inter se ordinem: effectus autem ex concursu duarum uoluntatum ad inuicem non ordinatarum procedens sit effectus casualis, Dicitur forte tertio, quod ex diuina ordinatione anima uniuertur corpori, non autem modis dictis.

Sed nec hoc uideatur conueniens, si animae fuerunt ante corpora creatae: tum, quia non pertinet ad ordinationem diuinae bonitatis res ad inferiorem statum reducere: reduceretur autem per hoc, quia si creauit eas Deus separatas, hic modus essendi esset conuenientior naturis earum, cum fecerit Deus: omnia ualde bona. Gene. i. tum, quia cum detrimento ipsarum deus corpora nobilitaret, non pertinet autem ad ordinem diuinae sapientiae, cum superiori detrimento infima nobilitare. Si dicatur (ut Origenes dixit) quod ordinatione quidem diuinae corporibus sunt unitae, sed in eorum poena, quia ante corpora peccauerunt, & ideo pro quantitate peccati, corporibus nobilitantur, uel minus nobilitantur unitae. Hoc stare non potest, cum, quia esse hominem, non esset bonum, secundum naturam, cum tamen post hominis creationem dicitur Gene. i. Vidit deus cuncta quae fecerat, & erat ualde bona, patet sequela, quia poena bono naturae aduerfatur: & sic si unio animae, & corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae: tum, quia casuale fuisset, quod homo fieret, ex malo enim non prouenit bonum, nisi per accidens, tum, quia post conceptionem Iacob, & Esau (ut patet Gen. 25.) dictum est de ipsis, ut haberetur Roman. 9. quod cum non dum nati essent, aut aliqui boni, uel mali egissent, dictum est, quod maior seruaret minori, ex quo habetur, quod ante unionem ad corpora, animae eorum non peccauerunt. Contra hanc Origenis opinionem, plura etiam in hoc Secundo Libro, capite 44. sunt inducta.

Propter has autem, & similes rationes, Quidam aeternitatem mundi ponentes dixerunt, animam humanam sicut est incorruptibilis, ita etiam, & ab aeterno fuisse. unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales. s. Platonicis, posuerunt eas ab aeterno fuisse, & nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolui, ac uicissitudinē secundum determinata annorum curricula obseruata,

Qui uero posuerunt animas humanas esse immortales, secundum aliquid unum, quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum, ab aeterno fuisse, siue hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander: siue cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Auer. hoc etiam uidetur loquere, & Aristotelis uerba. nam de intellectu loquens, dicit, ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam uero, Catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, uiam mediam

se hominem, non esset bonum, secundum naturam, cum tamen post hominis creationem dicitur Gene. i. Vidit deus cuncta quae fecerat, & erat ualde bona, patet sequela, quia poena bono naturae aduerfatur: & sic si unio animae, & corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae: tum, quia casuale fuisset, quod homo fieret, ex malo enim non prouenit bonum, nisi per accidens, tum, quia post conceptionem Iacob, & Esau (ut patet Gen. 25.) dictum est de ipsis, ut haberetur Roman. 9. quod cum non dum nati essent, aut aliqui boni, uel mali egissent, dictum est, quod maior seruaret minori, ex quo habetur, quod ante unionem ad corpora, animae eorum non peccauerunt. Contra hanc Origenis opinionem, plura etiam in hoc Secundo Libro, capite 44. sunt inducta.

Sed multa, contra quartam rationem immediate adductam, insurgunt dubia.

Circa secundam enim rationem, qua arguitur animam separatam non naturaliter appetere uniri materiam, quia est forma corporis, materiae autem est appetere formam, & non econuerso, dubitatur propter duo. Primo, per propositionem ibidem assumptam, Unumquodque appetit suam perfectionem, sed uniri corpori, est perfectio animae, cum separata a corpore sit a suo toto separata, & imperfecta, ut dicitur in Tertio ratione principali: unita autem corpori sit in suo toto: ergo anima appetit naturaliter uniri corpori, & non tantum corpus appetit uniri animae. Secundo, quia materia est appetere formam, non autem econuerso, ergo materia requiritur propter inclinationem, & naturam formae, non autem forma propter inclinationem materiae. Confirmatur, quia S. Tho. Prima p. q. 89. art. 1. tenet, quod anima uniri corpori propter melius ipsius animae perfectionem, dicitur.

Circa rationes quoque, contra primam responsum dicitur.

1. Lib. Periarch. ca. 7. De Mantic. Aug. Tom. 6. lib. de Hebr. ca. 46.

Cap. 73. & 76.

Cap. 57.

bitatur. Videtur enim concludere, etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem, ponentem ipsam unionem ad corpus praecedere. Arguetur. n. similiter, quod non est naturale animae remanere post corpus, quod tamen est falsum, cum corruptio hominis sit naturalis, & per consequens separatio animae a corpore. Arguetur enim sic. Ea quae naturaliter uariantur circa subiectum, sunt accidentia: si igitur uniri corpori, & remanere separata a corpore, est naturale animae: uniri corpori erit accidens animae: hoc autem est falsum, ergo non est naturale animae remanere post corpus.

Similiter sequetur (ut ibi in secunda ratione arguebatur) Animam subiectam esse caelesti motui, propter illam alternationem uniuersi in principio, & separationis post mortem. Circa secundam rationem, contra secundam responsum, dubitatur, quia sicut ex eo quod uoluntarie anima uniri corpori, sequitur unionem animae & corporis casualem esse, propter concursum uoluntatum non ordinarum adiuuantiem, ita secundum positionem nostram, qua ponimus animam creatam, & dum creatur, simul uniri corpori, idem sequi uidetur. Nam deus uoluntarie animam creat, & uoluntarie uniri corpori: & uoluntas dei cum uoluntate hominis generantis, non uidetur aliquem habere ordinem necessarium, ut scilicet, cum homo uolente generare, de necessitate deus animam creet, infundatque corpori ex uoluntate hominis generato, ergo &c. Ad euidenciam primi dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quod ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas, & perfectas, & quod corpus adueniret eis per accidens, ueluti carceri ipsarum. hoc enim reflat S. Thomas de Potentia, quaest. 3. art. 10. & de Anima, art. 2. ad 14. Secundum est, quod animam perfici in unione ad corpus, dupliciter intelligi potest. Uno modo, quod ipsum corpus secundum se sumptum, sit animae unitae perfectio quaedam. Alio modo, quod ex unione animae ad corpus, anima accipiat quandam perfectionem, quam separata non habet. Et similiter animam naturaliter inclinari ad unionem cum corpore, potest dupliciter intelligi, aut quia inclinatur ad ipsum corpus, secundum se, aut quia inclinatur ad aliquid, quod ex unione ad corpus consequitur. Si primo modo accipitur, sic non est uerum, quod anima perficiatur in unione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam, sicut materia ad formam: materia autem, secundum se, non est perfectio formae, sed e contrario, forma est secundum se perfectio materiae: unde nec ad ipsum corpus propter se ipsum inclinatur, si autem accipitur secundo modo, aliter dicendum est, si ponamus animam secundum se esse naturam completam in specie, & aliter, si ponamus ipsam secundum se non habere complementum speciei, sed esse partem essentialem naturae humanae. Nam si sit natura completa, per unionem ad corpus animam perfectionem essentialem, aut naturalem non recipit, quia omnis perfectio naturalis sibi secundum se ipsam conuenit, & omni natura: specificae omnis eius naturalis perfectio

conuenit secundum se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta, quae sit pars speciei humanae, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex unione ad corpus perfectionem, quia ex eo quod uniuertur corpori, accipit complementum suae speciei, dum est actualiter pars naturae humanae, quod sibi a corpore separata non conuenit. Unde falsum est quod inquit Scotus in Quarto, dist. 11. ca. 45. quaest. 2. animam uniri corpori, non propter bonum proprium, aut materiam, sed tantum propter bonum compositum. Forma enim subsistens non dependens a materia, non conuenienter poneretur uniri materiae, nisi ex tali unione aliquid bonum proprium consequeretur.

Ad dubium ergo dicitur, quod ratio sancti Thomae, est ad hominem, supponit enim secundum positionem aduersariorum animam esse quid completum in specie, & secundum ueritatem ipsam esse corpus cui uniuertur, ut superius

Adhuc, Uniuersae formae naturae est propriae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma, & materia, esset aliquid praeter naturam. prius autem attribuitur uniuersae, quod conuenit ei secundum naturam, quam quod conuenit ei praeter naturam. quod enim conuenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens: quod autem conuenit ei secundum naturam, inest ei per se. quod autem per accidens est, semper posterius est eo, quod est per se. animae igitur prius conuenit esse unitam corpori, quam esse a corpore separata. non est igitur creata ante corpus cui uniuertur.

Amplius, Omnis pars a suo toto separata est imperfecta: anima autem cum sit forma, ut probatum est, est pars speciei humanae: igitur existens per se absque corpore, est imperfecta: perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. non igitur competit naturae ordini, quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam corpori unita:

Arguitur enim sic. Si anima naturaliter appetit uniri corpori, hoc non potest esse, quia ex unione ad corpus aliquam perfectionem naturalem accipiat, quam naturaliter appetat, quia secundum se, anima est natura completa in specie, secundum se, erit ergo, quia appetit ipsum corpus, secundum se, tanquam uidelicet ipsum sit eius perfectio, sed hoc esse non potest, quia forma non appetit materiam secundum se, sed magis econuersa, materia appetit formam, cum forma sit perfectio materiae, non autem materia forma: ergo unio ista non fiet per naturalem animae appetitum, sed per appetitum corporis appetentis animam, tanquam suam perfectionem.

Unde prima obiectio adducta, procedit secundum ueram positionem, qua tenemus animam esse in se incompletam, & uerum concludit, secundum autem illorum positionem, contra quos arguit sanctus Thomas, non concludit, quia non potest saluari secundum illos, quod uniri corpori sit animae perfectio, ut patuit.

Ad secundum similiter dicitur, quod si ponatur forma non esse completa in specie secundum se, ut nos secundum ueritatem ponimus, materia erit propter formam, & propter inclinationem formae. ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam, & sic inclinatur ad unionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed ut sic suae speciei complementum accipiat. Et sic ratio uerum concludit. Sed si ponatur forma esse completa in specie, ut illi posuerunt, non est uerum, quod materia sit propter formam, sed e contrario, forma est propter materiam, quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit, & forma uniuertur materiae ad ipsam perficiendam, & nobilitandam, & sic sequitur, quod non uniuertur forma materiae propter naturalem appetitum ipsius formae, ut dicebat responsio. Ad confirmationem similiter dicitur, quod illud dicit sanctus Thomas, secundum ueram de anima positionem, Th. contra Gent. CC 3 mem,

Cap. 47.

nem, quia ponimus animam secundum se esse imperfectam, & per unionem ad corpus accipere complementum suae perfectionis: non autem dicit illud secundum opinionem ponentium animam separaram esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est, non posse animam uniri corpori ex ipsius animae naturali inclinatione, ut est ostensum. Dicitur ergo ad principale dubium, quod non inquit S. Thom. animam naturaliter non appetere unionem ad corpus, quia sit forma corporis, tanquam uerum sit ipsam non appetere unionem, immo (ut est adductum) ipse oppositum tenet, sed arguit, quod illud non potest esse, si ponatur esse talis forma, quae secundum se sit completa in specie, ut illi uolebant, contra quos argumentatur.

Ad euidenciam secundi dubij duo sunt notanda. Primum est, quod anima, & est forma dās esse materiae, in quo conuenit cum omni forma: & est forma rei corruptibilis, sicut licet hominis, in quo cum alijs formis rerum corruptibilium conuenit: & est forma immaterialis, & incorruptibilis, in quo substantiis separatis assumitur. Ideo tripliciter possumus dicere aliquid esse naturale animae, aut uidelicet, in quantum est forma dās esse materiae, aut in quantum est forma rei corruptibilis, aut in quantum est forma immaterialis, & incorruptibilis.

Secundum est, quod in separatione animae intellectiuae a corpore, duo sunt, scilicet ipsa separatio a corpore, & permanentia ipsius animae post talem separationem: ideo de utroque horum, quo modo sit animae naturale, aut immateriale, uidendum est. Si ergo consideretur anima, in quantum secundum essentiam suam est forma absoluta, sit uniri corpori in principio sui esse, est sibi naturale, sicut & omni alii formae naturae est enim omni formae accipere esse in suo susceptiuo. propter quod inquit Philosophus in 12. Metaphysicae, quod formae non sunt ante materias, separari autem a corpore, est sibi contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem formae separari a materia, cum ex tali separatione sequatur corruptio, quae est contra naturalem inclinationem formae. Cum enim forma sit principium essendi, corruptio quae est uia ad non esse, opponitur ei, ut inquit sanctus Thomas de Malo, quae est 5. artic. 5. Vnde & Philosophus. 2. de Caelo, inquit, quod corruptio, senium, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatae per formam. Remanere uero post separationem a corpore, & post corruptionem corporis, accidit sibi in quantum est forma, unde nec est sibi naturale, nec contra naturam, sed accidentale, sicut esse risibile accidit animali. Si autem consideretur, ut est forma rei: & naturae corruptibilis, sic etiam uniri corpori in principio sui esse, est sibi naturale, quia corruptibilitas naturae materialis non tollit naturalem inclinationem suae formae, in quantum est forma naturae: autem inclinationem formae, ut diximus, est ad unionem cum suo susceptiuo, & cum suo toto in principio sui esse, cum illi sua perfectio consistat. Separari autem a corpore, est sibi contra naturam, quia quantumcumque

Tex. c6. 16.

Tex. c6. 37.

homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen, non conuenit sibi ratione formae, sicut nec aliis rebus, sed tantum ratione materiae, quae ex contrariis est composita. Nam cum forma qualibet, rei etiam corruptibilis, inclinatur naturaliter ad unionem cum tali materia, ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum sibi est separatio a materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formae considerata, sicut quia graui, esse in loco deorsum, est secundum naturalem inclinationem, ideo remoueri a loco deorsum, est sibi contra naturam & uiolentum: quia tamen est forma naturae corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agens uiolenter separari, quod non conuenit formae rei incorruptibilis, illa enim non solum naturaliter unitur materiae, sed repugnat etiam sibi per aliquod agens creatum, per uiolentiam separari. Sed manere & perseverare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separationem interire, nec est sibi ut sic naturale, neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione. non est enim ex inclinatione, aut contra inclinationem formae rei corruptibilis, ut sic, perseverare in suo esse, post separationem sui a materia. Si tertio modo consideretur, in quantum scilicet, est forma immaterialis & incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui uniri corpori, & separari a corpore, est sibi contra naturam, quia immaterialitas, & incorruptibilitas non tollit id quod est naturale, aut repugnans formae, in quantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma: & ideo cum anima sit essentialiter forma incorruptibilis, & immaterialis, incorruptibilitas non tollit: ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formae absolute, sicut homini, in quantum animal rationale, conuenit omne, quod est essentialiter animali absolute, & repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet, quia enim esse sensibile est essentialiter animali, esse uero insensibile repugnat animali: ideo & animali rationali conuenit sensibile, insensibile uero repugnat.

ueniens: tum, quia in illis substantiis non potest esse aliquid uiolentum, ut supra ostensum est: tum, quia uiolentum, & quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo, quod est secundum naturam: neque totam speciem consequens. Præterea, Cum unum quodque naturaliter appetat suam perfectionem: materiae est appetere formam, & non e conuerso: anima autem comparatur ad corpus, sicut forma ad materiam, ut supra ostensum est. non igitur unio animae ad corpus sit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur, quod utrumque est a se naturale. sicut unio corpori, & esse a corpore separatum, pro diuersis rationibus, hoc uidetur esse impossibile: quia ea quae naturaliter uniuersum circa subiectum sunt accidentia: sicut iuuentus, & senectus. si igitur uniri corpori, & separari a corpore, naturaliter circa animam uariet, erit accidens animae corpori uniri: & sic ex hac unione homo constituitur, non erit ens per se, sed per accidens.

2. Præterea, Omne illud, cui accidit alteritas aliqua, secundum diuersitatem temporum, est subiectum caelesti motui:

realis & incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui uniri corpori, & separari a corpore, est sibi contra naturam, quia immaterialitas, & incorruptibilitas non tollit id quod est naturale, aut repugnans formae, in quantum est forma, ab eo quod essentialiter est forma: & ideo cum anima sit essentialiter forma incorruptibilis, & immaterialis, incorruptibilitas non tollit: ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formae absolute, sicut homini, in quantum animal rationale, conuenit omne, quod est essentialiter animali absolute, & repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet, quia enim esse sensibile est essentialiter animali, esse uero insensibile repugnat animali: ideo & animali rationali conuenit sensibile, insensibile uero repugnat.

Cum ergo formae, ut est forma, naturale sit uniri materiae, & contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari, & animae, in quantum est forma immaterialis, & incorruptibilis, naturale erit uniri corpori, contra naturam uero, ab ipso separari. Perseuerare autem in suo esse post corporis corruptionem, est sibi naturale: sicut enim, quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formae, ut forma est, sibi naturaliter conuenit, ita quia est essentialiter incorruptibilis, sibi conuenit naturaliter, quod est incorruptibili substantiae naturale, hoc autem naturale est incorruptibili, in quantum est incorruptibile, ut non corrumpatur ad corruptionem eius, in quo est: sed post eius corruptionem maneat in suo esse. ideo anima in quantum incorruptibilis est, naturaliter conuenit perseverare in suo esse, dum separatur a corpore, sicut forma dependenti a materia naturale est in ipsa separatione deficere, in quantum est forma a materia secundum esse dependens, licet separari a materia

Cap. 57. & 67.

Plato in Menone, & Timaeo.

ria sibi repugnet, in quantum est forma. Sed licet sit naturale animae, supposito quod a corpore separaretur, remanere a corpore separata: absolute tamen loquendo habere esse separati a corpore, est contra naturam animae, quia esse unitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formae naturae, tanquam eius naturalem esse

quem sequitur totus temporis cursus. substantiae autem intellectuales & incorporeae (inter quas sunt animae separatae) excedunt totum ordinem corporis: unde non possunt esse subiecta caelestibus motibus. impossibile est igitur, quod secundum diuersa tempora naturaliter uniantur quandoque, & separantur quandoque: uel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur, quod neque per uiolentiam, neque per naturam corporibus uniantur, sed spontanea uoluntate: Hoc esse non potest. Nullus enim uult in statum peiorem uenire, nisi deceptus: anima autem separata est altioris status, quam corpori unita: & praecipue secundum Platonicos, qui dicunt, quod ex unione corporis patitur obliuio eorum, quae prius sciuit, & retardatur a contemplatione purae ueritatis: non igitur uolens corpori uniri, nisi decepta. deceptionis autem nulla in eo causa potest existere: cum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici, quod iudicium ex uniuersali causa procedens in particulari eligibili subuertatur, propter passionibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione: unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur, quod anima si fuisset ante corpus, non unire-

Sed circa hanc determinationem occurrit dubium. Nam S. Tho. superius, ubi probat, quod animae non sunt unites corporibus per uiolentiam, assumit hanc propositionem, quod in substantiis intellectibus nihil inuenitur uiolentum, neque contra naturam, cum ergo anima intellectiua sit immaterialis, sequitur, quod esse extra corpus, non sit sibi contra naturam.

Præterea, Omnis effectus procedens ex concursu duarum uoluntatum adiuuicem non ordinatur, est effectus casualis: sicut patet, cum aliquis intendens emere, obuiat in foro creditori illuc non ex condictione uoluntas autem patris generantis, ex qua depedit generatio corporis, non habet ordinem cum uoluntate animae separatae uniri uolentis. cum igitur absque utraque uoluntate unio corporis, & animae fieri non possit, sequitur, quod sit casualis: & ita generatio hominis non est a natura, sed a casu: quod patet esse falsum, cum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur, quod nec ex natura, nec ex propria uoluntate anima corpori unitur, sed ex diuina ordinatione: Hoc etiam non uidetur conueniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. unum quodque enim deus instituit, secundum conuenientem modum suae naturae. unde & Genesis. 1. de singulis creatis, dicitur. Videns deus, quod esset bonum. & simul de omnibus. Videns cum qua fecerat, & erant ualde bona. Si igitur animas creauit a corporibus separatas, oportet dicere, quod hic modus essendi sit conuenientior naturae earum. non est autem ad ordinationem diuine bonitatis pertinens, res ad

Respondetur ad argumentum principale, quod loquitur sanctus Thomas de substantiis immaterialibus, quae sunt completae in specie, quo modo dicebant Platonici animas esse substantias immateriales. in talibus enim nihil est contra naturam, anima autem non est quid completum in specie, sed est pars speciei humanae: neque est simpliciter superioris ordinis, quam corpora caelestia, cui sit pars natura materialis & corruptibilis, & ideo in ipsa potest inueniri aliquid contra naturam.

Ad primam confirmationem dicitur, quod sanctus Thomas, praeter naturam accipit, quandoque ut idem est, quod contra naturam, quod patet ex tribus.

Primo, quia hic in quarta ratione facit hanc consequentiam. Omne uiolentum est contra naturam. Si igitur unio animae ad corpus est uiolenta, ipsa est praeter naturam, patet. non quod pro eodem accipit contra naturam, quod posuit in antecedente, & praeter naturam, quod posuit in consequente.

Secundo, quia cum hic in Secunda ratione principali uelit, esse separatam conuenire animae praeter naturam, inferius in Quarto Libro, cap. 79. in prima ratione naturali ait, quod contra naturam animae est sine corpore esse. Idem habetur Prima par. quae est 118. artic. 3.

Tertio, quia in Prima parte, ubi allegatur, eodem modo uult conuenire animae separatam esse a corpore, quo leui praeter naturam conuenit esse extra proprium locum. constat autem, quod sic est praeter naturam leui esse extra proprium locum, quod est contra naturam eius, hoc est contra eius naturalem inclinationem, ergo &c.

Ad secundam confirmationem eodem modo dicitur, scilicet, quod praeter naturam accipit, ut idem est quod contra naturam. Cum autem dicitur, quod constat intelligere absque phantasmate non conuenire animae contra naturam. Respondetur, quod contra Gent. CC 4 accipiendum

accipiendo contra naturam, vt idem est, quod contra naturalem inclinationem...

inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promouere: non igitur ex diuina ordinatione factum fuisset...

Præterea, Non pertinet ad ordinem diuinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento, ea quæ sunt infima nobilitare: infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia & corruptibilia...

Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit, quod ordinatione diuina animæ corporibus sunt unitæ...

Sed hæc positio stare non potest. Pœna enim bono naturæ aduersatur, & ex hoc dicitur mala...

Ad rationem contra secundam rationem aduersus eandem repositionem dicitur, quod substantia immaterialis completa in specie, ut dicebant illi animam esse substantiam immaterialem...

Ad tertium dubium dicitur, quod illud inconueniens non sequitur secundum positionem nostram, quia uoluntas diuina habet cum uoluntate hominis generantis ordinem...

Aduerte autem in responsionibus ad hoc quartum argumen-

tum, quod contra quasdam arguendo, dicit illas stare non posse, quia illas simpliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam non conuenientem uideri ait...

Quinto principaliter arguitur. Aut anima indiget sensibus, aut non. Si indiget, ut manifeste uideatur, tum, quia qui caret uno sensu, non habet scientiam...

Præterea, Ex malo non prouenit bonum, nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animæ separata hoc constitutum est, quod anima corpori unitur...

Ahuc autem, Et hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ manifeste. dicitur enim Roman. 9. de Iacob, & Esau, quod cum nondum nati essent, aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est...

Itē, Necesse est dicere, quod anima humana, aut indiget sensibus, aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur...

omnium istorum probatur. Et primo incongruentia ultimi consequentis, quia cum natura nulli rei aliquid adiungat...

Secundo, Intellectus habet unum naturale obiectum perse & naturaliter cogniti, quod est ens: ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa...

Quod ad secundam uero partem, quia interrogatus, scilicet absolute aliquis scientiarum ignarus de ijs quæ ad scientias pertinent, non respondebit, nisi de uniuersalibus principijs...

Aduerte,

Aduerte, Fundamentum huius rationis esse, quod si is qui interrogatur (vt uolebat Plato) non acquirit scientiam ex primis principijs...

quæ cognoscuntur per sensum illum: sicut cæcus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea, si non sunt necessarij humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inueniuntur in homine...

PRIMO, Non est eadem scientia, id est cognitio de conclusionibus apud omnes, sed solum de primis principijs, ergo cognitio conclusionum non est naturalis nobis...

Aduertendum, quod non pro eodem accipit S. Th. obiectum naturale intellectus, & obiectum proportionatum & connaturale ipsius, quia (vt ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus...

Aduerte, quod non pro eodem accipit S. Th. obiectum naturale intellectus, & obiectum proportionatum & connaturale ipsius, quia (vt ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus...

Aduertendum secundo, quod potentia habes aliquid pro obiecto adæquato, in illud obiectum dumtaxat naturaliter fertur...

Platonis sententiã, causam scientiæ esse: unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere, quod dum corpori unitur, cum inueniatur ignorans, obliuionem præhabita scientiæ patitur...

Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur, quod unio corporis & animæ, præstat intelligentiã a se impedimentum.

Nulli autem rei natura adiungit aliquid, per quod sua operatio impediatur: sed magis ea, per quæ fiat conuenientior non igitur erit unio corporis & animæ naturalis...

Præterea, Vltimus finis rei cuiuslibet est id, ad quod res peruenire nititur per suas operationes. sed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas, homo peruenire nititur in ve-

ea quæ hic dicuntur de principijs, scilicet quod eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus, in quibus dictum est, eorum cognitionem esse naturalem...

Sexto, Principaliter arguitur, Si omnes animæ præterterunt corporibus, necesse est vt eadem anima vicissitudine temporum diuersis corporibus uniat, alioquin oporteret ponere infinitas animas in actu, tam secundum ponentes æternitatem mundi, quam secundum ponentes generationem non æternam...

Plato. in Timæo.

Plat. in Menone.

tur non esse forma corporis, non potest negari quin sit motor. virtutem autem motoris oportet suo mobili esse proportionatam, & sic oportet secundum diuersitatem mobilium corporum ab anima, esse diuersitatem animarum. Tum quia redire naturaliter idem numero per generationem, siue ponatur secundum Platonem, hominem esse animam corpore indutam, siue ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem. illa enim sunt vni numero, quorum forma est vna, cum vnitas rei sequatur formam, sicut & esse, hoc autem est impossibile, quia in ijs, quae generantur & corrumpuntur, non manet eadem substantia, sicut manet in ijs, quae secundum locum mouentur.

Aduertendum circa hoc vltimum dictum, quod S. Thome vult assignare rationem, quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius, quod in motu locali inuenitur. quia enim dum aliquod mobile moueri cessat, manet substantia mobilis, potest vni mouens idem mobile multoties mouere in generatione autem & corruptione non manet eadem substantia, vt eadem substantia prius corrumpatur, postmodum generetur, sicut vnum mobile, nunc vno motu mouetur, nunc alio, sed per corruptionem definit esse rei substantia: ideo idem numero, quod prius corruptum est, non potest noua generatione produci. non potest ergo idem, quod per corruptionem desijt esse, iterum per generationem produci, tamquam idem secundum substantiam sub vtraque mutatione maneat.

Sed circa hanc rationem multipliciter dubitatur. Primo, circa id quod dicitur, quoniam oportet infinitas animas esse, si non ponatur animarum transmigratione, etiam non posita generatione aeterna a parte ante, sed tantum a parte post. Hoc enim non videtur verum, nam posita mundi aeternitate a parte ante, praecesserunt infinitae generationes & infiniti homines: ideo necesse est praecessisse infinitas animas, & sic oportet dari infinitas animas in actu. sed posita generatione aeterna a parte post, finita autem a parte ante, non sequitur hoc, quia omnes generationes a prima vsque ad hanc quae vltimo producta est (oportet enim semper esse aliquam generationem vltimam) sunt finitae, & per consequens, nunquam sunt animae actus infinitae, licet possit numerus earum in infinitum augeri, sicut incipiens numerare ab vnitate, licet in infinitum procedere possit numerando, nunquam tamen totus numerus ab ipso acceptus, erit infinitus. Secundo dubitatur, circa rationem qua ex proportione motoris ad mobile, probatur non posse vnam animam pluribus corporibus vniri, dicerent enim Platonici, quod non inconuenit vnum motorem diuersis mobilibus successiue vniri, sicut vnus homo diuersa potest successiue mouere. Tertio, circa vltimam rationem ad idem, dubitatur, cum dicitur, quod illa sunt vnum numero, quorum est forma vna numero. Hoc enim non videtur sufficere, quia ad vnitatem numeralem naturae ma-

terialis non sufficit vnitas forma, sed requiritur etiam vnitas materiae, cum ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiritur. Confirmatur etiam, quia S. Thome, quod vnde primo quaestione 2. art. 2. & 4. Sententia distict. 44. quaest. 1. art. 1. quaest. 1. tenet, quod ad vnitatem numeralem compositam requiritur vnitas materiae & formae: idem videtur velle superius in hac ratione, vbi dixit differentiam secundum numerum esse secundum principia materialia, ergo &c.

Ad primum dubium dicitur, quod ponendo animas successiue creati, vt nos ponimus, posita generatione infinita tantum a parte post, nunc qua sequitur esse animas actus infinitas, vt arguebatur, sed postquam quod omnes animae simul fuerit creatae, vt voluit Origenes, contra quem arguit S. Thome, necesse est dicere ipsas esse actus infinitas, quia oportet vt simul sint actus tot animae ante corpora producta, quos sunt generationes possibiles produci. naturaliter autem producibiles sunt infinitae generationes successiue, posita generatione infinita a parte post: ideo necesse est vt praexistat animae actus infinitae, & sic procedit ratio S. Thome. Ad secundum dicitur, quod loquitur S. Thome de motore respectu sui mobiliis proprii & adaequati. sic enim animam Sortis dicimus mouere corpus Sortis, tantum mobile proprium & adaequatum, quia non potest, dum corpus Sortis est induta (vt more Platonico loquamur) aliud corpus immediate mouere, sed est ad illud mouendum determinata. Loquendo ergo de mobili hoc modo, necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam, vt scilicet aliud mobile immediate mouere non possit. Nam si aliud corpus posset immediate mouere, iam corpus quod mouet, non esset mobile suum proprium adaequatum: propter quod dicunt Philosophi, quod vna intelligentia applicata vni orbi ad mouendum, non potest alium orbem mouere. Quod autem dicitur, quoniam nos diuersa possumus successiue mouere, non est ad propositum, quia nullum illorum mobilium est nobis proprium, & adaequatum mobile. Ad tertium dupliciter responderi potest. Primo, quod licet ad vnitatem numeralem in rebus materialibus requiratur vnitas materiae, tamen forma vnitas, est principalis quod requiritur, quia forma est illa quae dat esse, propter hoc ergo dixit S. Thome, illa esse vnum numero, quorum forma est vna numero: quia licet ex sola vnitate formae non dicatur aliquid simpliciter, & omnibus modis vnum numero, quomodo loquitur S. Thome, in locis allegatis, dicitur tamen idem numero secundum quid, & quantum ad id quod est principale in tali vnitate: & sic sequitur, si eadem anima diuersis corporibus vnatur, quod redibit idem numero quantum ad principalem causam talis vnitatis: quod est impossibile in ijs, quae generantur & corrumpuntur. sicut enim per generationem non potest redire idem Sortes omnino, ita non potest redire quantum ad eandem numero formam.

Secundo

Secundo responderetur, quod per illam propositionem non excluditur materia ab vnitate numeralem nisi ex ordine ad materiam. sic enim si per generationem redire eadem numero forma, vt voluit Platonici: oportet, quod ad eandem materiam retineat ordinem sicut ad principium suae indiuiduationis, & sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur, quod non rediret idem numero, quia ponitur, forma ad eandem materiam non retinere ordinem, sed successiue diuersas materias informare. vnde ex hac positione sequuntur contradictiones, scilicet, & quod rediret idem numero simpliciter, quod est impossibile: & quod non rediret idem numero simpliciter, & ideo ipsa est omnino impossibilis.

5 Præterea, Id quod per sensum in nobis acquiritur, non in fuit animae ante corpus: sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur. nisi enim aliquid totum sensu percepissemus, non possemus in telligere, quod totum esset maioris parte: sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus: ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus: multo igitur minus aliorum. non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit ante quam vniretur corpori.

6 Item, Si omnes animae praexistenter corporibus, quibus vniantur, consequens videtur, quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diuersis corporibus vnatur: quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari & corrumpi, secundum totum temporis decursum. aut ergo oportebit dicere, animas praexistisse actus in finitas, si singulae animae singulis corporibus vniantur: aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eadem vniantur nunc his, nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi, si ponatur animae praexistisse corporibus: & cum hac generatio non sit aeterna, & si enim ponatur humana generatio, non semper fuisse, tamen nulli dubium est, quin secundum naturam in infinitum possit durare. sic enim est vnusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, vt sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. hoc autem est etiam impossibile, si animabus existentibus finitis, vna pluribus corporibus vniri non possit: vnde & plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum

Gregorius Nazianzen. in oratione Natalis dñi.

bus: ergo oppositum non est conforme sententiae fidei Catholicae, vt hic dicitur, tamquam videlicet, oporteat secundum fidem ita tenere. Responderet, & dicitur primo, quod vtrique (vt hic dicitur) & animas, & alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententia fidei Catholicae conformis, & est per Ecclesiam determinatum, vt patet in cap. Firmiter credimus: extra de Sum. Trin. & sic catholice. Nec hac determinatione Ecclesiae ignorauit S. Thome, cuius illam decretalem ipse fit interpretatus, si eius opuscula quae circumferuntur vera sunt. Dicitur secundo ex doctrina S. Thome: Prima parte quaest. 3. art. 4. Et 2.

Senten. distict. 12. quaest. 1. artic. 2. quod dupliciter aliquid per tiner ad fidem. Vno modo directe & per se, sicut ea, quae nobis sunt principaliter diuinitas tradita, vt Credenda, vt Deum esse trinum & vnum, & Filium dei esse incarnatum. Alio modo indirecte, & quasi per accidens, vt ea quae in illis implicite continentur, quae ex illis deduci possunt, sicut ea, quae historialiter in sacra Scriptura continentur, quam per fidem tenemus spiritu sancto dicente promulgatam esse. Similiter erroneum in fide dupliciter dici potest, scilicet directe, & per se, vt contraria principalibus articulis fidei, & indirecte sicut id ex quo sequitur aliquid contrarium fidei: sicut ex hoc quod ponitur Saule non fuisse filium Helcanae, sequitur diuinam scripturam esse falsam. Primo modo erroneum non potest aliquid tenere, tamquam verum absque vitio haeresis, si adit pertinacia: sed tenere pro vero, quod est secundo modo erroneum, potest esse absque vitio haeresis, antequam consideretur ex hoc sequi aliquid contrarium fidei: sed postquam manifestum est ex ipso aliquid contrarium fidei sequi, aut per Ecclesiam determinatum est oppositum secundum fidem esse tenendum, illud tamquam verum tenere, absque vitio haeresis non est. Dicitur ergo, quod animas non esse productas ante corpora neque angelos, est contra sensum fidei sententia, non tamquam ad fidei directe pertinens, veluti aliquid principaliter nobis ad credendum traditum, sed indirecte, tamquam aditum implicite in veritate Sacrae scripturae. Et similiter oppositum est erroneum non directe, tamquam videlicet, contrarium ijs, quae principaliter nobis credenda proponuntur, sed indirecte, scilicet tamquam id ad quod sequitur aliquid contrarium

animae de corpore i corpus. hoc autem est impossibile: non igitur animae ante corpora praexistenterunt. Quod autem sit impossibile, vnam animam diuersis corporibus vniri, sic patet. animae enim humanae non differunt specie ab inuicem, sed numero solo: alioquin & homines specie differrent differentia autem secundum numerum, inest secundum principia materialia: oportet igitur diuersitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi: non autem ita, quod ipsius animae sit materia pars. ostensum enim supra, quod est substantia intellectualis, & quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo, quod secundum ordinem ad diuersas materias, quibus animae vniantur, diuersitas & pluralitas animarum sumatur: eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diuersa corpora, necesse est quod habeant diuersas animas sibi vnitas: non igitur vna pluribus vnitur.

2 Adhuc, Ostensum est supra, animam vniri corpori vt formam: formas autem oportet esse proprias materijs proportionatas: cum se habeant ad inuicem sicut potentia & actus: proprius autem actus propriae potentiae respondet: non ergo vna anima pluribus corporibus vnitur.

3 Amplius, Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam. non enim quantumque virtus mouet quodcumque mobile: anima autem, & si non sit forma corporis, non tamen potest dici, quod non sit motor ipsius: animatum autem ab inanimato distinguimus sensu, & motu: oportet igitur secundum diuersitatem corporum esse diuersitatem animarum.

4 Item, In his quae generantur, fidei secundum ecclesiae determinationem, puta, quia ex ipso sequitur sacram Scripturam esse falsam, quae dicit in principio creasse deum caelum & terram, & per consequens, nihil creasse ante caelum & terram, quia ergo hoc est erroneum indirecte, antequam oppositum determinaretur per ecclesiam, aut manifeste appareat hoc ipsum esse indirecte erroneum, poterat absque vitio haeresis, teneri illud tamquam verum: & sic Gregorius Nazianzenus illud tenens, non erat haereticus, quia nondum per ecclesiam erat determinatum oppositum: qui autem illud nunc teneret pertinaciter, haereticus censendus esset. Cum ergo hic dicitur,

Cap. 50.

Cap. 57.

dicatur, esse conforme sententia fidei, quod non sint spirituales substantie ante corpora create, hoc intelligitur de sententia fidei, non ad fidem directe pertinet, sed de sententia per determinationem ecclesie nobis tradita, tamquam indirecte ad fidem pertinet. Quod vero dicitur in Prima parte: quoniam contrarium non est reputandum erroneum, & corruptum, impossibile per generationem reiterari idem numero. cum enim generatio, & corruptio sit motus in substantiam in his que generantur, & corruptuntur, non manet substantia eadem sicut manet in his, que secundum locum moventur. sed si vna anima diuersis corporibus generatis vnitur successiue, redibit idem numero homo per generationem: quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam, & in alijs quibuscuque: quia cum vntas rei sequatur formam sicut & esse oportet, quod illa sint idem numero, quorum est forma numero vna. non igitur est possibile, vnam animam diuersis corporibus vniri: ex quo etiam sequitur, quod nec anima fuerit ante corpora. Huic autem veritati Catholice fidei sententia concordat dicitur. n. in Ps. 32. [Qui finxit singillatim corda eorum] quia scilicet, vnicuique seorsum proprie Deus animam fecit: non autem simul omnes creauit, nec vnam diuersis corporibus adiunxit. Hinc etiam in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes finxit.

& corruptuntur, impossibile per generationem reiterari idem numero. cum enim generatio, & corruptio sit motus in substantiam in his que generantur, & corruptuntur, non manet substantia eadem sicut manet in his, que secundum locum moventur. sed si vna anima diuersis corporibus generatis vnitur successiue, redibit idem numero homo per generationem: quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam, & in alijs quibuscuque: quia cum vntas rei sequatur formam sicut & esse oportet, quod illa sint idem numero, quorum est forma numero vna. non igitur est possibile, vnam animam diuersis corporibus vniri: ex quo etiam sequitur, quod nec anima fuerit ante corpora. Huic autem veritati Catholice fidei sententia concordat dicitur. n. in Ps. 32. [Qui finxit singillatim corda eorum] quia scilicet, vnicuique seorsum proprie Deus animam fecit: non autem simul omnes creauit, nec vnam diuersis corporibus adiunxit. Hinc etiam in Libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes finxit.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Aug. To. 3. sup. gen. ad lre. lib. 10. cap. 3.

3. To. Aug. de Br. Dog. cap. 14.

1. l. ib. Per. Arch. ca. 7.

Solutio rationum contra superiore conclusionem. Cap. 84.

Ationes autem quibus probatur, animas ab aeterno fuisse, vel saltem corporibus preexistisse, facile est soluere.

Super Cap. 84.

Robata conclusione, & Origenis, & Platonisque falsa opinio improbat, soluenda sunt argumenta que pro opinione Platonis, & Origenis sunt adducta. Ad primam namque responderetur, concessio quod anima habeat virtutem, vt sit semper, & dicitur primo, quod ex eo, quod anima habeat virtutem, vt sit semper, concludi non potest

quod semper fuerit, sed quod semper erit, quia virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, videlicet tamquam potestas illud facere, sed ad id quod est, vel erit. Dicitur secundo, quod ex illa virtute essendi semper, non potest concludi, quod anima sit semper, nisi ponatur, quod anima hanc virtutem habeat.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem vt sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est, vel erit: vnde & in preteritis possibilitas locum non habet. non igitur ex hoc quod anima habeat virtutem vt sit semper, potest concludi, quod semper fuerit, sed quod semper erit. Preterea, ex virtute rei non sequitur id, ad quod est virtus, nisi pre-supposita virtute. quamuis igitur anima habeat virtutem vt sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. si autem sumatur, quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

Quod vero obijcitur de eternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet, quod intellectus veritatis aternitas potest intelligi dupliciter. Vno modo, quantum ad id quod intelligitur: alio modo quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellectus sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur eternitas rei que intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellectus sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse aeternam: sic autem veritas intellectus non est aeterna, sed primo modo. Ex premissis enim patet, species in intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de nouo nobis aduenire ex phantasmatis per intellectum agentem: vnde non potest concludi, quod anima sit aeterna, sed quod veritas

est ab aeterno, & sic nunquam est verum dicere, quod non est cuius contrarium dictum est in responsione. Respondetur, & dicitur primo, quod virtus existens in re ad durandum infinito tempore, non est infinita intensiue, sed extensiue tantum, quia ipsa non est causa effectiua esse rei, sed tantum formalis. ad talem enim virtutem: per se consequitur, sicut ad dualitatem consequitur par: vnde sicut non arguitur, infinitas intensiua dualitatis, ex eo quod semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existens in re, ex eo quod per ipsam aliquid infinito tempore durare possit, sed tantum in finitas extensiua & durationis vnde de eius infinitate loquendum est, sicut de infinita duratione. Dicitur secundo, quod non est inconueniens, vnum infinitum secundum durationem esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter, & ex omni parte infinitum: tempus enim post illud instans futurum, secundum Aristot. est infinitum.

infinitum, tamquam carens fine: & tamen tempus totum, quod scilicet est infinitum, tam a parte ante, quam a parte post, est ipso maius, quia non est infinitum nisi tantum a parte post: sicut etiam virtus essendi tempore infinito a parte post, est infinita non simpliciter, sed tantum secundum quid: ideo potest ipsa esse

tates intellectus fundentur in aliquo aeterno. fundantur autem ipsa prima veritate, sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem. Nam verum, est bonum intellectus, & finis ipsius: ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione: sicut & de initio rei argumentari possumus per causam agentem. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetue durationis: vnde potest probari ab aternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae: non autem eius aternitas.

Quod vero non possit probari ex aternitate agentis, patet ex his que supra dicta sunt cum de aternitate creaturarum querebatur.

Quod etiam Tertio obijcitur de perfectione vniuersi, necessitatem non habet: vniuersi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad indiuidua: cum continue vniuerso plurima indiuidua addantur.

Quod secundum rationem responderetur, quod istud potest habere triplicem sensum. Primus est, quod fundentur in ipsa secundum aliquid esse nature, sicut dicitur accidens fundari in substantia: & sic non accipitur hic, quia veritas enunciativa, si forma liter sumatur, non habet esse reale, sed tantum esse cognitum, quod est esse rationis. Secundus est, quod fundentur in ipsa, sicut cognitum in cognoscente, quasi ista veritates sint aeterna, quia a Deo aeternaliter cognoscuntur. Et hic etiam sensus non est hic intentus, licet veritatem cognoscatur. Verum quidem est, quod eas Deus aeternaliter cognoscit, non tamen propter hoc dicuntur proprie fundari in veritate diuina, vt veritas est, quia secundum

hunc sensum, fundari veritas in aliquo, esse esse in ipso per modum obiecti cognitum: veritas autem prima, vt sic, non habet rationem cognoscentis, sed magis rationem cognitum, cum verum sit obiectum intellectus. Tertius sensus est, quod fundentur in ipsa, sicut in illo per respectum & proportionem ad quod dicitur

tur pre-existentium specierum. animae autem humane non sunt diuersae secundum speciem, sed solum numero (vt probatum est). Vnde non repugnat perfectioni vniuersi, si animae de nouo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id, quod quarto obijcitur. Similiter enim dicitur Gene. Primo, quod Deus consummavit opera sua, & quod requieuit ab omni opere quod pararat. Sicut ergo consummatio siue perfectio creaturarum secundum species consideratur, & non secundum indiuidua: ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a nouis speciebus condendis, non autem a nouis indiuiduis, quorum similia secundum speciem precesserunt. & sic, cum omnes animae humanae sint vniuersi speciei, sicut & omnes homines, non repugnat praedictae quieti, si Deus quotidie nouas animas creat. Sciendum autem est, quod ab Aristotele non inuenitur dictum, quod intellectus humanus sit aeternus: quod tamen dicere cofuevit in his, que secundum suam opinionem fem-

rentia, ita aeternaliter representat Sortem cum, sua scissione in tali tempore. ideo ista est aeternaliter vera, Homo est animal, & similiter ista, Sortes sedet, referendo ad tempus in quo sedet: posito enim, quod heri tantum Sortes sederet, hodie verum est Sortem sedere, si li sedere, referat tempus non praesens, qui hodie sunt, sed tempus mensurans sessionem Sortis, quod tempus est illis praeteritum. Sed de his factis dictum est in Primo, vbi locuti sumus de cognitione diuina respectu contingentium. Hunc sensum tertium inuenit S. Th. cum dicit, quod fundantur in prima veritate, sicut in causa vniuersali contentiua. omnis veritatis. Est enim veritas prima, causa exemplaris omnium veritatum complexarum, & ipsarum mensura: veritatum autem quae sunt in rebus, est etiam causa productiua, quia veritas rei, non est aliud quam esse ipsarum: omne autem esse rerum creaturarum est a Deo productum.

Circa id quod dicitur, Quoniam ad illud aeternum in quo fundatur veritas intellectus, non comparatur anima sicut subiectum ad formam, aduertendum, quod ex hoc vult S. Th. assignare differentiam, quare ex incorruptibilitate intelligibilis, arguitur immortalitas animae, non autem eius aternitas ex aternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens, non est incorruptibile nisi secundum formam intelligibilem, quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem: & ideo, quia perfectibile oportet suae perfectioni proportionari, oportet, (vt superius arguebatur) si ipsa forma est incorruptibilis, & animam incorruptibilem esse, intelligibile autem non habet esse aeternum, secundum suam speciem quam habet in intellectu, imo illud aeternum super quod fundatur veritas aeterna in intelligibilem, non est in intellectu, tamquam eius forma, ideo ex aternitate intelligibilis, non potest argui intellectus aeterni tantum.

Ad tertiam rationem, quae est pro opinione Origenis, responderetur, negando consequentiam, quia perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad indiuidua: cum continue plurima indiuidua addantur vniuerso, anima autem

Phi. lib. cap. 31. & infra.

Cap. 79.

Cap. 75.

Cap. 79.

autem humanæ solum numero sunt distinctæ.

Ex quo patet etiam ad quartam rationem. Dicitur enim, quod sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem præcesserunt.

Ad evidentiam huius responsionis aduerendum, ex doctrina S. Thom. 2. Sen. dist. 17. q. 2. artic. 2. ad Sextum, quod perfectio vniuersi est duplex, scilicet essentialis, & accidentalis. Cum ergo hic dicitur, quod perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, intelligitur quantum ad perfectionem essentialem, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Nam individua pertinent ad perfectionem accidentalem vniuersi: quod autem caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundum quid, sicut homo carens Episcopatu non dicitur imperfectus homo. Sciendum secundum, quod hæc responsio, quantum ad hoc quod anima, quæ de nouo creatur, præcesserit secundum speciem, procedit secundum opinionem illorum, qui dixerunt omnia producta fuisse secundum speciem in operibus sex dierum, sic enim, cum in illis sex diebus fuerit productus homo, præcesserunt animabus, quæ continue creantur, primorum partem anime secundum autem mentem Augustini, qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas & animalia in actu, dicendum est, quod animæ præcesserunt in illa creatione non quidem in simili secundum speciem, sed ut dicitur Prima p. quæst. 90. artic. 4. & 2. Sen. vbi supra, in simili secundum genus, prout anima conuenit cum angelis in natura intellectuali, qui fuerunt in prima institutione creati.

Sed occurrit dubium. Nam ea quæ sunt perpetua secundum speciem, & secundum individuum, pertinent ad essentialem perfectionem vniuersi, ut dicitur de Veri. q. 5. artic. 3. sed anima est perpetua secundum speciem, & secundum individuum, ergo etiam secundum individuum est de essentiali perfectione vniuersi, cuius oppositum hic dicitur. Respondetur, ex doctrina S. Tho. de Potentia quæst. 3. artic. 10. ad Quartum, quod duplex est perfectio vniuersi, scilicet prima, & vltima. Anima quantum ad individua, est de perfectione vltima vniuersi, quia ut ibi dicitur, tota corporum transmutatio ordinatur quodammodo ad animarum multiplicationem, ad quæ requiritur corporum multiplicatio: non autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur

Tex. c6.17.

Idem P. p. q. 90. art. 1.

Lib. 1. c. 15.

Cap. 83.

1. Lib. c. 27.

Cap. 57. & 68. & infra.

1. Lib. c. 16.

D. 462. Tom. 3. sup. Gen. ad lit. lib. 1. c. 14.

Lib. 1. c. 14.

per fuerunt. dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidem potest dici de his, quæ semper erunt, etiam si non semper fuerunt. vnde & in 12. Meta. cum animam intellectiuam a conditione aliarum formarum acciperet, non dixit quod hæc forma fuerit ante materiã, quod tamen Plato de Ideis dicebat. & sic videbatur conueniens materię, in qua loquebatur, ut aliquid tale de anima diceret: sed dixit, quod manet post corpus.

Quod anima non est de substantia Dei. Cap. 85.

His etiam patet, animam non esse de substantia Dei.

1. Ostensum est enim supra, diuinam substantiam esse æternã, nec aliquid eius de nouo incipere: animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, (vt ostensum est) nõ igitur anima potest esse de substantia diuina.

2. Amplius, Ostensum est supra, quod Deus nullius rei forma esse potest; anima autem humana est forma corporis, (vt ostensum est) non igitur est de substantia diuina.

3. Præterea, Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, (vt supra ostensum est.) impossibile est igitur, quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcunque aliud.

4. Adhuc, Illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, (vt supra probatum est) impossibile est igitur, quod ex

S. Th. de prima perfectione essentiali vniuersi: in quæstio, surde de Veri. loquitur de perfectione essentiali in distincte, siue prima, inquam sit, siue secunda, vnde nulla est contradictio.

Vltimo, quia dixerat S. Th. in Capite præcedenti, verba Aristotelis sonare, animam esse æternam, quia dixit intellectum perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Arist. mentem, hoc remouetur dicens, quod nõquam Arist. dixit intellectum humanum esse æternum, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de ijs, quæ semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem, quod sit æternus, quia 12. Metaph. conueniens fuisse de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectiuam a conditione aliarum formarum, & tamẽ non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamẽ Plato de Ideis dicebat, sed tantum, quod manet post corpus.

eo aliquid fieri possit. 5. Amplius, In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam & virtutem, & eorum opposita: Deus autem est omnino inuariabilis, & per se, & per accidens. non igitur anima potest esse de diuina substantia.

6. Item, Supra ostensum est, quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas inuenitur: in anima autem humana inuenitur & potentia & actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia: & intellectus agens, (vt ex suprascriptis patet) non est igitur anima humana de natura diuina.

7. Item, Quum substantia diuina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. substantiam autem diuinam est impossibile esse nisi vnam, (vt supra ostensum est) sequitur igitur, quod omnium hominum sit tantum anima vna quantum ad intellectum, (& hoc supra improbatum est) nõ est igitur anima de substantia diuina. Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

Quidam enim posuerunt, nullam substantiam incorpoream esse: vnde nobilissimum corpus Deum esse dicebant, siue hoc esset aer, siue ignis, siue quicumque aliud principium ponebant: & de natura huiusmodi corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, vt patet per Aristotelem in 1. de Anima. & sic sequebatur animam esse de substantia diuina. Et ex hac radice pullulauit positio Manichæi, qui existimauit, quam ex materia, sicut de vna parte lutum facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem, & Platonem esse de eadem specie. Vt istorum modorum intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis, siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna.

Secundo, Anima est forma, ergo & c. patet consequentia, quia Deus nullius rei potest esse forma. Tertio, Substantia Dei non est in potentia ad aliquid, ergo & c. patet consequentia, quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud.

Quarto, Deus est omnino immobilis, ergo & c. patet consequentia, quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur. Quinto, Anima variatur secundum scientiam & virtutem, & eorum opposita, ergo non est de substantia diuina, quæ

etiam perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Arist. mentem, hoc remouetur dicens, quod nõquam Arist. dixit intellectum humanum esse æternum, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de ijs, quæ semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem, quod sit æternus, quia 12. Metaph. conueniens fuisse de hoc aliquid dicere, cum ibi exciperet animam intellectiuam a conditione aliarum formarum, & tamẽ non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamẽ Plato de Ideis dicebat, sed tantum, quod manet post corpus.

D. 172.

Lib. 1. c. 11.

Cap. 65. & 49.

Alc. & Aui. cen. vnat. Auero. vt cap. 59.

Cap. 76. & quæstio.

Super Cap. 85.

Hic prædeterminata veritate excludit S. Tho. errorem illorum, qui animam de substantia diuina esse dicebant. Circa hoc autem duo faciunt. Primo probat propositum. Secundo, vnde habuit ille error originem ostendit.

Primo, itaque arguitur sic. Animæ humanæ non fuerunt ante corpora, vt est ostensum. ergo non est anima de substantia diuina. Patet consequentia, quia substantia diuina est æterna, vt superius est probatum.

Aduerte, quod dupliciter potest intelligi, animam esse de substantia diuina. Vno modo, vt sit de illa substantia numero, quæ est Deus, tam singulus aliquid scibile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem, & Platonem esse de eadem specie. Vt istorum modorum intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis, siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna.

Aduerte, quod dupliciter potest intelligi, animam esse de substantia diuina. Vno modo, vt sit de illa substantia numero, quæ est Deus, tam singulus aliquid scibile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem, & Platonem esse de eadem specie. Vt istorum modorum intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis, siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna.

Tex. c6.19.

& infra.

Aug. Tot. Cont. Manich. lib. 1. c. 3. & Tot. lib. de natura boni. c. 44.

Huius opinio videtur fuisse Vincen. Ginc. rest. aug. li. 1. de orig. alic. c. 4.

quæ est omnino inuariabilis.

Sexto, In anima est potetia & actus, scilicet intellectus possibilis, & intellectus agens. ergo & c. patet consequentia, quia Deus est actus purus, in quo nulla est potentialitas.

Septimo, Deus est omnino impartibilis, ergo anima non potest esse aliquid eius, nisi sit tota eius substantia. hoc autem est impossibile, quia tunc esset vna anima omnium hominum, cum substantia diuina, non possit esse nisi vna.

Quantum ad secundum ponitur triplex fundamentum, vnde prædictus error originem habuit. Primo est, quia omnes id quod ponebant rem principium, animæ attribuebant, vt patet Primo de Ar. Quidam autem nullam substantiam incorpoream esse ponentes, nobilissimum corpus, siue esset aer, siue ignis, siue quodcumque aliud principium ponerent, dicebant esse Deum: ex qua radice & Manichæi error pullulauit, qui Deum quantum ad lucem esse existimauit per infinita spacia distentam, cuius quandam particulam animam esse dicebat. sed hoc fundamentum superius est improbatum, quantum ad id, quod ponitur, Deum & animam esse corpus. Secundum fundamentum est, quia aliqui posuerunt vnam esse omnium hominum intellectum. Antiqui autem qualibet substantiam separata esse Deum, dicebant. Vnde sequebatur intellectum nostrum siue humanam animam diuinæ naturæ esse. sed & hoc superius est improbatum.

Tertium est, quia intelligere (quod maxime proprium Dei existimatur) nulli substantiæ in inferiori mundo conuenire videtur, nisi homini per animam, quæ etiam ponitur immortalis. Huic fauere videtur, quod dicitur Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

Genesios 1. vbi postquam dictum est: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur, Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiritaculum vitæ. Ex quo quidam

phora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit. Circa hæc conclusioem, nihil occurrit, quod difficultatem faciat, vt pore, quæ ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat sanctus Thomas, etiam Prima p. quæstione 90. articulo 1. Et secundo Sententiarum, distinct. 17. quæst. 1. artic. Primo.

accipere voluerunt, quod anima sit de natura diuina. qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit: & sic videtur Scriptura innuere, quod aliquid diuinum a Deo in hominem ad ipsum viuificandam immisum sit.

Sed similitudo prædicta, non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ diuinæ: quum in intelligendo defectum multipliciter patiat: quod de deo dici non potest. Vnde hæc similitudo magis est indicatiua cuiusdam imperfectæ imaginis, quam alicuius substantialitatis: quod etiam Scriptura innuit, cum dicit, ad imaginem Dei hominem factum: vnde & inspiratio prædicta processum vitæ a Deo in hominem, secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum vnitatem substantiæ: propter quod & in faciem, spiritus vitæ dicitur inspiratus: quia cum in hac parte corporis sint plurius sensuum organa sita, in ipsa facie euidentius vitæ monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiritaculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, nõ cum ex sua substantia decidendo. nam & qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, vnde videtur sumpta esse metaphora: aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

Quod anima humana non traducatur cum semine. Cap. 86.

His præmissis autem ostendi potest, quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

1. Quorumcumque enim principiorum operationes nõ possunt in principio

Capituli vbi ait, quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata. Probatur autem, Primo sic. Operatio animæ intellectiue non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritiue, & sensitiue, ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed bene illa, probatur consequentia, quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. quorum autem operationes sine corpore esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest, id est eorum esse ipsi

Super Cap. 86.

Ostquam determinauit S. Thom. de anima duratione, incipit nunc de eius productione determinare. Circa hoc autem tria principaliter facit. Primo enim ostendit, quod non traducitur cum semine. Secundo, quod per creationem produciatur. Tertio, adducit rationes ad oppositum, & soluit.

Quantum ad primum, sciendum ex doctrina sancti Thom. 2. Senten. distinct. 18. quæstio. 2. articulo 1. quod traductio duo importat, scilicet originem, & decisionem. Ad hoc enim vtriusque ab altero traduci dicitur, requiritur quod ab eo origine per decisionem & separationem alicuius substantiæ, propter quod, si lignum in plures partes diuidatur, nõ dicitur vna pars ab altera traduci, quia licet ibi sit decisio, non est tamen origo vnius ab alia. Similiter, ignis generatus non dicitur ab igne generante proprie traduci, quia licet ab ipso origine habeat, non tamen est per separationem alicuius substantiæ ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium, proprie traductio dicitur, vbi vnum ab altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine, est ipsam ab homine generante per seminis decisionem produci. Et hunc sensum innuit sanctus Thom. in principio

Idem P. p. q. 118. art. 1.

cipit, & generatur per corporis generationem, quia res sic ha-

Cap. 57. & 68.

Cap. 69.

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

S E C V N D O, Si per traductionem feminis esse incipit, aut hoc est, quia est in femine...

Pro declaratione huius rationis, attendenda sunt duo: vnum est, quod primus modus traductionis animae hic improbat, s...

quod anima esset actu in femine, sic est intelligendus. Procedit enim, ac si anima esset ad extensionem corporis...

Secundo, quia cum intellectus, qui est propria & principalis virtus animae intellectiuae, non sit alicuius partis corporis...

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim actiua quae est in femine, agit ad generationem animalis...

solute incipiat esse ex hoc quod vnitur materiae, tunc non poterit esse nisi in vnione ad materiam. si autem incipiat esse tantum in hoc, non oportet quod non possit esse nisi in vnione ad materiam...

Cap. 71.

Sed

Sed tunc occurrit dubium circa ipsum primum sensum. Nam licet anima non dependeat a materia simpliciter, eius tamen indiu-

Amplius, Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est formaeducta de potentia materiae. hoc. n. est materiae transmutari, de potentia in actum educi. anima autem intellectiua non potest educi de potentia materiae. iam. n. supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiua excedit totum posse materiae...

Præterea, Nulla virtus actiua agit ultra suum genus: sed anima intellectiua excedit totum genus corporeum, quia habet operationem super omnia corpora...

Præterea, Si generatio alicuius est causa, quod aliquid sit corruptio eius: sic nullo modo per feminis traductionem anima humana incipit esse.

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

inquantum immaterialis est, possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectu...

Præterea, Si generatio alicuius est causa, quod aliquid sit corruptio eius: sic nullo modo per feminis traductionem anima humana incipit esse.

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Ad euidenciam huius rationis considerandum, quod forma...

Cap. 68.

Cap. 79.

Teste Gre. Nylleno li. 2. de Phil. cap. 6.

Vantum ad secundum, ponitur hæc conclusio. Solus Deus animam humanam in esse produxit. Probat autem sic.

PRIMO, Anima incipit esse cum corpore, vt ostenditur per se. ostenditur quod si non quia per se generetur: cum non sit composita ex materia & forma: nec quia generetur per accidens per corporis generationem virtute feminis, vt etiam est ostensum, ergo per creationem, ergo a solo Deo, cuius solus est creator, & esse producit.

Idem p. p. qd. 90. ar. 2.

Cap. 50. & sequenti.

Cap. præc.

Cap. 83.

Cap. 21.

Cap. 15.

SECUNDO, Anima hæc cām sui esse actiua, cū nō sit sui esse: & habet hoc, p. primum inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, ergo habet per se sui fieri præter modum aliarum formarum, quæ per accidens sunt, factis compositis, ergo, aut sit ex aliquo fieri ex materia, aut ex nihilo per creationem. Non ex materia, quia nō habet materiam partē sui, ergo per creationem fit, ergo a solo Deo immediate creatur.

Attendendum, quod materia sit id ex quo aliquid fit in existens, vt patet s. Metaph. oportet vt id quod non solum sit i aliqua materia, sed etiam per se sit ex materia, habeat materiam partem sui, & sit compositum, ideo optime probat S. T. animam non fieri ex materia, quia nō habet materiam partem sui, alia autem forma non p se hñt, sicut nec per se habet esse, sed sunt tantum alio facto, scilicet composito, vt hic dicitur: ideo, licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, improprie tamen, fieri ex materia, in quantum de potentia materiæ educit.

Cap. 21.

Cap. 16.

TERCIO, Anima est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt intelligi p dire in esse nisi p viā creationis, ergo &c. Patet consequenter, quia eorum quæ sunt vnius generis, id est, vnius ordinis rerum, est idem modus procedendi in esse. Attendendum, quod per eundem modum procedendi in esse, intelligit S. Tho. idem genus productionis, quo attingitur res producta immediate, non autem intelligit accidentia illi generi p-

ductionis: quod dico, quia alia substantia spūales non producunt in materia, neque præsupponunt aliquam materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducit in materiam per agens naturale dispositionem: hoc nō accidit productioni aiæ, qd est creatio, in quantum aiæ, licet sit substantia intellectualis, est tamen corporis forma.

QUARTO, Anima non potest sic produci in esse, qd sibi acquiritur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis, cum sit substantia simplex, ergo producit in esse ab agente, per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute, ergo a primo & vniuersali agente, qui est Deus, producit, quia ipsum esse, est proprius effectus primi, & vniuersalis agentis.

Aduerte hic, quod Sanctus Thomas ponit vnum modum, quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia n. agentia licet de esse, illud tamen non dant, nisi hoc, quod imprimunt similitudines formarum in rebus factis, qd similitudo est rei factæ principium essendi: Deus autem dat esse, non solum dando formale principium essendi: sed etiam rei dando esse absolute absque hoc, quod illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet, quod esse absolute, & secundum se consideratum, non autem vt effectus formalis formæ introducitur in re producta, a solo Deo producit: & sic absolute, & secundum se, esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus, vt coniungitur forme in altero producta.

QUINTO, Finis animæ humanæ est perfectio eius, vt per cognitionem, & amorem transcendat totū ordinē creaturæ, & ptingat ad primum principium, qui est Deus: ergo a Deo proprie habet suæ originis principium. Finis rei correspondet eius principio.

Aduerte ne res, quod nō ideo dicit S. T. finē aiæ esse in amorē, sed quia cognitio est essentialiter beatitudo: amor autē ipsam in se habet cōcomitā. Confirmat vltimo, qd hoc insinuat Gen. 1. Vbi scriptura animalium aliorum animas aliis causis affectibus, puta dicendo, Producant aquæ reptilæ animæ viuētes, & sic

est: anima autem est de genere substantiarum intellectualium, qd nō possunt aliter intelligi produci in esse, nisi per viā creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

Item, Quicquid producit in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso, vel aliquod quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse, quod acquirit ei aliquid, quod sit principium essendi: sicut contingit in rebus compositis ex materia & forma, quæ generantur per hoc, quod acquirunt formā in actu. non n. habet aiā aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, vt supra ostensum est. Relinquitur igitur, quod nō producat in esse ab aliquo agente nisi per hoc, quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autē esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis. secūda. n. agentia agunt per hoc, quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorum. anima igitur nō potest produci in esse nisi a primo & vniuersali agente, quod est Deus.

Præterea, Finis rei respondet principio eius. tunc n. res perfecta est, cum ad primum principium pertingit, vel per similitudinem, vel quocūque modo. finis aut animæ humanæ, & vltima eius perfectio est, quod per cognitionem, & amorem transcendat totum ordinem creaturarum, & ptingat ad primum principium, quod Deus est. igitur a Deo habet proprie suæ originis principium. Hoc etiam innuere videtur sacra scriptura. Genesis 1. Cum n. de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis ascribat, vt pote cum dicit Producant aquæ reptilæ animæ viuētes:] & similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creati ostendit, dicens:

Cap. 50. & sequenti.

D. 118.

Et similiter de aliis: De anima hominis inquit: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, Deo uide licet, animæ humanæ creationem ascribens. Per hoc autem (inquit S. Thomas) excluditur error ponentium Animas ab angelis esse creatas. Aduerte, qd S. Tho. p. p. q. 118. Et de potentia q. 3. artic. 9. tenet, non solum falsum esse, qd anima cū semine traducatur, sed etiam hoc esse hec reticendum, quia ex hoc sequitur, animā substantiam non esse, & ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

Super Cap. 88.

Vantū ad Tertium, ponit S. T. quasdam rationes contra determinatam veritatem: quarū prima est.

PRIMO, Anima sensitua hoīs virtute feminis procedit in esse, cum sit eiusdem generis cum animalibus aliorum animalium: ergo & intellectua. Probat consequentia, quia in homine, sensitua & intel. edina: sunt idem em substantia.

SECUNDO, Fœtus prius est animal quam homo, ergo prius habet animam sensitua, qd intellectua, sed illa producit ex semine, ergo & intellectua, cum eadem fiat intellectua, eo qd sibi intellectua qd sit alia, supuenire nō possit.

TERCIO, Anima vnitur corpori secundum esse: ergo fit ab eodem a quo fit corpus, quum ad ea quæ sunt vnum em esse, terminetur vna actio, & vnius agentis, ergo &c.

QUARTO, Homo generat sibi simile in specie p virtutē quæ est in semine, ergo causat animam, a qua est hoīs species.

QUINTO, Secundum Apollinarē sequitur, Deū cooperari adulteris, quia creando animam, dat complementum generationi adulteris.

Sexto, Similiter de aliis: De anima hominis inquit: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, Deo uide licet, animæ humanæ creationem ascribens. Per hoc autem (inquit S. Thomas) excluditur error ponentium Animas ab angelis esse creatas. Aduerte, qd S. Tho. p. p. q. 118. Et de potentia q. 3. artic. 9. tenet, non solum falsum esse, qd anima cū semine traducatur, sed etiam hoc esse hec reticendum, quia ex hoc sequitur, animā substantiam non esse, & ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

Formauit Deus hominem de limo terræ: & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.] Per hoc autem excluditur error, ponentium aiās ab angelis esse creatas.

Rationes contra determinatam veritatem. Cap. 88.

Vnt autem quædam, quæ præmissis videntur esse aduersa.

Quum enim homo sit animal, in quantum habet animam sensitua: ratio autem animalis, vniuocce homini & aliis animalibus conueniat: videtur, quod anima sensitua hoīs, sit eiusdem generis cum animalibus aliorum animalium: quæ autem vni generis, eundem modum habet procedendi in esse. anima igitur sensitua hominis, sicut & aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine, in esse procedit: est autem idem secundum substantiam anima intellectua, & sensitua in homine, (vt supra ostensum est.) videtur igitur, quod etiam anima intellectua per virtutem feminis producat.

Præterea, Sicut docet Aristoteles in lib. de Generatione animalium, prius tempore est fœtus animal quam homo. sed cum est animal, & non homo: habet animam sensitua, & non intellectua: quam quidem sensitua non est dubium ex virtute actiua feminis produci, sicut & in ceteris animalibus contingit, illa autem met anima sensitua, est in potentia vt sit intellectua, sicut illud animal est in potentia, vt sit animal rationale. Nisi forte dicatur, quod anima intellectua superueniens sit alia substantia, quod supra improbatum est, videtur ergo, quod substantia anima intellectua sit ex virtute, quæ est in semine.

Item, Anima quum sit forma corporis, vnitur corpori secundum suum esse: sed ad ea quæ sunt vnum secundum esse terminiatur vna actio vnius agentis, si enim sunt diuersa agentia, & consequens diuersæ actiones: sequetur, quod sint facta diuersa secundum esse: oportet vnius agentis vnam actionem terminari ad esse animæ, & corporis: constat autem, quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine: ergo & ab eadem est anima, quæ

est eius forma, & non ab agente separato.

Amplius, Homo generat sibi simile secundum speciem, per virtutem quæ est in semine deciso: omne autem agens vniuocum generat sibi simile in spē, p hoc quod causat formā generati a qua est eius species. anima igitur humana, a qua est species hominis, producit ex virtute quæ est in semine.

Itē, Apollinaris sic argumentatur: Quicūque dat complementum operi, cooperat agentis: sed si anima creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum, qui quandoque ex adulteris nascuntur: ergo Deus cooperatur adulteris. quod sibi inconueniens videtur.

Inuenitur autem in libro, qui Gregorio Nysseno inscribitur, quædam rationes ad hoc idē pbandum. Argumentatur autem sic: Ex anima & corpore fit vnū, quod est homo vnus. si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius & posterius seipso: quod videtur impossibile: simul igitur fit corpus & anima: sed corpus incipit fieri in decisione feminis: ergo & per decisionem feminis anima in esse producit.

Adhuc, Imperfecta videtur esse operatio agentis, qui nō totam rem in esse producit, sed solum eius alteram partem. Si igitur Deus animam in esse producat: corpus vero virtute feminis formaret, quæ duo sunt partes vnius. si hominis, vtriusque operatio. si Dei, & seminata virtutis, imperfecta videretur. quod patet esse inconueniens. Ab vna igitur & eadem causa producat anima, & corpus hominis. Cōstat autem corpus hoīs produci virtute feminis, ergo & anima.

Item, In oibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generate simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu nō apparent, sicut videmus in Tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba, & culmus, & internodia, & fructus, & arista virtute comprehenduntur in primo semine: & postea protendit fœm, & dilatatur quadam consequentia naturæ: li ad perfectionem non assumens aliquid extrinsecū, Cōstat autem animā esse partē hoīs: in semine igitur hoīs, virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sibi.

Amplius, Eorum quorum inuenitur idem processus

Test. Gre Niffeno 2. i. de Philo. cap. 6.

Non o, in hoīs generatione est idē processus corporis & animæ, & idem terminus, quia em processum figuratiōis & quantitatis corporis operationes aiæ magis ac magis manifestantur. ergo &c.

De cōmō, Corpus hoīs formæ ex actione animæ. Tū, quia sibi contiguit. Tū, quia anima est efficiens causa corporis, vt dicit 2. de Anima textu 36. ergo &c.

Vndecimo, Semen viuū, vt ex multis apparet, ergo in ipso est anima, ergo &c.

Dvōdecimo, Sequitur, quod prius formatur corpus, & postmodum infinditur anima: ergo anima sic pp cor. qd quia quod sit propter aliud, est posterius eo, sicut patet in vestimentis, quæ propter hominem fiunt.

Tho. contra Gent. D. 2. c. 118.

cessus, & terminus, oportet esse idem originis prin-
cipium, sed in generatione hominis idem proces-
sus corporis & anime, & idem terminus inueni-
tur, secundum enim quod figuratur, & quantitas
membrorum procedit, & anime etiam operationes
magis, ac magis manifestantur. nam prius apparet
operatio anime sensitiva: & tandem corpore com-
pleto, operatio anime intellectiva. ergo idem est
principium anime & corporis. sed principium
originis corporis est per decisionem seminis; ergo
est, & principium originis anime.

10. Adhuc, Quod configuratur alicui, consti-
tuitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera, que
configuratur sigillo accipit hanc configurationem
ex impressione sigilli. constat autem corpus ho-
minis, & cuiuslibet animalis esse proprie anime co-
figuratum. talis est enim organorum dispositio, qua
illis competit ad operationes anime per eas exer-
cendas. corpus igitur formatur ex actione anime.
vnde etiam Aristoteles dicit in 2. de Anima, quod
anima est efficiens causa corporis. hoc autem non
esset, nisi anima esset in semine. nam corpus per vir-
tutem que est in semine constituitur. est igitur ani-
ma humana in semine hominis, & ita ex decisio-
ne seminis originem habet.

11. Item, Nihil uiuit nisi per animam: semen autem
est uiuum: quod patet ex tribus. Primo quidem, quia
a uiuente decidit. Secundo, quia in semine appa-
ret calor vitalis, & operatio vite: que sunt rei uiu-
tis indicia. Tertio, quia semina plantarum terra
mandata, nisi in se vitam habent: ex terra que
est exanimis, non possent calefcere ad uiuendum:
est igitur anima in semine: & sic ex decisione semi-
nis vitam habet, & originem capit.

12. Amplius, Si anima non est ante corpus, ut o-
stensum est, neque incipit esse cum seminis decisio-
ne, sequitur quod prius formetur corpus, & postea
ei infundatur anima de nouo creata. Sed si hoc est
uerum, sequitur ulterius, quod anima sit per corpus, quod
non est per aliud, inuenitur eo posterius: sicut vesti-
menta sunt propter hominem. hoc autem est fal-
sum, nam magis est corpus propter animam, finis
enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere,
quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

Super Cap. 89.



Quantum ad quartam
respondet S. Th. ra-
tionibus suprapo-
sitis. Circa hoc autem
duo facit. Primo, n.
ponit pulcherrimam
quandam de proces-
su generationis, do-
ctrinam. Secundo, si-
gillatim ad singula
respondet argumeta.

Quantum ad pri-
mum dicit sumarium 7.
Primum est, quod
opinio dicitur, quod
opera vite, que appa-
ret in embryone, an-
te ultimum comple-
mentum non sunt
ex aliqua anima, vel
ex virtute in eo exi-
sente, sed ex anima

Responsiones ad predicta, Cap. 89.

Faciliorem vero pre-
missarum rationum so-
lutionem, pretermittenda
sunt quedam, ad exponendum
ordinem, & processum genera-
tionis humane, & generaliter
animalis.

Primo itaque sciendum est,
falsam esse opinionem quorum-
dam dicentium, quod opera vi-
te, que apparent in embryone
ante ultimum complementum,
non sunt ex aliqua anima, vel vir-
tute anime in eo existente, sed
ex anima matris. Si enim hoc es-
set verum, iam embryo non esset
animal: quum omne animal ex
anima & corpore constet: opo-

rationes etiam vite, non proue-
niant a principio actiuo extrin-
seco: sed ab intranea virtute, in
quo precipue a non uiuentibus
viuentia videntur discerni, quo-
rum est proprium mouere se ipsa.
quod enim nutritur, assimilatur
sibi nutrimentum: unde oportet
in nutritio esse virtutem nutritio-
nis actiuam: cum agens sibi simi-
le agat, & multo est hoc manife-
stius in operibus sensus. nam vi-
dere, & audire conuenit alicui
virtutem aliquam in ipso existen-
tem, non in alio: vnde cum em-
bryo inueniatur nutriti ante vl-
timum complementum, & etiam
sentire: non potest hoc attribui
animae matris.

Nec tamen potest dici, quod
in semine ab ipso principio sit
anima secundum suam essentiam
completam: cuius tamen opera-
tiones non apperent propter or-
ganorum defectum. Nam cum
anima vnitur corpori vt for-
ma, non vnitur nisi corpori cuius
est proprie actus: est autem anima
actus corporis organici: non est
igitur ante organizationem cor-
poris in semine anima actu, sed
solum potentia sue virtute. vnde
de Aristoteles dicit in 2. de Ani-
ma, quod semen & fructus, sic
sunt potentia vitam habentia, quod
abicitur animam, id est anima caret.
cum tamen id cuius anima est
actus, sit potentia vitam habens.
non tamen abiciens animam:
Sequeretur etiam, si a principio
anima esset in semine, quod ge-
neratio animalis esset solum per
decisionem, sicut est in animalibus
anulosis, quod ex vno sunt duo.

Semen enim, si statim cum est
decisum, animam haberet, iam
haberetur formam substantialem.
omnis autem generatio substan-
tialis precedit formam substan-
tialem; non eam sequitur, si
que vero transmutationes for-
mam substantialem sequuntur,
non ordinantur ad esse genera-
ri, sed ad bene esse ipsius: sic igitur
generatio animalis comple-
tur in ipsa decisione seminis:
omnes autem transmutationes
sequentes, essent ad generatio-
nem imperinentes. Sed adhuc
magis est ridiculum, si hoc de
anima rationali dicatur: Tum,
quia impossibile est, vt diuida-
tur secundum diuisionem corpo-
ris, ad hoc vt in deciso semine ef-
se possit: Tunc, quia sequeretur, quod in

matris, est falsa: quia
quia embryo non est
animal. Tum, quod
operationes vite non
proveniunt a princi-
pio extrinseco, immo
mediate, sed ab in-
trinseco, vt in nutri-
tione secundum quam
quod nutritur assimi-
lat sibi nutrimentum;
& multo magis opor-
tet sensus apparere.

Secundum est, quod
est, quod animam esse
esse in semine a princi-
pio, sed eius opera-
tiones per defectum
organorum non ap-
paret, falsum est. Tunc
quia anima non vn-
itur vt forma corpori
nisi organata. Tunc,
quia Aristoteles, de An-
ima, inquit, quod semen
& fructus, sic sunt
potentia vitam habentia,
quod abicitur animam.
Tum, quia tunc generatio
animalis completetur
in ipsa decisione seminis,
sicut in animalibus anu-
losis ex vno sunt duo;
& sic sequeretur, quod
omnes transmutationes
sequentes, essent ad
generationem imperinentes:
transmutationes enim
formam substantialem
sequentes, non ordinantur
ad esse generari, sed
ad bene esse ipsius.
Sequeretur etiam, quod
anima rationalis di-
uideretur ad diuisionem
corporis, & quod ex
oibus pollutionibus,
ex quibus conceptus
non sequitur, anima
rationalis multiplicaretur.

Tertium est, quod
etiam illa opinio
falsa est, que dicit, quod
sicut semen est corpus
non organatum actu,
sed organabile, ita
virtus que est in se-
mine, est anima in po-
tentia, non autem in
actu: & quod organa-
tio seminis, sufficere
ad vitam plantam, pre-
dicta virtus sit anima ve-
getabilis, deinde or-
ganis magis perfectis,
eadem sit sensitiva, po-
tremo forma organo-
rum perfecta, eadem sit
anima rationalis, non actio-
ne quidem virtutis se-
minis, sed ex actio-
ne, & illuminatione
exterioris agentis: &
quod propter hoc dixit
Aristoteles, intellectus
autem ab extrinseco esse
Hec enim opinio fal-
sa est, Tum, quia tunc
forma substantialis con-

continua, magis ac magis
perficetur. Tum, quia forma
substantialis non simul, sed
successiue educeretur in
actum, & sic generatio
esset motus continuus. Tum,
quia sequeretur animam
rationalem esse mortalem,
quia anima rationalis esset
eadem cum anima sensibili,
que per accidens generata,
ponitur in processu
predicto, &

per consequens, ponitur
ad corruptio nem corporis
esse corruptibilis. Nec
potest dici, quod ex lumine
extrinseco, per quod dicta
anima sit rationalis, fiat
in corruptibilis, quia nihil
formae rei corruptibilis
aduens, facit ipsam incor-
ruptibilem per naturam,
cum corruptibile & incorruptibile
differant secundum di-
genus 10. Metaphysicorum.
Quarta est, quod dicta
virtus, que fundatur in
spiritu, cuius semen est
contineum, operatur
corporis formationem
ex vi anime concepte,
etiam postquam habet
animam, que conceptum
non generat seipsum, sed
a patre generatur, vt patet
per singulas virtutes anime
discurrendo. Anima
embryonis non potest
attribui corporis formatio-
ni, quia virtus generatiua,
quia non habet ea vis
suam operationem, nisi
completo opere nutritiua,
& augmentatiua: nec ordinatur
ad perfectionem ipsius
individui, sed ad speciei
conservationem. Non
etiam illud sibi attribui
potest ratione virtutis
nutritiua, quia nutrimentum
in processu formationis
perducitur ad perfectionem
formam, & viciniorum
similitudinem preexistentis
trahitur. quod fit per
opus nutritiua assimilantis
nutrimentum nutritio. nec
etiam fit virtute augmentatiua,
quia ad ipsam non pertinet
mutatio secundum formam,
sed tantum secundum
quantitatem. Non etiam
illud fit virtute sensitiva,
aut intellectiua potentia,
vt patet. relinquitur ergo,
quod formatio corporis,
precipue quantum ad
primas & principales partes,
est tantum ex vi anime
generantis.

Quinta est, quod
hanc vis formatiua manet
in spiritu predicto a
principio formationis vsque
ad finem, species rationem
formam non manet eadem,
cum diuersas formas habeat
successiue vsque ad
complementum: quia licet
generatio simplicium
corporum non procedat
secundum ordinem, eo
quod, quodlibet eorum
habeat formam immediatam
materie prime, tamen in
aliorum generatione
oportet esse generationum
ordinem, propter multas
formas intermedias inter
primam formam elementarem,
& ultimam ad quam
generatio ordinatur.
Sexta est, quod non est
inconueniens, si aliquid
intermediorum generatur,
& statim postmodum
corruptum, quia illa
tantquam non habentia
speciem completam, non
generatur, vt permanent,
sed vt per ea ad ultimum
generatum perueniatur.
Nec etiam est mirum,
quod tota generatio
transmutatio non sit
continua, quia hoc etiam
accidit in tota alteratione,
& tota augmentatione,
& solum motus localis est
vere continuus 8. Physicorum, 64. & infra.

Septima est, quod
quanto aliqua forma est
nobilior, & magis distans a
forma elementari, tanto
oportet esse plures formas
intermedias, & plures
generationes, & corruptiones.
Et ideo, in generatione
hominis anima vegetabilis,
que primo inest embryoni,
cum uiuit vita planta,
corruptur, & succedit
perfectior anima, que
est simul nutritiua &
sensitiua: & tunc embryo
uiuit vita animalis: hac
autem corrupta, succedit
rationalis ab extrinseco,
non autem virtute seminis,
vt preceperat.

Circa tertium dicitur
aduerendum, quod
corruptibile secundum
naturam impossibile est
vt fiat secundum naturam
incorruptibile, quasi
corruptibile in incorruptibile
mutetur: cum enim
corruptibile differant
secundum diuisionem
genus, non potest vnum
mutari in aliud, nisi fiat
mutatio secundum
genus, & per consequens
nihil secundum naturam
corruptibile, manens
idem secundum substantiam,
& non variatum
secundum genus, potest
fieri per naturam
incorruptibile: tam
id quod est secundum
naturam corruptibile,
potest esse supernaturali
dono fieri incorruptibile,
ita quod idem mererit
corruptibile, & incorruptibile,
sed per naturam
corruptibile, incorruptibile
aut per gratiam, aut per
donum aliquod super-
naturale ipsum a corruptione
prohibens, vt est in corporibus
beatorum: per hoc S. Th. vt se
preseruaret ab incorruptibili
per naturam dono, non dixit
absolue, quod nihil formae
alicui rei corruptibili
aduens facit ipsum incorruptibile,
sed quod non facit ipsum
incorruptibile per naturam:
& sic si anima sensitiva,
que est secundum naturam
corruptibilis, fiat per
superuenientem lucem
rationalis, non poterit
anima rationalis fieri
incorruptibilis per naturam,
sed remanebit naturaliter
mortalis: & corruptibilis
sicut prius.

Circa quartum dicitur,
cum concluditur, quod
formatio corporis, precipue
quantum ad primas &
principales partes, est
tantum ex vi anime generantis,
aduerte, quod idcirco
specificauit S. Th. principales &
primas partes, quia vt ipse
ait: Prima parte in qua
est anima sensitiva in
generato, quantum ad
aliquam partem principalem,
tunc iam illa anima
sensitiua prolis, incipit
operari ad complementum
proprii corporis per modum
nutritiua, & augmenti. Et
sic patet, quod aliqua
partes secundario
aduens, possunt ex vi
anime prolis effici, licet
partes principales, sicut
cor, cerebrum, & huiusmodi,
virtute anime generantis
fiant.

Circa quintum dicitur,
duplex dubium occurrit.
Primum est circa id
quod dicitur: vim formatiua
manere in spiritu a principio
formationis vsque in finem.
videtur enim velle S. Th.,
quod talis vis finita
formatione non durat,
sed tantum durat vsque
ad formationis complementum.
Huius autem oppositum
habetur de potentia 9. 3. ar. 9.
ad 16. vbi dicitur: quod
virtus formatiua, que est
in semine, non a principio
manet, sed adueniente
anima rationali, sicut &
spiritus, in quos ferre
tota substantia spermatis
conuertitur, manet. Secundum
est, circa id quod dicitur:
oportet in generatione
aliorum corporum esse
generationum ordinem.
Tho. contra Gen. D. D. 3. ordinem,

Tex. 60. 36.

Cap. 83.

Tex. 60.

Tex. 60. 26.

Cap. 79.

ordinem, propter multas formas medias inter formam primam elementis, & ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Ex hoc enim sequitur, quod materia exuta vna forma, non potest quamcumque formam abique ordine recipere, sed necesse est, ut vna prius altera ordinata, & gradatim recipiat. huius autem oppositum expresse dicit S. Tho. 1. Phys. ubi ostendit, quod in substantia non sit contrarietas, inquit, quod materia exuta vna forma, potest recipere diuersas formas absque ordine. Augeatur etiam dubium (quia ostensum est superius) quod forma qualibet substantialis, absolute loquendo, vniatur immediate materiam primam, ergo materia potest per generationem recipere quamcumque formam absque ordine, probatur consequentia, quia hic assignatur ratio nem S. Th. quare corporum simplicium generatio non procedit ordinata, quod videlicet, quodlibet eorum habet formam immediatam materiam primam.

Ad primum horum respondetur, quod expresse S. Tho. 1. Phys. ubi supra, tenet virtutem actiuam, quae erat in semine, designare esse definitum semine, & euascentem spiritum, qui in ipso continetur: non enim possibile est virtutem remanere eadem numero, eius subiecto destructo, cum accens neque per se subsistere possit, neque migrare de subiecto in subiectum. Quod autem dicitur in de Potentia, &c. quod manet, intelligitur non eadem secundum numerum, sed in suo simili: quod patet ex duobus. Primo, quia assignatur rationem huius permanentiae, ex eo quod spiritus, in quos tota terra substantia spermatis conuertitur, manent: constat autem, quod substantia spermatis non conuertitur in eisdem numero spiritus, qui praerant, sed in similes: & sic virtus quidem si milis priori remanet, non autem oportet, ut remaneat prior eadem secundum numerum. Secundo, quia idem confirmat exemplo caloris, qui fuit dispositio ad formam ignis, qui remanet, forma ignis adueniente, manifestum est autem, quod calor qui praecessit formam ignis non remanet idem numero, cum in aduentu formae ignis corrumpatur subiectum, in quo erat, sed remanet similis calor secundum speciem. Dicendum est ergo, quod virtus formativa remanet in simili, non autem eadem secundum numerum: & quae prius erat corporis formativa, ut ibi dicitur, eadem secundum speciem, sit postmodum corporis formativa.

Ad evidentiam secundam dubii, attendendum est primo, ex doctrina S. Tho. in q. de Spiritu ar. 3. ad 20. quod materia nuda quidem considerata, indifferenter se habet ad omnes formas, quia videlicet, secundum suam substantiam non est magis ad vnam formam determinatam, quam ad aliam, sed vniuscuique est secundum suam naturam receptiva. Considerata autem ut perfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferenter omnes formas, sed aliquas determinate. Sunt enim aliqua forma habentes inter se ordinem secundum generationem, ut natae sunt sibi immediate per generationem succedere: & ideo dum materia, vna illarum exiit, non potest recipere quamcumque indeterminate, sed illa quae nata est immediate succedere formae prioris, quae erat ab agente

introducitur, tanquam dispositio ad vltiorem formam: sicut quia forma sanguinis habet immediatum ordinem in generatione animalis ad formam feminis, ideo dum materia exiit forma feminis, non recipit immediate aliam formam, quam formam sanguinis. Attendendum secundo, quod licet materia secundum se, & nuda considerata indifferenter se habeat ad omnes formas, ut autem est per aliquam formam ab agente disposita, non sit ad omnes indifferens, sed aliquas determinate respiciat: tamen alium ordinem habet ad formas elementorum, & alium ad formas perfectiores. Nam, est forma elementorum tenent in se gradum inter formas; inter materiam primam & formas elementorum, non mediata forma imperfectioris ordinis, ut pote, quae sua imperfectione magis ad naturam materiam appropinquet: & ideo inquit hoc loco S. Th. quodlibet elementorum habet formam immediatam materiam primam: forma autem altioris gradus & ordinis, habet sub se naturam ordine formae inferioris ordinis & gradus: & quia forma est imperfectioris ordinis, tanto magis ad naturam materiam appropinquet: quia quanto aliquid magis recedit ab actu & perfectione, tanto magis ad potentiam accedit. ideo forma quae sunt supra elementa, non sunt immediate materiam primam secundum naturam ordinem, sed inter ipsas & materiam mediant forma elementorum, & quanto forma ad altiorum ordinem & gradum pertinet, tanto inter ipsam, & materiam plures formas naturae ordine mediant. Et quia natura in educendo aliquid de potentia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum: ideo dum materiam deducere intendit ad actum formae perfectioris ordinis, & sibi propinquioris speciei ad actum formae imperfectioris, & sibi propinquioris speciei materiae. Et haec est ratio, quare dum exiit forma vnius elementum, indifferenter potest recipere quamcumque aliam formam altius elementum non autem dum exiit alia forma, potest indifferenter recipere quamcumque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam. eam quae est forma prioris secundum gradum, & ordinem naturae proximiorum. in generatione enim naturali, forma imperfectior introducit a natura, ut dispositio ad formam immediatam post ipsam naturae ordinem collocata: in generatione vero elementi forma imperfectioris elementi, non se habet ut dispositio, & ut medium ad formam alterius elementi, cum omnes formas elementares ad vnum ordinem pertineant, & omnes immediate materiam respiciant. Attendendum tertio, quod aliud est aliquam formam esse immediatam materiam, & aliud illam vniatur immediate materiam, cum enim dicitur formam esse materiam immediatam, significatur exclusio omnis alterius formae inferioris ordinis & gradus inter materiam & formam, quia videlicet, secundum naturae ordinem, nulla est quae illa sua imperfectione magis ad materiam naturam, & conditionem appropinquet: sicut dicitur, hominem & animal esse immediata, quia inter ea non

intermediaria generatur, & statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habet speciem completam, sed sunt vt via ad speciem: & ideo non generantur vt permanent, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediariae: quia hoc etiam accidit in alteratione, & augmento, non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum: sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in 8. Physicorum. Quanto igitur aliqua forma est nobilior, & magis distans a forma elementi: tanto oportet esse plures formas intermediarias, quibus gradatim ad formam vltimam venia-

rum, & quanto forma ad altiorum ordinem & gradum pertinet, tanto inter ipsam, & materiam plures formas naturae ordine mediant. Et quia natura in educendo aliquid de potentia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum: ideo dum materiam deducere intendit ad actum formae perfectioris ordinis, & sibi propinquioris speciei ad actum formae imperfectioris, & sibi propinquioris speciei materiae. Et haec est ratio, quare dum exiit forma vnius elementum, indifferenter potest recipere quamcumque aliam formam altius elementum non autem dum exiit alia forma, potest indifferenter recipere quamcumque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam. eam quae est forma prioris secundum gradum, & ordinem naturae proximiorum. in generatione enim naturali, forma imperfectior introducit a natura, ut dispositio ad formam immediatam post ipsam naturae ordinem collocata: in generatione vero elementi forma imperfectioris elementi, non se habet ut dispositio, & ut medium ad formam alterius elementi, cum omnes formas elementares ad vnum ordinem pertineant, & omnes immediate materiam respiciant. Attendendum tertio, quod aliud est aliquam formam esse immediatam materiam, & aliud illam vniatur immediate materiam, cum enim dicitur formam esse materiam immediatam, significatur exclusio omnis alterius formae inferioris ordinis & gradus inter materiam & formam, quia videlicet, secundum naturae ordinem, nulla est quae illa sua imperfectione magis ad materiam naturam, & conditionem appropinquet: sicut dicitur, hominem & animal esse immediata, quia inter ea non

mediat alia superior species, quae sit prior huius, & inferior aiali. e contrario vero, dicitur vnum & huius non esse immediata, quia inter illa ordine naturae, & gradu mediat aial. sed est forma vniatur immediate materiam, significatur quod forma dar esse materiam non mediante aliquo alio, sed per se ipsam, ita quod excluditur quod mediu, quod vniatur habet formam materiam esse, sic autem, ut superius est ostensum, omnia forma substantialis immediate vniatur materiam primam, eo quod omnia forma su perioris ordinis vniatur conueniunt oes alias formas inferiorum ordinum, & det materiam quicquid formae inferiori ordinis darent: non autem ois forma est ordine naturae immediate materiam, ut est ostensum, cum sint diuersi gradus, & diuersi ordinis formarum. Patet itaque ex his, quae bene dictum est a S. Th. in generatione aliorum corporum supra elementa, oportere esse generationi ordinem per multas formas intermediarias, ordine naturae, inter primam formam elementum, & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinare in suis operibus procedit, & non producit aliquid ab vno extremo ad aliud, nisi per media est: & per gradus ordinata.

Ad primum ergo in oppositum, dicitur potest duplici. Primo, quod non loquitur ibi S. Th. de materia vnius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorum elementorum, quae per simplicem generationem in ipsam introducuntur. ipsa enim exuta vna forma elementi, potest indifferenter plures formas elementares recipere, quia ut hic dicitur, quodlibet eorum habet formam immediatam materiam primam. vnde & adducit Arist. de Genera. dicens, quod cum ex terra fit ignis, non oportet fieri transitum per media elementa: loquitur autem particulariter de illis, quia ex contrarietate illarum arguebatur esse contrarietatem in substantia. ipse autem ostendit, quod per illas non oportet ponere contrarietatem in substantia, cum neque inter ipsas inueniatur maxima distantia, ita quod ab illarum non possit nisi per media perueniri, neque esse illarum per continuum motum acquiri possit: & sic, quum non sit inter illas contrarietas, sed in quibus maxime videtur per contrarias ipsarum qualitates, multo minus inter alias formas substantiales erit contrarietas. hic autem S. Th. in loco adducto, non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam, per simplicem generationem introducendas, sed in ordine ad alias formas quae supra formas elementares sunt. Potest secundo responderi iuxta ea quae dicuntur in Quest. de Spiritu, loco allegato, quod loquitur S. Th. in 5. Phys. de ipsa materia secundum se, & nuda considerata: ipsa enim exuta vna forma, ut sic, videlicet, absque forma, quantum est ex natura sua, & sua potentialitate, indifferens est ad vnam quamque formam recipiendam, eo quod vnaquaeque forma substantialis nata sit illi dare esse immediate, & illi immediate vniatur. Hic autem loquitur S. Th. de materia, & in quod per agens disponitur, & ordinatur ad generationem. sic enim per

mediat alia superior species, quae sit prior huius, & inferior aiali. e contrario vero, dicitur vnum & huius non esse immediata, quia inter illa ordine naturae, & gradu mediat aial. sed est forma vniatur immediate materiam, significatur quod forma dar esse materiam non mediante aliquo alio, sed per se ipsam, ita quod excluditur quod mediu, quod vniatur habet formam materiam esse, sic autem, ut superius est ostensum, omnia forma substantialis immediate vniatur materiam primam, eo quod omnia forma su perioris ordinis vniatur conueniunt oes alias formas inferiorum ordinum, & det materiam quicquid formae inferiori ordinis darent: non autem ois forma est ordine naturae immediate materiam, ut est ostensum, cum sint diuersi gradus, & diuersi ordinis formarum. Patet itaque ex his, quae bene dictum est a S. Th. in generatione aliorum corporum supra elementa, oportere esse generationi ordinem per multas formas intermediarias, ordine naturae, inter primam formam elementum, & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinare in suis operibus procedit, & non producit aliquid ab vno extremo ad aliud, nisi per media est: & per gradus ordinata.

aliquid agens disposita ad alicuius generationem, & per eius actionem exuta forma quam habebat (ut sic, videlicet, per cale agens exuta) non est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam disposuerat: vnde nullum est contradictio. Ad secundum patet ex dictis, quod aliud est formam esse naturae ordine immediatam materiam, & aliud ipsam vniatur materiam immediate. Sanctus Th. ergo, non probat generationem simplicium corporum non procedere ordinate, quia quodlibet elementorum habet formam per quam immediate vniatur materiam, sed quia vnaquodque eorum habet formam naturae ordine immediate materiam, hoc autem non conuenit omni formis elementorum, eo quod ipsa infimum gradum inter formas tenent.

Circa Sextum dictum, quum dicitur, quod neque alteratio tota est continua, neque totum augmentum, aduertendum, quod ex istis verbis non habetur neque vllam alterationem esse continuam, neque vllam augmentum. hoc enim quum tantum incidit dicitur, voluit Sanctus Thomas asserere, eo quod multas habet difficultates, sed habetur tantum, quod tota alteratio quae sit aliquid alteratur a non gradu alicuius qualitatis ad aliquid per se, quum gradum, non est de necessitate continua, quia potest mobile moueri ad aliquem gradum remissum: & posteaquam ibi per aliquod tempus quiescit, moueri ad perfectum gradum, similiter totum augmentum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum, cum videamus hominem augeri ad aliquam quantitatem, & sub illa per longum temporis spatium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Vtrum autem partiale augmentum, & partialis alteratio sit motus continui, non est praesentis speculationis, sed ad 8. Physic. pertinet, idque ibi pertractauimus.

Quod vero tertio obiicitur, diuersorum agentium actiones non terminari ad vnum factum: intelligendum est de diuersis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint adiuuic, oportet eorum esse vnum effectum. nam causa agens prima, agit in effectum causae secundae, agentis vehementius, quae etiam ipsa causa

sumi: & posteaquam ibi per aliquod tempus quiescit, moueri ad perfectum gradum, similiter totum augmentum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum, cum videamus hominem augeri ad aliquam quantitatem, & sub illa per longum temporis spatium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Vtrum autem partiale augmentum, & partialis alteratio sit motus continui, non est praesentis speculationis, sed ad 8. Physic. pertinet, idque ibi pertractauimus.

Quaeritur ad secundum, responderi S. Th. ad singula argumenta. Ad primum quidem, negat antecedens: ad eius vero probationem, negat consequentiam, quia licet anima sensitiva bruti, & anima sensitiva hominis sint eiusdem generis, non tamen sunt eiusdem speciei, sicut neque homo & brutum. Ad probatio nem negat assumptum: diuersitas enim speciei potest requirere diuersum modum procedendi in esse eorum, quae sunt eiusdem generis. Nam in proposito, anima bruti est sensitiva tantum, & per consequens nec esse, nec operatio eius supra corpus eleuatur: ideo simul generatur & corrumpitur cum corpore. sensitiva autem hominis est etiam intellectiva, & secundum esse ac operationem supra corpus eleuatur: ideo per corporis generationem non generatur.

Ad secundum respondet ex dictis, quod sensitiva quam factus erat animal, non manet, sed ei succedit alia quae simul est sensitiva, & intellectiva.

Ad fundamentum Tertie rationis, scilicet quod diuersorum agentium actiones non terminantur ad vnum factum, sed ad diuersa, respondet, quod est verum de agentibus non subordinatis, est autem falsum de subordinatis, quorum vnum est sicut principale agens, alterum vero sicut instrumentum.

Dicitur tamen secundo, quod aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti: sic vno & eodem generato, quod est homo, nihil prohibet actionem naturae, quod est sicut Dei instrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod sit actio Dei, unde virtute Dei, & virtute feminis producit quidem corpus hominis, animam vero actio Dei immediate producit, quam virtus feminis producere non potest, sed ad eam disponit.

Ad euentiam huius responsionis considerandum, quod licet virtus feminis dicatur non producere, sed tamen ad eam disponere, non tamen hoc est intelligendum ad hunc sensum, quasi virtus feminis nullo modo ad ipsam animam attingat, sed sensus est, ut habeatur in de Potentia, q. 3. ar. 9. in solutionibus argumentorum, quod non producit animam, causando esse ipsam, sed producit dispositiones, quae sunt necessariae ad formam, & quibus corpus disponitur, ad hoc ut sit particeps esse animae: & quia ad tales dispositiones sequitur vnio animae cum corpore, ideo virtus feminis est etiam causa vnionis animae cum materia. Et per hoc soluentur multa argumenta adducta a Capreolo in 2. Sen. dist. 15. quibus arguitur, quod non potest saluari huius generatio ab homine, si homo tamen dispositiones accidentales producat, dicitur enim quod non tamen dispositiones corporis agens naturale causat, sed est etiam causa vnionis animae ad corpus dispositiue, & sic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

Sed contra hanc responsionem, cum dicitur, quod agentia subordinata, qualia sunt Deus, & creatura, respectu hominis potest agere ad eundem terminum diuersimode, dubitatur. In homine enim generatione, non potest actio diuina quae est creatio, terminari ad idem compositum, quod est homo, ad quod terminatur actio hominis, quod est generatio, alioquin totus homo diceretur creatus, sicut dicitur genitus: nec ad eundem terminum, qui est forma, quia tunc agens creatum cooperaretur creationi, cuius oppositum ostensum est in precedentibus, ergo nullo modo ad eundem terminum terminatur. Respondetur, & dicitur primo, quod actio Dei, & actio feminis, aut hominis generantis, terminatur ad eundem terminum, qui est homo, & ad eundem terminum, quae est anima, sed diuersimode. Nam homo est terminus creationis, in quantum principalis eius pars. Anima intellectiua, creatur in corpore est vero terminus generationis, in quantum alia pars. Corpus per generationem disponitur vltima dispositione ad suscipiendum animam: & generatio est causa per modum disponens & preparans materiam, quod sibi anima vnietur, ex cuius vnione resultat ipsum totum, quod est homo. vniciens enim materiam cum forma, est causa suo modo compositi, quod ex tali vnione resultat. Anima vero est terminus creationis quantum ad esse suum absolute, est vero formalis terminus generationis, quo ad vnionem eius cum materia. Cum autem dicitur, quod tunc agens creatum cooperaretur creationi, dico, quod cooperari creationi, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia est alio operari ad terminum creationis attingendo esse ipsam absolute: & sic nihil cooperatur creationi. Alio modo, disponendo materiam in qua terminus per se creatiois creatur, & per hoc terminus creationis vniciendo materiam: & sic nullum inconueniens est, aliquid cooperari creationi eius, quod in materia determinata creatur: & sic dicimus hominem, siue virtutem feminis creationis animam cooperari.

Secundo, quod aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti: sic vno & eodem generato, quod est homo, nihil prohibet actionem naturae, quod est sicut Dei instrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod sit actio Dei, unde virtute Dei, & virtute feminis producit quidem corpus hominis, animam vero actio Dei immediate producit, quam virtus feminis producere non potest, sed ad eam disponit.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconueniens: non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas: actio autem quae est ex virtute feminis ipsorum, est naturalis, non voluntaria: unde non est inconueniens, si Deus illi operatio ni cooperatur vltimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto obicitur, patet quod non de necessitate concluditur. Et si. n. dicitur, quod corpus hominis formetur prius quam anima creetur, aut econuerso: non sequitur, quod idem homo sit prior seipso. non enim homo est suum corpus, neque sua anima: sequitur autem, quod aliqua pars eius sit altera prior: quod non est inconueniens, nam materia tempore est prior forma. materia dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfectam. sic enim est simul cum forma. corpus igitur humanum secundum quod est in potentia

res, quibus. si preparata materia ad susceptionem animae, sed in eius aduentu desinunt esse: & tales certum est, quod procedunt animam, & fundantur in forma substantiali, procedente in materia aduentum animae, ut sunt accidentia embryonis, quae consequuntur animam sensitiuam in ipso existentem. Quaedam vero sunt permanentes, quae in eodem instanti, in quo anima vnitur corpori, causantur, & sunt cum anima permanent in materia: & tales (ut in superioribus est plenissime ostensum) absolute loquendo, sequuntur animam. primo enim oportet ordine naturae formam vniri materiae, quod accidentia compositi sunt, quia compositum ex vnione formae ad materiam resultat: accidentia autem, quae in ipsa anima introductione ab agente naturali causantur, sunt accidentia non animae tamen, sicut intellectus, & voluntas, quae a solo Deo causantur, nec tamen materia, quae quilibet forma substantialis (ut superius est ostensum) vnitur immediate materiae: sed sunt accidentia compositi: sed considerata anima ut dat esse intellectui, procedunt ipsam animam in genere causae materialis, veluti eius dispositiones quibus materia ad esse in intellectu preparatur. Cum probatur, quod non sequuntur animam in materia, de ad primam probationem, quod assumptum est verum de accidentibus consequentibus formam tamen, tanquam eius proprietates in ipsa sola existentes: non est autem verum de accidentibus compositi, de quibus loquimur in proposito, & de agente instrumentali preparante per accidentia tria seuntia materiam ad susceptionem formae, cuiusmodi est agens naturale, de quo nunc loquimur. Tale enim est dispositiue causa vnionis formae cum materia, & per consequens est causa compositi & accidentium, quae compositum concomitantur.

Ad tertiam de agens naturale nihil agit post positionem factus in se, posterioritate durationis: sed bene in eodem instanti, in quo factus reperitur in specie, aliquid agit quod posterior natura sequitur vnionem animae cum materia, & est etiam aliquam considerationem formam praecedit, ut de huiusmodi accidentibus diximus. Cum autem probatur, quod non sequuntur, quia in homine esset alia forma praeter animam, negatur consequenter, quod illae dispositiones, ut praecedunt animam, in quantum

dat esse rationale, fundantur super composito ex materia, & ipsa anima intellectiua ut dat esse sensitiuum: & sic non oportet ponere aliam formam praeter intellectiua in homine. Ex his poterunt solui multa instantia a Capreolo adducta.

Ad quartum respondetur, negando consequenti. Sibi enim simile in specie homo generat in quantum virtus feminis dispositiue operatur ad ipsam vltimam formam per quam homo specie foritur.

Pro declaratione huius responsionis attendendum est, quod quia anima intellectiua est alterius conditionis a conditione aliarum formarum quae sunt in materia: ideo alio modo dicitur homo generare hominem, & alio modo aliud animal sibi simile in specie generare. Nam quia anima brutorum a materia secundum esse dependent, generis in ipsis non solum est causa compositi, sed etiam formae, ipsam de potentia materiam educendo, quia vero anima intellectiua non dependet a materia secundum esse, & de illius potentia non educitur, homo generans non causat animam intellectiua absolute, sed ipsam vniti materiam, disponendo materiam tali dispositione, quae est necessaria ad formam: &

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute feminis non producit, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio, tam Dei quam naturae, ut Septima ratio procedebat. virtute enim Dei vtrumque fit, & corpus, & anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute feminis naturali: animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur, quod actio virtutis feminis sit imperfecta, cum perficiat hoc, ad quod est.

Sciendum est etiam, in femine virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt, sicut sensum, cultum, internodia, & similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis quod tota virtute corpoream excedit, in femine virtute continetur, ut Octaua ratio concludat.

Sciendum est etiam, in femine virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt, sicut sensum, cultum, internodia, & similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis quod tota virtute corpoream excedit, in femine virtute continetur, ut Octaua ratio concludat.

Sciendum est etiam, in femine virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt, sicut sensum, cultum, internodia, & similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis quod tota virtute corpoream excedit, in femine virtute continetur, ut Octaua ratio concludat.

Sciendum est etiam, in femine virtute contineri omnia illa, quae virtutem corpoream non excedunt, sicut sensum, cultum, internodia, & similia: ex quo concludi non potest, quod id hominis quod tota virtute corpoream excedit, in femine virtute continetur, ut Octaua ratio concludat.

dit animam, sicut potentia praecedit actum, non autem idem praecedit seipsum.

Ad septimam rationem negat consequentiam. actio enim Dei vtrumque producit, scilicet animam, & corpus, corpus quidem mediante virtute feminis, animam vero immediate, actio autem feminis pertinet ad quod est.

Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae, sicut proficiunt corporis partes: non ostendit animam humanam, & corpus, idem principium habere, sicut Nona ratio procedebat: sed ostendit, quod dispositio partium corporis, est necessaria ad animae operationem.

Quod autem Decimo obicitur, corpus animae configurari, & ob hoc animam sibi corpus simile preparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem, si intelligatur de anima generati: non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas, & praecipuas partes, sed virtute animae generantis: (ut supra probatum est.) similiter etiam omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

Quod autem Undecimo obicitur de feminis vita in principio decisionis: patet quidem ex dictis, non esse viuum nisi in po-

Si enim Deus mediante virtute feminis producit corpus, animam vero immediate, sequitur quod duae actiones diuinae ad hominis productionem concurrant simul: creatio animae, & corporis productio. sed ab eodem agente per duplicem actionem ipsius, non potest vnum simpliciter produci, quia vniciue actioni suae proprius & distinctus terminus correspondet, ergo homo non erit quid vnum simpliciter: quod pro inconuenientia habuit S. Thomas contra Platonem, & Origenem superius. Dicitur primo, quod vtrique operationes Dei extrinsecus concurrunt ad hominis productionem, licet sit vnica eius operatio intrinseca, quae est diuina substantia. Dicitur secundo, quod vniciue simpliciter, potest duabus actionibus eiusdem agentis produci: quando vna ad alteram ordinatur, sicut cum agens principale mouet instrumentum, & producit aliquid aliud ad quod actio instrumenti non attingit. illam enim actionem qua aliquid per instrumentum per modum dispositionis attingit, ordinat ad actionem, qua vltiorem effectum producit, sicut & producatum per instrumentum ordinatur ut dispositio ad principalem effectum, sic est in proposito. Nam actio, qua Deus mediante virtute feminis corpus producit, ordinatur ad animae creationem in corpore, sicut corpus ad animam, ut eius propria materia ordinatur.

Ad octauam rationem respondet, negando consequentiam. Ad probationem negat assumptum de parte, quae totam virtutem corpoream excedit, sicut est anima.

Ad nonam rationem respondet, negando consequentiam, & assumptum ad eius probationem. Per illam namque manifestationem operationum animae, secundum corpus profectum, ostendit dispositionem partium corporis, ad animae operationem necessariam esse, non autem idem principium animam, & corpus habere.

Ad decimam dicit, quod vtrique per animam generantis configuratur corpus, non tamen per animam generati, ut superius est ostensum: ideo non sequitur animam generati in femine esse.

Ad euentiam huius responsionis considerandum, ex doctrina Sancti Thomae in de Potentia, questione. 3. art. 9 ad Quintam, quod

quod licet virtus feminis ad animam intellectuam non attingat, ipsam producendo, oportet tamen, ut virtute animae hominis generantis materiam disponat, non enim ageret ad dispositionem materiae talem, ut fiat corpus animae rationali perfectibile, nisi virtute animae rationalis operaretur veluti ipsius instrumentum, cum videamus nullum corpus esse animae rationali aptum, excepto corpore feminis hominis generantis: & quia talis dispositio fit configurando corpus, ut per ipsum possit anima suas operationes exercere, ideo bene dicitur hic, quod corpus virtute animae generantis configuratur animae generati.

Ad undecimam respondet, quod (ut ex dictis patet) semel non est a principio vitium nisi in potentia, & per consequens, non habet tunc animam actu, in processu autem generationis habet animam vegetabilem, & sensibilem ex virtute feminis, sed illae animae, succedente anima intellectiva, transeunt.

Ad decimum cum dicitur, Semen animam vegetabilem, & sensibilem ex virtute feminis habere, quod semen duo habet, ut ex superioribus patet, scilicet corpulentam substantiam, & spiritum, & spiritus in ipso inclusos, ex corpulenta substantia generatur corpus, & haec est, ratioe cuius semen dicitur a principio esse vitium in potentia passiva, & postea vitium in actu, in spiritibus autem inclusis est virtus animae generantis, & ratione huius dicitur, quod semen habet animam vegetabilem, & sensibilem virtute feminis, id est, virtute existente in spiritibus inclusis in semine: & sic semper secundum aliud est materia, & secundum aliud est agens.

Occurrit autem dubium circa id, quod dicitur hic, & dictum est superius, quod in aduentu animae rationalis recedit anima sensitiva praexistens, quae est etiam vegetativa. Quae tamen, a quo corrumpitur. Non a virtute feminis, quia agens naturale non corrumpit aliquam formam, nisi aliam introducendo: neque ab agente supernaturali, quia quod naturaliter generatur, etiam naturaliter corrumpitur, ergo non definit per aduentum animae rationalis. Praeterea sequeretur, quod in homine nihil esset vere genitum, non enim materia est genita nec forma: & si corrumpitur forma praecedens animam intellectuam, anima intellectiva aduenit materiae nuda: ergo nihil ibi erit genitum. Adhuc, si forma praecedens corrumpitur, sequitur solutio visque ad materiam primam, eo quod remota forma substantiali remouentur omnia accidentia illam consequentia, sequitur quod frustra fuerit materia disposita per praecedentes formas, sed natura nihil frustra operatur, ergo &c.

Ad huius euidenciam considerandum est, quod (ut ex superioribus patet) quia anima intellectiva dat esse substantiale, & facit ens simpliciter in actu, sicut & quaecumque alia forma substantialis, ideo non compatitur secum aliam formam substantialem in materia, sicut enim adueniret enti in actu, & per consequens esset forma accidentalis, non substantialis, sed cum ipsa aduenit materiae, necesse est ut praecedens corrumpatur. Sed dicitur actur, quod S. Tho. in hac parte impugnat, quia imaginantur in aliquo priori secundum durationem, expoliari materiam omni forma: deinde in posteriori aliquo instanti, animam introduci in materia nuda & expoliata existente: quasi expoliatio materiae ab omni forma sit dispositio quaedam, praecedens introductionem animae intellectivae. Sed haec non est mens S. Tho. sed dicimus, quod materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones preparatur ad susceptionem animae intellectivae, & cum fuerit sufficienter preparata, anima intellectiva in instanti aduenit materiae existenti sub anima sensitiva, & in eodem instanti expellit formaliter animam sensitivam, cum omnibus dispositionibus suis, & dicit materiae quicquid dabit animam sensitivam, ita quod idem instanti est primum non esse animam sensitivam, & primum esse animam intellectuam: vnde denudatio materiae ab omni forma absolute, non est dispositio materialis ad animam intellectuam, quia sic posset in quacumque materia anima

intellectiva introduci, sed denudatio ipsius ab anima sensitiva immediate praecedente in materia denudatio, inquam, facta per expulsionem formae ex aduentu animae intellectivae, simul cum dispositionibus similibus ad esse animae intellectivae faciendis. Hoc supposito, dicitur ad primum, quod anima sensitiva praecedens

modi sunt posteriora eo, propter quod sunt: sicut vestimenta sunt propter hominem, & instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, id est, propter esse eius: & sic quod est propter alterum, est prius tempore, & natura posteriorius. hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam, secus autem esset si ex anima & corpore non fieret vnum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam,

Ante introductionem ipsius animae intellectivae, quae simul cum ipsa anima remanent, quas diximus ordine naturae praecedere animam intellectuam, in quantum dat esse rationale, licet ipsam absolute sequantur. Cum etiam arguitur, quod non ab agente supernaturali iam dictum est, quod non tantum ab agente supernaturali corrumpitur, sed concurrens etiam actio virtutis feminis, vnde sicut in generando hominem, semen est instrumentum diuinae virtutis, ita & in corrumpendo formas prius introductas. Ad secundum negatur consequens. Ad probationem dicitur, quod licet neque materia, neque forma sit generata, tertia tamen entitas, quae resultat ex materia & forma, homo, est vere generata, licet enim in generatione aliorum animalium dicatur totum generari, quia etiam ipsa forma per generationem esse accipit in generatione tamen hominis, quia anima extollitur supra materiam, generans dicitur hominem generare, ex eo solium, quod eam ad dispositionem vniorem corporis & animae, ex qua homo resultat, id quod homo generans facit, disponendo materiam, & dispositionibus transeuntibus, & dispositionibus simul cum animam remanentibus. Argumentum autem procedit, ac si diceremus fieri resolutionem visque ad materiam primam, & nullum effectum generationis in homine genito remanere. hoc autem non dicitur, sed quod omnia accidentia quae fuerunt ante instanti introductionis animae, desinunt esse, sed tamen in eodem instanti per virtutem generantis similia accidentia introducuntur & illa remanent simul cum vniore anima, & corporis, quae est etiam generantis effectus. Ad tertium negatur consequens, ideo enim oportuit in materia animam vegetativam, & sensibilem prius introduci, licet corrumpantur, quia materia non potest ab infima forma ad supremam, nisi per medias formas peruenire, ut superius est ostensum: & ideo natura, illas formas praeritroducit in materia, tanquam dispositiones in fieri ipsius animae intellectivae, non autem tanquam dispositiones in facto esse. vnde non frustra introducuntur, nisi quando accidit embryonis corruptio, antequam anima intellectiva formetur. Cum enim supra sit quod non sequitur finem, ad quem ordinatur, si per huiusmodi dispositiones ad animam introductionem deueniatur, qui est eorum finis, licet propter impossibilitatem duarum formarum substantialium in eadem materia, in ipsa anima introductione corrumpantur, non dicuntur fuisse frustra introductae. Vnde dixit superius S. Tho. quod intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem, & ideo non generantur ut permanent, sed ut per ea ad vitium generatum perueniant.

Ad duodecimam respondet, negando primam consequens. Ad probationem dicitur, quod aliquid potest esse propter alterum, dupliciter. Vno modo, quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse, puta propter eius operationem, aut conseruationem: & hoc est posteriorius eo, propter quod est: & sic vestimenta sunt propter hominem. Alio modo, quia est propter eius esse, & tale est prius ipso tempore, natura vero posterior: & hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam, secus autem esset, si poneremus ex corpore & anima non fieri vnum secundum esse, sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

Circa hoc vltimum dictum dubitatur, quia etiam si ponatur non

Cap. 11

Aug. Tom. lib. de Eccl. dog. pp. 58.

non fieri vnum ex anima, & corpore, non propter hoc oportet dicere, animam esse propter corpus, ut hic dicitur. Nam potest disponi corpus ad esse ipsius animae non per modum materiae, sed per modum vasis in quo nouiter creata recipitur, & sic corpus esset propter animam, non econuerso, anima propter corpus.

Respondetur, quod loquitur S. Thom. de opinione illorum, qui dicebant animas esse ante corpora productas, & esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem vni corporibus: contra quos superius est disputatum. sic enim sequitur, quod anima vniatur corporibus propter nobilitatem & perfectionem ipsorum corporum, non autem quia ipso indigent ad suum esse in principio creationis: & ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

Quod nulli alij corpori, nisi humano vniatur substantia intellectualis vt forma. Cap. 90.

Via vero ostensum est, substantiam aliquam intellectualem vni corpori vt formam, scilicet animam humanam: inquirendum restat, vtrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis vt forma vniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum: quid de hoc Arist. senserit, & quod Aug. hoc sub dubio reliquit. vnde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis vniatur vt forma, nisi humano, euidenter apparet.

Super Cap. 90.

Vum sit ostensum, aliquam substantiam intellectualem vni corpori, ostendit vltimo loco S. Tho. quasi corpori vniatur. & ponit hanc conclusionem. Nulli alij corpori elementari, nisi humano substantia intellectualis vniatur vt forma. quare autem de corpore tantum elementari loquatur, manifestat dicens, quod hoc ideo est, quia de corporibus caelestibus, quod anima intellectuali sint animata, ostensum est superius, quod senserit Arist. & quod Aug. hoc loco sub dubio relinquit.

Arguitur autem sic. Non vniatur corpori misto, nec simpliciter, ergo &c. Quod non misto, probatur, quia corpus mistum habet nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis, oportet esse temperatissimum, cum videamus, corpora mista tanto nobiliores formas habere, quanto magis ad temperamentum mistionis perueniunt: propter quod videmus molliem carnis & bonitatem tactus, quae & qualitatem complexionis demonstrant, esse signa boni intellectus, sed complexio maxime equalis est complexio corporis. humani: ergo si substantia intelligibilis vniatur corpori misto, illud erit eiusdem naturae cum corpore humano: sicut & forma erit eiusdem naturae

cum anima humana. ergo inter illud animal, & hominem non erit differentia secundum speciem.

Aduerte, quod San. Tho. vult habere ex identitate naturae corporum perfectorum a substantia intellectuali, ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturae, si esse antiquas intellectuales, quia cum forma materiae proportionetur, ubi materiae fuerint eiusdem naturae, oportet & ipsas formas intellectuales eiusdem naturae esse, vt potest, eadem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur, quod vtunque compositum, sit eiusdem speciei, & per consequens, ipsa substantia intellectualis nulli alteri corpori misto vniatur, quam humano. Quod etiam non vniatur corpori simplici, arguit primo sic. Si aliqua pars vniatur corpori simplici, puta eris, sit animata anima intellectuali, totus aer & quilibet eius pars erit animata, quia huiusmodi corpus est simile in toto & in partibus, cum sit eiusdem speciei, vt patet ex identitate motus. Similibus enim mobilibus, scilicet naturaliter, similes formae debentur: sed hoc est manifeste falsum, cum nulla operatio vitae in ipso appareat, similiter neque in alijs elementis, &c. &c.

Circa hoc quod dicitur, eiusdem naturae & speciei esse totum aerem, & quae libet eius partem, aduertendum, quod partes esse eiusdem speciei cum toto, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia sunt quaedam completa in specie quibus conuenit perfecta ratio totius, & per solam diuisionem possunt fieri indiuidua eiusdem speciei cum ipso toto: & sic dicuntur partes elementari esse eiusdem speciei cum toto elemento. sicut enim totus aer, est aer, ita quilibet pars aeris, est aer, & per solam diuisionem pars aeris, potest esse per se indiuiduum aeris, & hoc commune est omni toti homogeneo. Alio modo, quia ad eandem speciem pertinent per reductionem, ad quam pertinent totum, licet ipsa non habeant completam rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdem speciei cum toto, veluti principia, aut materialia, aut formalia speciei. licet enim,

hoc commune est omni toti homogeneo. Alio modo, quia ad eandem speciem pertinent per reductionem, ad quam pertinent totum, licet ipsa non habeant completam rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdem speciei cum toto, veluti principia, aut materialia, aut formalia speciei. licet enim,

Cap. 11

enim, neque caro, neque os hominis sunt homo, pertinent tamen ad speciem humanam ut principia materialia. Vnde, quod aliquando inquit Sanctus Thomas, quoniam differt totum homogeneum a toto heterogeneo, quia partes homogenei habent speciem, & formam totius, non autem partes heterogenei, intelligitur de habere eandem formam, & speciem primo modo, non autem secundo modo.

SECUNDO. Illa substantia non habet solum intellectum, quia frustra videretur corpori, eo quod nulla operationem haberet per corpus: nec (inquam) intelligere aut velle, quia per organum corporis non exercentur: nec mouere, quia elementa non mouent seipsa, sed eorum motus sunt a generantibus, & per consequens non sunt animata, non erant habere alias animae partes, quia cum illae sint aliquorum organorum partes, oportet in elemento esse diuersitatem organorum, quod repugnat simplicitati ipsius, ergo &c.

TERTIO. Elementa sunt corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis, quia sunt propinquiora materiae primae, & per consequens, magis in potentia, & minus in actu completo: sed anima intellectiva est nobilissima forma, ergo &c. probatur consequens, quia nobilioris corporis, est nobilior forma.

Aduerte, quod dixit S. Thom. elementa esse ignobiliora corporibus mixtis, addidit, secundum speciem, quia non sunt omnibus modis ignobiliora, ut enim dicitur 4. Sent. dist. 47. q. 2. artic. 1. q. 1. ad Tertium, quantum ad perfectionem speciei, mixtum est nobilior elementum, quantum vero ad perpetuitatem durationis, e contrario, corpus simplex, est nobilior mixto.

QUARTO. Oportet, quod corpora quanto essent viciniora elementis, tanto essent propinquiora ad vitam, sed contrarium apparet, quia plantae minus habent de vita, quam animalia, & tamen sunt propinquiores terrae, & mineralia, quae adhuc terrae sunt propinquiora, minus habent de vita, ergo &c.

Attende, quod fundamentum huius rationis est, quod

quanto aliquid appropinquat perfectissimo, tanto est perfectius & ideo cum elementum, si ponatur animatum anima intellectiva, perfectissime inter animata inferiora habeat vitam, optime sequitur quod quanto aliquid corpus magis appropinquauit elemento, tanto perfectius vitam habeat.

QUINTO. In elementis sunt excellentiae calidi & frigidi, humidus & siccus, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnium viuientium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur, & per consequens, impossibile est in eis esse vitam.

Sexto. Si aliqua partes elementi habeant sibi unitas substantias cognoscen-tes, maxime assignabitur eis tactus, qui est discretus calidi & frigidi, & aliarum contrarietatum corruptentium, & qui inest omnibus animalibus ad preferentiam a corrumptibus, quia partes elementis sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes, licet secundum ipsum, ortum elementum sit incorruptibile. sed hic sensus non potest inesse corpori simplici, quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia, quod solum conuenit mixtis temperatis, ergo &c.

Circa hanc propositionem. Elementa, est secundum totum sunt incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes: notandum, quod hoc non dicit Sanctus Thomas, quasi partes elementi contrarietatem habeant, non autem totum elementum. hoc enim est falsum, cum qualitates elementorum secundum quas attenditur contrarietas, prius sint totius partium, utpote formam elementi consequentes: sed quia, est elementum contrarietatem habeat, propter quod est a suo contrario corruptibile, cum non sit corruptibile secundum totum, eo quod (ut dicitur 2. Sent. dist. 19. art. 2. ad 2. Et Quae. de Malo. q. 5. art. 5. ad 6.) elementa per virtutem corporis celestis gubernentur, a quo actiones eorum regulantur, est secundum partes corruptibile. Potest etiam dici, quod partes elementi habent contrarietatem, non autem totum elementum.

Plat. in Timaeo de Architectura. Aug. 10. lib. 8. c. 16. Calid. Plat. in Timaeo. Var. 10. text. Aug. 10. lib. 7. ca. 6. Videur esse opinio Platonis. Iste Dico Thom. q. de Pot. art. 6. de quibus August. 8. de ciuita. De i. cap. 14.

elementum, quantum ad exercitium contrarietatis. licet. n. v. n. elementum sit, absolute loquendo, contrarium alteri ratione primarium qualitatum, vnum tamen non exerceat contrarietatem contra alterum, secundum totum agendo, scilicet ad eius destructionem, sed tantum secundum partes aliquas, secundum quas elementa inueniuntur.

SEPTEM. In elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima, sed solum motus naturalis, ergo &c. Probatur consequens, quia omne corpus viuens aliquo modo secundum animam, localiter mouetur, ut patet in corporibus celestibus, si sunt animata, & in animalibus, tam perfectis quam imperfectis, & plantis quae mouentur motu augmenti, & decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum.

Sciendum, quod motus augmenti, & decrementi secundum se & primo, non sunt motus locales, quia motus localis est ad aliquid extrinsecum a mobili, ad locum qui est in locante, non in locato: aut si est ad vbi intrinsecum, qui sit respectu quidam, consequens continentiam locati a loco, illud tamen vbi, non est quantitas: motus autem augmenti est ad quantitatem intrinsecam ei, quod augetur aut diminuitur. Consequitur tamen, & secundario sunt motus locales, in quantum quod per augmentum accipit maiorem quantitatem, occupat maiorem locum quam prius occuparet: & minorem quantitatem per decrementum accipiens, occupat minorem locum quam prius: propter hoc non dixit absolute S. Thom. omne viuens moueri localiter ab anima, nec motus augmenti, & decrementi esse secundum locum, sed vtrique propositioni addidit, aliquo modo.

Posset autem ad omnes antepositas rationes dici, quod vtrique substantia intellectualis, non vnitur elemento aut parti eius tanquam forma, ut argumenta probant, sed ipsi vnitur ei ut motor. Ideo contra hoc arguit S. Tho. primo de aere.

Aeris pars non est per se ipsam terminabilis, ergo non potest aliqua eius pars determinata proprium motum habere, propter quem substantia intellectualis sibi vnitur.

Aduertendum est, quod aeris pars dicitur non esse per se ipsam terminabilis, quia cum sit corpus humidum, fluit quousque; ad aliquid extrinsecum terminetur: & si a toto separaretur non est secundum se figurabilis, ut aliquam ex seipso figuram reuincat, sed accipit diuersas figuras, secundum quod ad diuersa corpora terminatur: ex quo sequitur, quod a circumsistente aere distinguere non potest, si sibi relinquatur, nullumque interponatur corpus. Et quia omne quod motu proprio mouetur, habet proprios terminos, & propriam figuram ab omni alio distinctam: ideo pars aeris non potest habere proprium aliquem, & singularem motum, sibi naturaliter conuenientem: eo modo, quo dicimus caelum naturaliter ex inclinatione, suae formae moueri ab intelligentia sibi appropriata, licet possit ab intelligentia pars aeris moueri, tanquam ab agente omnino extrinseco & separato, ipsam a reliquo aere separante & diuidente.

SECUNDO. Sequeretur, quod substantia intellectualis non excederet in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, quia oportet virtutem substantiae mouentis limitari ad corpus mobile, cui naturaliter vnitur tanquam proprio mobili, sed ridiculum est hoc, & etiam quod non excedat in mouendo

aliquid corpus mixtum, si non existens ipsius forma, ergo &c. TERTIO. Quia cum motus elementares possint ex alijs principijs causari, superfluum esset propter huiusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales, elementis vniri. Ex his excluditur error Apuleij & Platoniorum quorundam, dicentium daemonia esse animalia corpore aerea &c. Item error Gentilium, ponentium elementa esse animata. Item etiam, error dicentium, angelos & demones habere corpora sibi naturaliter vnita de natura superiorum, & inferiorum elementorum.

Quod sunt aliqua substantiae intellectuales corporibus non vnita. Cap. 91.



X praemissis autem ostendi potest, esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non vnitas.

Ostensum est enim supra, Corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere, & si quidem substantia intellectus quae remanet, sit vna omnium, licet quidam dicunt: de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam: & sic habetur propositum, quod substantia intellectualis, aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectus remaneant, corporibus destructis, conueniet aliquibus substantijs intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit, quod anime non transeant de corpore ad corpus, conuenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum, eo autem quod est per accidens,

net, ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsistens, probatur consequentia. Si illa substantia intellectus quae remanet, est vna omnium, habetur propositum: si autem plures animae remanent, ergo conuenit aliquibus substantijs intellectualibus quae sunt animae, absque corpore subsistere. Ergo, & sunt aliqua intellectuales substantiae animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere. probatur secunda consequentia, quia omni quod est per accidens, prius est eo quod est per se. animabus autem conuenit per accidens esse a corporibus separatas, quum naturaliter sint formae corporum.

Aduertendum, quod cum anima intellectiva non habeat completam speciem in se, sed sit pars speciei, per se sibi conuenit esse in corpore, in quo complementum suae speciei habet, sed per accidens manet a corpore separata, in quantum accidit sibi, quod corpus cui erat coniuncta, corrumperetur. Nam si corpus a corruptione immune seruari posset, nunquam ipsa separaretur a corpore: & ideo bene inquit S. Thomas, quod conuenit animabus per accidens, esse a corpore separatas.

SECUNDO. Substantia intellectuali conuenit secundum suum genus, quod sit per se subsistens, quum per se operetur, ergo non est de ratione sui generis, quod sit corpori vnita, quamuis hoc sit de ratione animae, ergo &c. Patet prima consequentia, quia de ratione rei per se subsistentis, non est quod alteri vnatur. Secunda vero probatur, quia licet quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse: non tamen quicquid est de ratione speciei, & non de ratione generis, est necessesse omnibus speciebus generis inesse.

Aduerte, quod ista probatio vltimae consequentiae, licet videtur deducere ad hoc tantum, quod non est necesse substantiam intellectualem esse corpori vnitam, & consequenter, quod possibile est esse aliquam non vnitam corpori, tamen ex ipsa etiam concluditur, esse talem substantiam corpori non vnitam: quia sicut differentia speciei non necessario omnibus speciebus generis inest, ita de facto genus inuenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cum genus oppositis differentijs diuidatur, figur

Super Cap. 91, Cap. 79.



Ostendam ostendit S. Thomas, esse aliquas substantias intellectuales corporibus vnitas, vult vltimus ostendere, & aliquas substantias intellectuales esse, quae corporibus vnitas non sint. Circa hoc autem, duo principaliter facit. Primo, ostendit esse aliquas tales substantias separatas. Secundo, de earum multitudinis determinat, cap. seq.

QUARTO ad primum arguit. Primo sic: Corruptis corporibus (ut superius est ostensum) intellectus substantia, quasi perpetua remanet.

Cap. 83.

Inuenitur cum vna differentia in rerum natura, ita oportet rei natura considerata, vt cum alia inueniatur. vnde, si genus substantie intellectualis inuenitur cum hac differentia, quae est esse unitam corpori, oportet vt sit etiam cum opposita differentia, quae est esse non unitam corpori: & sic oportet esse aliquam substantiam intellectualem corpori non unitam.

tertio. Anima intellectualis est infima in genere substantiarum intellectualium, ergo sunt aliae substantiae intellectuales, ipsa naturaliter superiores, corporibus non unitae. Probatur antecedens, quia anima intellectualis unitur supremo in genere corporum, natura autem superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Quomodo corpus humanum sit nobilior corpore caelesti, & per consequens, supremum corporum, in superioribus est ostensum.

quarto. Sunt aliqua forma completae in specie per se subsistentes, ergo &c. probatur antecedens, quia forma quae sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autem est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud, secundum naturam ordinem aliquid in genere illo perfectum. Perfectum enim est natura prius imperfecto. Consequenter etiam probatur, quia omnis forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis.

Circa istam propositionem. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud, secundum naturam ordinem aliquid in genere illo perfectum: aduertendum, quod veritas huius propositionis non fundatur super hoc, quod actus sit prior potentia, neque super hoc, quod differentiarum vnius generis, vna habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti: sed super hoc, quod perfectum est natura prius imperfecto, vt hic tangitur. Nam si est in natura id, quod posterius est in aliquo ordine, conueniens est, vt sit id quod est prius natura in illo ordine, cum imperfectum sit propter perfectum, & prius intendatur perfectum quam imperfectum: alioquin ille ordo, & illud genus non haberet complementum suae perfectionis in natura, exigit autem perfectio vniuersi, vt vniuersique ordo habeat complementum suae perfectionis.

quinto. Possunt esse in genere substantiae quaedam omnino absque corpore, quia substantia est prior alijs generibus tempore, ratione, & cognitione, & per consequens absque quantitate esse potest, ac etiam absque corpore, quod non est sine quantitate, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnes naturae possibiles in rerum ordine inueniuntur, cum, quia aliter vniuersum esset imperfectum, tunc, qui in perpetuis non differere & posse.

Circa probationem antecedentis, dubium non dissimulandum occurrit. Nam si ex eo, quod substantia, quae est praedicamentum, est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus alijs generibus, sequitur ipsam posse esse absque quantitate & corpore, ac eadem ratione, sequeretur quod posset esse sine quocunque alio genere, sed hoc est contra doctrinam San. Thom. tenentis. Prima pars. q. 44. art. 1. ad primum, Et in Quest. de Potentia, q. 7. art. 9. ad quintum, Et Quolib. 7. q. 4. art. 3. ad quartum, quod creatura non potest esse absque relatione dependentis ad Deum, quae est accidens, consistat autem quod omnis substantia quae est in genere est substantia creata, ergo nulla substantia in genere potest ab omni accidente separari: ergo per illud assumptum non probatur efficaciter antecedens, sed consequentia falsa est, scilicet substantia est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus alijs generibus, ergo potest esse absque quantitate.

Circa assumptum, quoque, ad probationem consequentiae disputatur. Nam si omnes naturae possibiles in rerum ordine inueniuntur, sequitur, quod Deus nullas possit species producere, praeter eas quae sunt productae, omnes enim naturae ab ipso producibiles, iuxta illam probationem sunt in actu, sed hoc est contra determinationem S. Thom. tenentis. Prima pars. q. 2. art. 6. Et de Veritate, q. 29. art. 4. Primo Respondetur ad q. 1. Et superius in hoc, q. 29.

27. quibuscumque speciebus datis, Deus potest producere nobiliores in infinitum, ergo &c.

Circa secundam denique probationem illius assumpti, occurrit dubium. Cum enim assumitur, quod in sempiternis non differat esse & posse, aut per sempiterna intelliguntur ea, quae non habuerunt initium durationis, aut ea, quae in sua natura in corruptibilia sunt. Si primo modo accipitur, non concluditur propositum, sed est petitio principij, oportet enim substantiae per se subsistentes extra corpora, sunt sempiternae, id est, non habent initium suae durationis, quod quidem non solum est falsum, sed includit quod probandum est, scilicet substantias esse. Si autem accipitur secundo modo, falsum est, quod in illis non differat esse & posse. Nam talia incorruptibilia secundum se, prius fuerit possibilis esse, quam sint producta in actu, & sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

Ad euersionem primi dubij considerandum est, quod satis clarum est quod intendat Arist. 7. Metaph. cum dicit de substantia, quod est accidens prior ratione, & cognitione. quia n. accidens ratio dependet a substantia, cum substantia ponatur in eius ratione, non autem substantia ratio dependet a ratione accidentis, ideo substantia est prior ratione accidente. Similiter, quia cognitio substantiae non dependet a cognitione accidentis, loquens de cognitione intellectiva vtriusque, sed bene cognitio accidentis in quantum accidens est, dependet a cognitione substantiae, cum oporteat rationem substantiae in ratione accidentis poni, ideo dicitur substantia prior cognitione accidente, vel etiam, quia est prior perfectione cognitionis, quoniam vt inquit ibi Philosophus, Scire tunc singula maxime puramus, quando quid est homo cognoscimus, aut ignis, magis quae quae, aut quantum, aut vbi. Sed dubium est, quid intelligatur per illud, quod dicitur ipsam esse tempore priorem. Nam hoc dicitur, diuersimode interpretantur. Intelligit enim illud Auerro. ibidem, de accidentibus tantum rerum generabilium, & corruptibilium, quia aut sunt accidentia sequentia compositum, & tunc certum est, quod substantia composita, illa tempore praecedat: aut sunt accidentia concomitantia compositum inseparabiliter, & tunc licet ipsum compositum non praecedat talia accidentia tempore, materia tamen, ex qua fit compositum, illa tempore praecedat, sicut praecedat & compositum: & sic vniuersaliter verum est substantiam esse priorem tempore accidentibus rerum generabilium, & corruptibilium, loquendo de accidentibus in actu, non de accidentibus in potentia, cuiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatae. Scotus vero in 2. Sent. dist. 1. q. 5. illud de substantia in comparatione ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim, quod nulla est contradictio ex parte substantiae, quoniam possit esse prior omni accidente duratione, S. Th. autem in 7. Metaph. exponit quod aliqua substantia inuenitur sine accidente, nullum autem accidens inuenitur sine substantia: & sic non quandoque est substantia, est accidens, sed e contrario. Hanc S. Th. interpretacionem exponunt quidam dcentes, quod intelligit de prima substantia quae est Deus, & quod nomine temporis intelligit omnem durationem. Sensus enim est, substantiam esse priorem duratione accidente, in quantum mensura substantiae, scilicet Dei, quae est aeternitas, est mensura prior duratione accidentium, quod est tempus. Ista interpretacio videtur ad fugiendum inuenta, quia cum tempus ponatur aeternum, secundum Arist. difficile est saluare, primam substantiam quae est Deus, esse accidente priorem tempore, proprie accipiendo tempus. Per hanc autem viam facilis est euasio, quia non est inconueniens, imo est verissimum, Deum esse priorem omni duratione temporis aeterni, in quantum est in aeternitate, quae est duratio secundum naturam priorem & perfectior tempore, cum sit tota simul existens, vt inquit Boetius in 5. lib. de Consolatione Prosa 6. Sed non videtur hoc ad mentem Arist.

Cap. 51

Text. 64

Com. 4

Lead. sup. quanta

Arist. esse, quia cum superius in 5. lib. declarauerit, quid sit prius tempore, non est conueniens vt hic dicat, aliquid prius tempore ad alium sensum, quam verba sunt data ab ipso significationem importent, nisi nouam ipse significationem exponat. Praeterea, non videtur hoc modo loquendi, cum aliqua secundum durationem comparamus, non quandoqueque est hoc, est illud, quo modo videtur S. Th. nisi fiat comparatio in tempore ex parte vtriusque: cum quoniam documque, sic aduerbium temporis. Et ideo, saluo semper meliori iudicio, dice rem, mentem S. Th. hoc loco esse, quod sequendo positionem Arist. ponentis mundum aeternum, substantia est prior accidente tempore, non actu, sed potentia, quae dicit non repugnantiam, quemadmodum etiam Scot. exponit. licet enim nullum fuerit tempus, in quo fuerit substantia, & non fuerit accidens apud Arist.

quia tñ Deus absque omni accidente, est tanquam non habens ad accidens dependentiam, ideo non repugnat quantum est ex rationibus terminorum, ipsum, & per consequens aliquam substantiam, esse in aliquo tempore in quo nullum sit accidens, & sic praecedere secundum durationem, & secundum tempus imaginarij omne accidens. Vnde, cum inquit San. Th. exponendo Arist. mentem, quod non quandoqueque est substantia, est accidens, sed e contrario, subaudiendum est, necessario, quia videlicet non est necessarium, quod quandoqueque sit substantia, sit accidens, consideratis proprijs rationibus substantiae & accidentis, licet per accidens quandoqueque est vnum, sit alterum, ex eo quod accidit substantiae, vt sic, quod mundus sit ab aeterno productus. Potest etiam exponi de substantia creata absolute, in quantum communem rationem substantiae participat. Non enim repugnat, quod sit aliqua substantia creata absque omni accidente, considerata absolute ratione substantiae, & sic quod sit prior tempore accidente.

Sed contra primam expositionem S. Th. videtur esse, quod Deus non ponitur in genere substantiae praedicamentalis: videtur autem Arist. de substantia praedicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tempore accidente. Respondetur ad hoc dupliciter potest. Primo, quod praedicamentum substantiae non accipit Philosophus proprie vt est vnum genus, sed vt substantiae nomine comprehenditur omnis substantia, tam finita quam finita, & sic non negatur, Deum esse in genere substantiae. Secundo, quod licet Deus non sit in praedicamento substantiae tanquam sub ipso contentum, & comprehensum, est tamen in ipso tanquam totius praedicamenti principium. Ex his patet, quod Scot. in huius expositione, a S. Thom. non discordat. Quod si insisteret, quoniam ista est prioritas naturae, quia, si prius potest esse sine posteriori: sed non conuenit: hoc autem loquitur Arist. de prioritate temporis: Respondetur, quod non est inconueniens, aliquid prius tempore esse etiam prius natura, cum ipse Arist. in fine capituli de prioritate & posteriori in 5. Metaphysica, dicat omnes modos prioris & posterioris ad prioritatem & posterioritatem, secundum naturam reddi, prout dicitur prius, quod potest esse sine alio, sed non e conuerso. Vnde, & quod in aliquibus codicibus Graecis loco allegato 7. Metaphysice additur, & natura, intelligendum est de prioritate naturae, secundum illam modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora, non secundum illum modum, quo prius secundum naturam dicitur, a quo non valet subsistendi consequentia. haec enim prioritas intelligitur in eo, quod inquit, substantiam esse priorem tempore, cum tale prius sit etiam non repugnantem modo dicto prius tempore: quod patet, quia exponendo, quomodo intelligat substantiam esse tempore priorem, ait, quod aliorum praedicamentorum nullum est separabile, sed substantia est separabilis. Separabilis enim vnius ab altero, & non e conuerso, est ratio vnius modi prioris secundum naturam. Si autem quaeratur, quare non dixit ipsam esse priorem secundum naturam, loco eius, quod dixit ipsam esse priorem tempore, dicit, quod se

cit vt distingueret illum modum prioris secundum naturam, quo aliquid potest ab altero separari secundum esse, qui pertinet aliquo modo ad temporis prioritatem, ab illo modo, quo dicitur prius secundum naturam id quod perfectius est, quem quidem modum posterius addidit, vt aliqui codices Graeci habent, dicens, & ipsam esse natura priorem.

ma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis, immunitas autem materiae confert esse intelligibile, (vt ex premisis patet.) sunt ergo aliqua substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturam ordinem anima.

4. Item. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundum naturam ordinem aliquid in genere illo perfectum, perfectum enim natura prius est imperfecto: forma autem quae sunt in materijs, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. sunt igitur aliqua forma, quae sunt actus completi per se subsistentes, & speciem completam habentes. ois autem for

deat ab accidente secundum suum esse, sed tñ ex alio euenire potest, quod nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo, & determinato accidente, sicut quod homo non possit esse sine risibilitate, quae risibilitas consequitur ad aliquid, quod est de ratione hominis, in quantum est homo. vnde, si sit aliquid accidentis, quod non consequatur rationem propriam substantiae alicuius, illa potest esse sine eo. Dicitur secundo, quod relatio dependentiae ad Deum concomitatur substantiam praedicamentalem, in quantum non est suum esse, sed est ens per participationem, & per consequens, est ens ab alio causatum: & propter hoc, quis substantia praedicamentalis, considerata solum ratione substantiae, in ea potest esse absque tali relatione, & sic sit prior tempore modo exposito, quae esse causatum non consequitur ratione subsistentis simpliciter, cum inueniatur aliquid ens subsistens non causatum, scilicet Deus, cum sit rata tñ propria ratione, in quantum, scilicet ens subsistens, habens esse participatum, non potest aliqua substantia praedicamentalis esse sine tali relatione. Dicitur tertio, quod non est similis ratio de quantitate, & de hac relatione, quia quantitas non consequitur ad substantiam praedicamentalem, neque in quantum ens subsistens, neque in quantum est tale ens subsistens, quod habet esse participatum: non enim apparet quod necessarium dependentiam habeat ad rationem substantiae, aut absolute sumptam, aut ad praedicamentum, & genus limitatum. Vnde ratio S. Thom. optime concludit de quantitate, si bene intelligatur, & suppletur quod inquam manifestum praetermittitur, non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim substantia praedicamentalis in quantum ens subsistens, est prior quantitate, & alijs generibus tempore, ratione, & cognitione, & quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiae ad ipsam, secundum propriam rationem accepta, ergo potest substantia praedicamentalis esse absque quantitate. Non autem valet sic arguere, de relatione dependentiae ad Deum, quia assumeretur falsum, scilicet relatio nullam habet naturalem concomitantiam ad substantiam praedicamentalem. Ex his patet, quod non est accipienda consequentia S. Thom. ita nude, sicut in obiectione supponitur, substantia praedicamentalis est prior tempore, ratione, & cognitione alijs generibus, ergo potest esse absque quantitate, sed oportet supplere in antecedente, & quantitas non habet naturalem concomitantiam ad ipsam, secundum propriam rationem considerata. Et tunc manifeste apparet, obiectionem adductam processum rationis non infringere. Simili modo interpretari oportet rationem S. Thom. in Questionibus de Spiritu creat. art. 5. quae eadem videtur huic. Assumitur enim hanc propositionem, Si aliqua duo sunt, quorum vnum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inueniri. addendum enim est ad antecedens, & alterum non habet ad ipsum naturalem concomitantiam. Vnde ipsemet Prima pars. q. 44. art. 1. Arg. 1. arguens, quod aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiae ad Deum, ex eo quod nihil prohibet, rem inueniri absque eo quod non est de ratione eius, habitudo autem rem causati ad causam, non videtur esse de ratione entium: respondet,

Cap. 51

sponder,

Respondet, qd licet habitudo ad causam non intret diffinitionem...

Ad secundum dubium respondetur, quod loquitur S. Thomae...

Cap. 21

Cap. 68

6 Adhuc. Si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compositum...

Ad tertium dubium respondetur, qd illa propositio quae est...

tionis in oppositum, licet enim secundum fidem perpetua...

Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam...

Veritatem de his, quae coniunguntur omnino per accidens...

Ad quartum dubium respondetur, qd illa propositio quae est...

Ad quintum dubium respondetur, qd illa propositio quae est...

Sexto. Inuenitur substantia composita ex corpore...

Cap. 13

Cap. 13

Cap. 13

Cap. 13

Cap. 13

imateriales, & si aliquo modo cognoscatur, eas tamen non nisi...

Arrendendum etiam, cum dicitur esse imperfectum modum intelligendi...

Præterea, Aristoteles arguitur in 12. Metaph. qd motum...

OCTAVO. Et extrahit Aristoteles. 12. Metaphysice. tex. 43.

Circa hanc rationem, dubium occurrit. Nam vt ostensum...

morium ad corpus applicat, non conuenit autem motori, in...

considerationes Astrologorum probatur, oportet igitur esse plures motores...

co per accidens moueatur; & ideo sicut totum caelum mouetur...

VLTIMO confirmatur conclusio auctoritate Dionysij 4. capite...

Lib. 1. c. 13.

Lib. 1. c. 20.

Lib. 1. c. 20.

To. 4. l. lib.

Secundo loco agit S. Tho. de multitudine substantiarum intellectualium. Circa quod duo principaliter facit. Primo enim agit de ipsa multitudine talium substantiarum secundum se. Secundo, de distinctione ipsarum substantiarum, quae ponuntur multae, capite sequenti.

Quantum ad primum duo facit. Primo, Aristotelem opinionem narrat. Secundo ostendit, multo plures esse quam ille posuerit. Quantum ad primum duo facit. Primo ponit Aristotelem opinionem. Secundo eius rationem soluit.

12. Meta. Tex. 48.

Vbi supra.

12. Meta. Tex. 29. & sequentibus. 8. Phy. Tex. com. 45. & sequentibus.

De multitudine substantiarum separatarum. Cap. 92.

Sciendum est autem, quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore: sed etiam quod sunt eiusdem numeri, cuius sunt motus deprehensi in caelo, neque plures, neque pauciores.

Probat enim, quod non sunt aliqui motus in caelo, qui a nobis deprehendi non possint; per hoc, quod omnis motus qui est in caelo, est propter motum alicuius stellae, quae sensibilis est. Orbes enim deferunt stellas: motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat, quod non sunt aliqua substantiae separatae a quibus non proueniant aliqui motus in caelo: quia cum motus caelestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines: si essent aliae substantiae separatae quam istae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in

Tunc arguit sic. Non sunt aliqua substantiae separatae a quibus non proueniant aliqui motus in caelo, ergo non sunt plures quam motus deprehensi, & qui deprehendi possunt in caelo. Patet consequentia ex supposito. Antecedens uero probatur, quia si essent plures substantiae quae istae quas enumerat, essent & aliqui motus in eas ordinati. probat sequela, quia aliter essent motus imperfecti, cum motus caelestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines.

Pro notitia opinionis Aristotelem, aduertendum, quod duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium. Vnum scilicet earum, quae sunt motrices corporum caelestium per modum efficiens, quae uocantur ab aliquibus animae caelorum. Alterum uero earum, quae sunt fines proximi talium motuum, propter quas scilicet substantiae motrices mouent. Primas posuit corporibus caelestibus unitas esse, sive per modum formae, sive per modum motoris tantum, secundum diuersas sententias de animatione corporum caelestium, alias uero posuit omnino a corpore separatas. Necessitas autem ponendi istas substantias omnino a corpore separatas, sicut ostendit S. Th. Quaestio de Spiritu. ar. 5. de mente Aristotelem cum (ut dictum est in Prae. cap.) motor incorporeus unitus corpori moueatur per accidens ad motum corporis, sive uniat sibi per modum formae, sive per modum motoris tantum, sed applicati ad unam determinatam mobilis partem, & motum uniformem, & regulare oportet esse a motore qui non moueatur neque per se, neque per accidens, ad saluandam uniformitatem & regularitatem caelestis motus, oportet ponere aliquas substantias omnino separatas neque per se neque per accidens motas, quae motum caeli causent per modum finis. ut ab immobilitate finis uniformitas, & regularitas motus proueniat. Hanc distinctionem substantiarum intellectualium dar intelligere S. Th. de mente Aristotelem, cum inquit, motus caelestes ordinari ad substantias separatas sicut ad fines. Sed hoc expressius ponit Quaestio de Spiritu Creaturis ar. 5. & 6. Et Potentia quaest. 6. art. 6. in Opusculo 15. Cap. 2. quod intitulatur de Angelis. Sumitur autem haec distinctio ex Aristotelem. 12. Meta. Tex. 48. supposito ijs,

quae in Praecedentibus dixerat. Eam quoque tangit Auerroes, 12. Metaphysice, commento 41. quamuis in libro de Substantia orbis uideatur uelle, quod idem sit mouens corpora caelestia, ut agens, & ut finis. Posuit ergo Aristoteles. 12. Metaphysice, tot substantias omnino separatas per modum finis mouentes, quod sunt motus qui deprehenduntur in caelo, aut qui deprehendi possunt: & quia motus apparentes in caelo sunt, aut quinquaginta quing; aut quinquaginta septem, sicut eundem uarias opiniones Astrologorum sui temporis, ideo totidem concludit esse substantias separatas, nec plures, nec pauciores. Circa illa conditionalem, si non essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas, posuit praeter illas quinquaginta quing; aut quinquaginta septem, essent motus imperfecti, ad uertendum, quod hoc probatur, ex eo quod motus caelestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines, hoc est, quod omnis substantia separata est finis alicuius motus, ut dicitur 12. Metaphysice, 48. Ex hoc enim sequitur, quod motus corporum caelestium non debent esse pauciores substantijs separatis: finis enim huiusmodi non debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum, tamquam ad finem: ideo si essent plures substantiae separatae quam motus, sequitur quod non tot essent motus in caelo, quot deberent esse, & sic sequitur quod motus caelestes imperfecti essent, ut propter carentes motibus alijs qui esse deberent: sicut dicitur in ueritate creaturarum esse imperfectum, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet conuenire, ut superius est ostensum.

Circa suppositum, pro ratione Aristotelem, aduertendum, quod ideo additum est, praeterim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut excludatur obiectio, quam adducit Aristoteles. 12. Metaphysice, 49. Posset enim aliquis dicere, quod neque a nobis deprehendi omnes motus corporum caelestium, quia sunt plures mundi, & per consequens, plura corpora caelestia eiusdem speciei, & ideo quamuis motus corporum caelestium istius mundi deprehendi a nobis possint, motus tamen alterius mundi nobis incogniti, sed haec obiectio tollitur, si ponatur non esse plura corpora caelestia eiusdem speciei.

Circa uero illam propositionem, Non sunt plura corpora caelestia eiusdem speciei: sciendum, quod Auerroes in 2. Caeli commento, 59. oppositum tenere uideatur. Sed ostendit sanctus Thomas, in 2. Caeli lect. 16. opinionem eius esse falsam, & quod necessesse est ponere corpora caelestia non esse plura eiusdem speciei, tum, quia si essent eiusdem speciei, haberent eandem operationem, eandem effectum, & eandem motum, sicut apparet in alijs rebus naturalibus, in quibus sunt plura indiuidua unius speciei, tum, quia repugnat perfectioni corporum caelestium. Nam apud Aristotelem, uniuersum est perfectum, quia est unum, ex quo habet ut constet ex tota materia suae speciei. Videmus etiam in inferioribus, multa esse indiuidua unius speciei propter aliquam imperfectionem, quia aut unum indiuiduum non potest semper durare; aut non recipit perfectam operationem speciei, ut maximè patet in hominibus, tum, quia magis pertinet ad perfectionem uniuscuiusque naturae multiplicatio secundum speciem, quae est formalis, quam multiplicatio secundum numerum, quae est materialis. Nec ualet, inquit ibidem S. Th. ratio Commen. quia magis sunt corpora caelestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur,

si essent plures substantiae separatae quam motus, sequitur quod non tot essent motus in caelo, quot deberent esse, & sic sequitur quod motus caelestes imperfecti essent, ut propter carentes motibus alijs qui esse deberent: sicut dicitur in ueritate creaturarum esse imperfectum, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet conuenire, ut superius est ostensum.

Circa suppositum, pro ratione Aristotelem, aduertendum, quod ideo additum est, praeterim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut excludatur obiectio, quam adducit Aristoteles. 12. Metaphysice, 49. Posset enim aliquis dicere, quod neque a nobis deprehendi omnes motus corporum caelestium, quia sunt plures mundi, & per consequens, plura corpora caelestia eiusdem speciei, & ideo quamuis motus corporum caelestium istius mundi deprehendi a nobis possint, motus tamen alterius mundi nobis incogniti, sed haec obiectio tollitur, si ponatur non esse plura corpora caelestia eiusdem speciei.

Circa uero illam propositionem, Non sunt plura corpora caelestia eiusdem speciei: sciendum, quod Auerroes in 2. Caeli commento, 59. oppositum tenere uideatur. Sed ostendit sanctus Thomas, in 2. Caeli lect. 16. opinionem eius esse falsam, & quod necessesse est ponere corpora caelestia non esse plura eiusdem speciei, tum, quia si essent eiusdem speciei, haberent eandem operationem, eandem effectum, & eandem motum, sicut apparet in alijs rebus naturalibus, in quibus sunt plura indiuidua unius speciei, tum, quia repugnat perfectioni corporum caelestium. Nam apud Aristotelem, uniuersum est perfectum, quia est unum, ex quo habet ut constet ex tota materia suae speciei. Videmus etiam in inferioribus, multa esse indiuidua unius speciei propter aliquam imperfectionem, quia aut unum indiuiduum non potest semper durare; aut non recipit perfectam operationem speciei, ut maximè patet in hominibus, tum, quia magis pertinet ad perfectionem uniuscuiusque naturae multiplicatio secundum speciem, quae est formalis, quam multiplicatio secundum numerum, quae est materialis. Nec ualet, inquit ibidem S. Th. ratio Commen. quia magis sunt corpora caelestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur,

Tex. 48.

Tex. 48.

12. Meta. Lec. 16. sup. Tex. 48.

Vbi supra 1. prin. Tex.

1. Caeli. com. 59. & sequentibus.

quae, si sine plura unius speciei, quia multiplicatio indiuiduorum in una specie fit per diuisionem materiae. Hoc enim habetur ab Aristotelem. 12. Metaphysice, 49. Sed nec oportet a corporibus caelestibus omnino remouere materiam.

Aduertendum tamen, quod oppositum eius quod dicit Auerroes in 2. Caeli commento allegato, uideatur tenere, capite VII. rimo de Substantia orbis. Sed hanc apparentem contradictionem soluit ipse Commentator in 2. Caeli. com. 49. ubi ait. Sed tamen debemus intelligere, cum diximus ea esse conuenientia in specie, conuenientiam secundum prius & posterius, non secundum uniuocacionem: & ideo natura cuiuslibet indiuiduorum, est alia a natura alterius aliquo modo.

Circa probationem illius suppositi aduertendum, quod per illa uerba, quae sensibilibus est, uult habere S. Th. de mente Aristotelem, quod uarietas stellae ad cuius motum ordinantur motus orbium, deprehendi potest ex sensu: & ideo omnes motus orbium, cum eis accidat uarietas ista in motu stellae, aut deprehenduntur, aut possunt deprehendi: quod erat intentum.

Postea opinione Aristotelem de multitudine substantiarum separatarum, secundo loco ad rationem eius responderit S. Th. inquit, quod non habet necessitatem, tum, quia si motus caelestes ordinantur in substantias separatas, sicut in fines: non potest concludi necessario numerus earum ex numero motuum, in ijs enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, 2. Physicorum, 23. non autem e contrario. Dicit enim potest, quod sunt aliae substantiae: aliorum naturae quam sint illae, quae sunt proximi fines motuum caelestium. sicut in instrumenta artificialia sunt propter homines, qui per ea operantur: nihil tamen prohibet esse alios homines qui per instrumenta illa, non operantur immediate, sed imperant operantibus: tum, quia & ipse Aristoteles ait, se inducere illam rationem tamquam probabilem, non tamquam necessariam.

Aduerte, quod licet ex numero eorum quae ordinantur ad finem, maxime in rebus incorruptilibus, possit argui numerus finium a posteriori: ubi uniuersum ordinato ad finem, unius finis responderit, & uniuersum responderit unum, dumtaxat ordinatum ad finem, non potest tamen argui de necessitate: numerus eorum, quae pertinent ad idem genus ad quod pertinent finis. Licet enim ex multitudine generum instrumentorum ad diuersas artes pertinentium, possit argui numerus generum artificum, quia tot sunt artificum genera, quot sunt genera instrumentorum artificialium ad diuersas artes pertinentium: non tamen potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolute, ut scilicet necessario sint tot homines, & non plures, quot sunt genera instrumentorum ad ipsos homines, qui in instrumentis illis utuntur ordinata: possunt enim ut inquit S. Th. esse plures alij homines qui per illa instrumenta non operantur. Similiter, & si ex numero motuum ordinatorum ad substantias separatas, possit concludi quod sunt tot substantiae separatae, quae sunt fines ipsorum motuum, & ut uniuersum motibus immediate tamquam instrumentis, non tamen potest argui, quod non sint plures substantiae separatae, quam illae quae sunt fines motuum, possunt enim & aliae esse. Quod ergo inquit S. Th. quod numerus substantiarum separatarum, non potest concludi necessario ex numero motuum, iuste legitur de numero praecio substantiarum separatarum, ita quod, non sit nec maior, nec minor, non autem intelligitur de numero illarum substantiarum, quae sunt fines, correspondente absolute numero motuum. quamuis enim necessitas finis non sit sumenda ex ijs quae sunt ad finem, quia necessitas prioris, non sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas, eorum quae sunt ad finem: tamen numerus finium proximorum oportet correspondere

dere numero eorum quae sunt ad finem, ubi unum ordinatum ad finem requirit unum per se finem, & unius finis unum tantum habet ad ipsum ordinatum (ut iam diximus) & ex numero talium ordinatorum ad finem, potest a posteriori concludi numerus finium proximorum. Unde, illa propositio, Omnis substantia separata est finis proximus alicuius motus caelestis, non est necessaria: ut inquit S. Thomas 12. Metaphysice.

Quantum ad secundum principale, probatur substantias separatas multo plures esse, quam sint motus caelestes, & arguitur primo sic. In substantijs separatis, oportet accipere gradum secundum eorum eleuationem supra naturam corpoream, cum esse ipsarum secundum genus suum, erascendat omnem naturam corpoream: sed sunt aliquae substantiae intellectuales huiusmodi, quae uniuersum corpus ut forma, & quia esse substantiarum intellectualium secundum genus earum, nullam a corpore dependentiam habet,

inuenitur altior gradus earum, quae scilicet non uniuersum corpus ut forma, sed ut proprii motores tantum, ergo similiter cum substantia intellectualis non dependeat a mouendo, cum mouere sit consequens ad principalem eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum, quae scilicet non sunt proprii motores aliquorum corporum.

Circa rationem, qua probatur substantias intelligibiles non dependere a mouendo, quia uidelicet, mouere consequitur ad eius principalem operationem quae est intelligere: considerandum est, quod cum unumquodque sit propter suam operationem tamquam propter finem, ut dicitur 2. Caeli, & unumquodque a suo fine dependat, quia scilicet, non habet esse nisi in ordine ad finem, oportet ut unumquodque a sua operatione dependeat tamquam a fine.

Attendendum tamen, quod non quaecumque operatio rei conueniens, est eius finis, sed illa tantum, quae est illi propria & principalis, tamquam naturam primo & per se conueniens: illa autem quae sequitur primam operationem naturae, secundum quod in aliquo determinato inuenitur, non est finis ipsius naturae: & ideo non oportet, ut ipsa dependeat natura quasi non possit esse, nisi ad illam operationem sit ordinata. Quia ergo propria, & principalis operatio naturae intellectualis est intelligere, non autem mouere, sed mouere consequitur ad intelligere illarum substantiarum, quae sunt proprii motores aliquorum corporum, in quantum mouent per intellectum, ideo natura intellectualis non dependet a mouendo, quasi esse non possit, nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata, sed bene ab intelligendo dependet, quia nulla potest esse quae non ordinatur ad intelligendum. Propterea bene inferit S. Th. naturam substantiae intellectualis non dependere a mouendo, quia mouere est consequens ad intelligere, quae est eius principalis operatio.

Secundo. Oportet gradus substantiarum intellectualium secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria, accipere, sed supra conceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium, est accipere aliquas uniuersales conceptiones, ergo sunt aliqua substantiae intellectuales supra illas, quae sunt proprii & proximi motores determinatorum orbium. Probatur minor, quia cum agens per intellectum oportet proportionari patienti, & factio per formam intellectus, ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva, quae possit induci per actionem agentis in materiam, sicut & agens per naturam est proportionari patienti ratione suae formae, necesse est (secundum opinionem Aristotelem in hoc, scilicet quod substantia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinatam ut proprius motor, quod aliud mouere non possit) motores proprios orbium qui per intellectum mouent, habere

formae: (ut ex praemissis patet.) & quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus, nullam a corpore dependentiam habet, (ut supra probatum est) inuenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae & si non uniuersum corpus ut forma, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a mouendo: cum mouere, sit consequens ad principalem eorum operationem, quae est intelligere. erit igitur & aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

Th. Cont. Gent. EE 2 talis

Cap. 68. & 70.

Vbi supra.

Cap. 91.

Tex. 67.

tales intelligentias que sint explicabiles per motum orbium, & producibiles in rebus materialibus: supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas vniuersaliores, cum intellectus vniuersalis apprehendat formas rerum, quam sit esse earum in rebus, ut patet in intellectu speculativo, & arte imperate, ergo &c.

Sed circa hanc rationem occurrit dubium. Ex vniuersali enim apprehensione, non videtur argui posse, superior gradus nature intellectuales realiter separatus, & distinctus a gradu nature intellectuales particularium apprehendens, quia ut hic dicitur, forma intellectus speculatiui est vniuersalis forma intellectus practici, & tamen idem est intellectus practicus, & speculatiuus in nobis. Vnde ad rationem dici poterit, quod proprius motor qui format conceptiones rerum particularium producibilium per motum, format etiam vniuersaliores conceptiones: sicut & artifex format, & conceptiones particulares, & conceptiones vniuersales: & sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

Ad huius dubij explicationem, duo sunt aduertenda, quae in fundamento huius rationis tanguntur. Cum enim dicitur, quod substantiarum intellectualium gradus, accipere oportet secundum gradum intellectualis operationis, quae est eis propria, duo tanguntur, scilicet gradus intellectualis operationis, & proprietates illius gradus respectu intellectualis nature: ideo duo sunt declaranda. Vnum est, quomodo accipiendi sint isti gradus. Secundum, quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius nature: & tunc manifesta erit dissolutio dubij. Quantum ad primum, sciendum, quod quia intellectus sit secundum quod cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundum gradus specierum intelligibilium, quibus cognitum est in cognoscente. Diuersificantur autem species intelligibiles in intellectu, & diuersos gradus habent, secundum quod vna est vniuersalis alia in representando plura distincte: quia quanto aliqua species plura distincte representat, tanto perfectior est: sicut tanto aliqua natura perfectior est, quanto plures perfectiones vniuersales continet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quam species intellectus nostri, quia vna species intellectus nostri representat tantum vnam naturam vniuersalem distincte, non autem singularia illarum naturarum: sed species intellectus angelici non solum naturas vniuersales, sed & ipsa particularia distincte representat, & vna est multarum naturarum representatiua. quanto autem species sunt vniuersaliores, tanto & conceptiones ex illis speciebus elicite, intelligentibus per illas species proportionatae vniuersaliores sunt. Sequitur ergo, quod gradus intellectus accipiuntur & secundum vniuersalitates specierum intelligibilium, & secundum vniuersalitates conceptionum in representando plura distincte.

Quantum ad secundum, notandum, quod non inconuenienter quidem, id quod est superioris gradus, & quod est inferioris, vniuersali quodam modo conuenire: sed quod vtrumque eide, tamquam aliquid sibi proprium conueniat, est impossibile: quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorem naturam, & quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturam determinat: sicut cognitio intellectus, & sensus quae sunt diuersorum graduum, conueniunt quidem vni nature, scilicet homini, sed sensus non est homini proprius, cum etiam brutis conueniat: & hominis non est cognitio inferiorum, cum brutis in natura sensus conuenientiam habetis in modo, quamuis diuersi gradus intellectuales operationis vni nature possint conuenire, non tamen vterque illi nature proprius esse potest, sed ille est proprius sibi, qui sibi solum ex ratione propria nature conuenit. Quia ex-

Aduertendum circa conclusionem, quod multitudinem substantiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantum ad species rerum materialium, non quantum ad individua, vt videtur velle S. Tho. in de Potentia, quae est 6. artic. 6. Et in ratione sequenti. Specierum enim materialium numerus, quasi incomparabiliter (vt dicitur Prima pars, quae est 50. artic. 3.) a multitudine substantiarum separatarum exceditur, sicut corpora corruptibilia a corporibus caelestibus, quasi incomparabiliter secundum multitudinem exceditur. Et in hoc significatur maxima esse multitudinem substantiarum separatarum. Cum enim multitudinem specierum materialium magna sit, multiplicem illam multitudinem quasi incomparabiliter excedens, non potest non esse maxima.

Circa probationem vero consequentiae, aduertendum, quod ea quae sunt ad accipiendum limitationem & determinationem ex fine, quia tot & tanta queruntur, quot & quanta sufficiunt ad ipsum finem: finis autem ipse in infinitum queritur, vt inquit S. Thomas ad Rom. 12. Lectio. 1. Et 1. Corin. 11. lec. 3. Non enim queritur tanta, aut tanta sanitas determinate, si queratur sanitas vt finis, sed quanta haberi potest, propter hoc ait S. Thomas, quod quia nobiliora sunt propter se, ideo oportet vt multiplicentur, quantum possibile est. Quia tamen contingit, id quod est finis respectu aliquorum, ad aliquem vltiorem finem ordinari, ideo quod vt finis non habet limitationem, vt ad alium finem ordinatur, limitationem quandam accipit: sicut tanta, quae ordinatur ad aliquod opus exequendum, queritur tanta, quanta ad illud opus sufficit, & queritur saluato illo ordine ad finem quanta potest haberi. Sic etiam, quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinantur tamen ad vniuersi totalem perfectionem sicut ad finem: ideo cum dicitur, ipsa multiplicari oportere quantum possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolute, vt ex superioribus patet, sed quantum possibile est secundum exigentiam totalis perfectionis istius vniuersi, propter quod assumptis sanctus Thomas, quod ordo vniuersi exigere videtur, vt nobiliora excedant ignobiliora, dans videlicet intelligere, quod loquitur de rerum multiplicatione non absolute, sed secundum exigentiam vniuersi.

Circa excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est primo, quod S. Tho. facit comparationem inter ea quae per se pertinent ad perfectionem vniuersi, vt dicitur in Quae. de Veri, quae est 5. artic. 3. haec autem sunt quae habent perpetuitatem, vt substantiae intellectuales, corpora caelestia, & species rerum corruptibilia, non autem talium specierum individua: ideo proposito S. Thom. in istis est intelligenda. Quanto enim aliquid istorum quae perpetuitatem habent, est nobilius, tanto excedit quantitate vel numero ignobiliora. Intelligendum secundum, quod nobilitas istorum dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum gradus specificos tantum, vt scilicet illud dicatur nobilius, quod nobiliori differetia specifica constituitur. Alio modo, secundum gradus ordinis rerum in vniuerso, qui attenditur secundum diuersos modos essendi, vt scilicet dicatur perfectius in rebus, quod ad superiorem & perfectiorem ordinem in vniuerso pertinet. Cum ergo dicitur, Nobiliora in rebus

Ad argumentum autem in oppositum dicitur, quod conceptio intellectus speculatiui humani est vniuersalis solum ex parte objecti representati, quia representat tantum naturam vniuersalem, non autem representat particularia distincte, quia est elicita a specie intelligibili, a materialibus per intellectum agentem abstracta: conceptio autem vniuersalis quam dicimus constituere gradum altiore intellectus operationis, est vniuersalis, quia multorum est conceptio propria, licet non adaequata, sed excedens modo eiusdem nature & potentiae, cuius est cognoscere vniuersale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo, non autem cuius est cognoscere per particularis conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones vniuersales, modo exposito: praeterea tamquam per sibi proprium, idcirco intellectus speculatiuus non differt in nobis a practico realiter, sed bene natura, cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distincte se extendentes, differt a natura cui est proprius per conceptiones ad pauca se extendentes, intelligere. Quod autem S. Tho. adduxit ad manifestationem sui propositi, modum accipiendi intellectus speculatiuum, non ideo factum est, vt ostendatur intellectum humanum speculatiuum habere illum modum intelligendi, qui gradum suum praeter intellectum proprium motorum constituit, sed solum vt ostenderetur, intellectum absolute loquendo, posse vniuersaliter res apprehendere quam sint in se, licet alio & alio modo hoc conueniat intellectui humano, & intellectui angelico.

Textus: Substantiae intellectuales sunt digniores omnibus corporibus, vt immobile & immateriale, mobili & materialibus: ergo excedunt in numero omnem multitudinem rerum materialium. Probatur consequentia: quia ordo vniuersi exigere videtur, vt id quod est nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: sicut corpora caelestia excedit corpora elementaria: huius autem rationis est, quia ignobiliora sunt propter nobilitatem & consequenter oportet, vt nobiliora quasi propter se existant multiplicentur, quantum possibile est.

oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secundum gradum specificum tantum, sed de nobilioribus secundum ordinem & modum essendi, scilicet de ijs quae ad superiorem & digniorem ordinem, & ad superiorem modum essendi pertinent. Vnde tollitur instantia, quae fieri potest de auro, argento, lapidibus preciosis, balsamo, & huiusmodi, quae quidem sunt multis alijs corporibus nobiliora, & tamen neque magnitudine, neque multitudinem alia excedunt: constat enim, quod de istis non intelligitur propositio S. Tho. quia non sunt superioris ordinis in vniuerso, quam alia corruptibilia, cum & ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secundum gradum specificum tantum, sed de nobilioribus secundum ordinem & modum essendi, scilicet de ijs quae ad superiorem & digniorem ordinem, & ad superiorem modum essendi pertinent. Vnde tollitur instantia, quae fieri potest de auro, argento, lapidibus preciosis, balsamo, & huiusmodi, quae quidem sunt multis alijs corporibus nobiliora, & tamen neque magnitudine, neque multitudinem alia excedunt: constat enim, quod de istis non intelligitur propositio S. Tho. quia non sunt superioris ordinis in vniuerso, quam alia corruptibilia, cum & ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

Similiter autem impossibile est, substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum, cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium: licet non haec materia, quae est proprium principium individui: sicut de ratione speciei hominis sunt carnes & ossa: non autem haec carnes & haec ossa, quae sunt principia Sortis, & Platonis. Sic igitur non dicimus, substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est

interpretationem excludat, quod non propter hoc, cum scilicet ponimus substantias separatas habere esse completius & vniuersalium, quam formae quae sunt in materia, & illas excedere, dicimus substantias separatas esse species horum sensibilium, vt Platonicis decepti ex eo, quod in earum notitiam non nisi ex sensibilibus venire possent, posuerunt, cum materia vniuersalis sit de ratione speciei horum sensibilium, sed dicimus ipsas esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilium permixto.

Circa istam propositionem, Formae quae sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalium quam formae quae sunt in materia: attendendum, quod non loquitur hoc loco S. Tho. de vniuersalitate predicationis & potentialis continentiae, quae admodum animal est vniuersalis homine, sed de vniuersalitate perfectionalis continentiae. Vt enim ex superioribus patet, & hic etiam tangitur, formae quae recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi, nam speciei conuenire, quia aliquam limitationem in esse suae speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur, formae autem per se subsistentes omnino a materia separatae, non limitantur ad aliquem gradum essendi suae speciei, sed habent omnem perfectionem essendi, nam illi speciei conuenire: vnde, & dicuntur esse infinitae, id est, illimitatae in sua specie. Ad hunc ergo sensum, dicuntur habere esse completius & vniuersalium, quia habent omne complementum, & omnem perfectionem essendi suae speciei: nature autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum: hoc autem esse habere esse vniuersalium, secundum continentiam perfectionalem.

Circa probationem consequentiae, attendendum, quod potest aliquis dicere, multitudinem specierum materialium esse maiorem multitudine substantiarum immaterialium, quia illae per materiam multiplicentur, quae est in infinitum diuisibilibus, dum subijcitur quantitati: materia autem non est in substantijs abstractis: ideo hoc excludens S. Thomas ait, quod multiplicatio talium specierum non est per materiam, sed per formam: propterea non est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus, quam in immaterialibus. Ex hoc patet, quod non est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus, quam in immaterialibus.

Ex. 10. de Repub. in Timeo & Menoae.

Idem P. 9. 50. an.

Aduer-

ferialibus quam in substantijs abstractis: ideo cum habeant per se...

Aduertendum tamen, quod licet dicat S. Tho. species rerum multiplicari per formam...

Circa illam propositionem vltimo loco positam, Substantia separata sunt species nobiliores...

Q V I N T O. Substantia separata sunt in esse intelligibili, secundum suam naturam, ergo maior est possibilis multiplicitas...

Circa assumptum ad probationem primae consequentiae, dicitur: Nam species materialis in intellectu est tantum vna...

esse numeralem suam apprehensum, potest magis per intellectum...

M illia millium ministrabant ei, & decies centena millia assidebant ei. Et Dionys. 13. cap. Cele. Hierar. dicit, quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem.

Per hoc autem excluditur error dicentium, substantias separatas secundum numerum motuum caelestium: aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse. Et error Rabi Moysi, qui dixit, numerum angelorum qui in Scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum...

Quod substantia separata non sunt multae vnius speciei. Cap. 93.

X his autem, quae de istis substantijs praemissa sunt, ostendi potest, quod non sunt plures substantiae separatae vnius speciei.

Ostensum est enim supra, quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentis.

Excluditur autem per hanc error ponentium numerum substantiarum separatarum, secundum numerum motuum caelestium (vt Aristote. 12. Metaphysicae posuit) aut secundum numerum sphaerarum caelestium...

Super Cap. 93.

Vm ostensum sit, substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio...

Q V A N T V M ad primum probatur, non esse plures substantias separatas vnius speciei. Et primo sic. Substantiae separatae sunt quidditates subsistentes...

Attendendum hic, quod nomine quidditatis subsistentis intelligit S. Tho. quidditatem non receptam in aliqua materia individuali, sed existentem per se abique omni susceptiuo...

Lea. 2. sup. text.

Aristote. Metaph. 12. cap. 1.

Rabi Moysi lib. 2. cap. 7.

Idem 2. p. q. 50. art. 4. Et in 2. d. 3. artic. 4. Et in quest. de Spiritu. artic. 3. Cap. 93.

Text. 60. 4. 9. Metaph. 12.

Text. 60. 4. 9. Metaph. 12.

Text. 60. 4. 9. Metaph. 12.

Vnde, & Plato ponens vniuersalia separata, posuit speciem vnae separatam non habere diuersitatem indiuiduorum...

S E C V N D O. Substantiae separatae non habent omnino materiam neque quae sit pars earum, neque cui vniatur vt forma, ergo &c. Probatur consequentia, quia quaecumque sunt idae species, differentia vero numero, habet materiam. Na differentia quae ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei...

Lea. 10.

Aduertetur, quod ratio haec sumpta est ex Aristote. 12. Metaphysicae text. 49. per hanc enim probat Aristote. iuxta S. Tho. interpretationem, primum principium immobile, esse tantum vnum...

Attendendum etiam cum dicitur, Diuersitatem quae ex forma procedit, inducere diuersitatem speciei, quod intelligitur de differentia proueniente ex forma secundum propriam rationem formae...

Ad hanc autem rationem ex Sco. 2. Sent. dist. 3. quest. 7. duo dici possunt. Primo quod Aristote. siccirco posuit, & 7. Metaphysicae text. 41. quod omne non habens materiam componentem, est idem suo quodquid est primo...

Dici secundum posset ad illam propositionem. Differentia quae ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quod vti que est vera, si intelligatur quod differentia talis sit in forma, tamquam in prima ratione differendi...

autem rei est quam signat distinctio, quae est signum quidditatis rei. vnde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species.

Adhuc, Quaecumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. differentia autem quae ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quae autem est ex materia inducit diuersitatem secundum numerum: substantiae

autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui vniatur vt forma: impossibile est igitur, quod sint plures vnius speciei.

Amplius, Ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura speciei quae non potest perpetuo conservari in vno indiuiduo, conferuetur in pluribus.

Ad hanc rationem, quae sumpta est ex 2. de Anima, text. 34. & 35. responderet Scotus vbi supra ad vltimum, quod licet in corruptibilibus ista sit vna causa multiplicationis indiuiduorum in vna specie, non tamen est praecisa causa, sed haec, quia videlicet omnis natura quae non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam...

Perfectio vniuersi maxime consistit in substantijs separatis, ergo magis competit, quod sint plures secundum speciem, quam secundum numerum in eadem specie. Probatur consequentia, quia multiplicatio specierum plus nobilitatis, & perfectionis addit vniuerso, quam multiplicatio indiuiduorum.

in vna specie: cum quod est speciei in vnoquoque, dignius sit eo quod est indiuiduationis principium.

Advertendum, quod ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludatur: quia res materiales corruptibiles, non possunt in vno indiuiduo perpetuari, sicut res immateriales: & ideo quamuis vniuersum perfectius esset pro tunc, si omnes res materiales essent specie distinctae, ita videlicet, quod tot essent specifice distinctae, quot sunt distinctae secundum numerum, non esset tamen simpliciter perfectius, quia continue deficerent aliqua species, & randa nulla essent in ipso species reru corruptibilium: sed in rebus immaterialibus permanet vnaquaque species in perpetuum, cum sint incorruptibiles: sic ratio si multo ipfarum no est numeralis tantum, sed specifica, vniuersum simpliciter est perfectius, vtpote, cuius principalior pars sit in vltis species, & multos gradus multiplicata, que multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

Cap. 55.

stantia autem separata natura potest conservari in vno indiuiduo: eo quod sunt incorruptibiles, (vt supra ostensum est.) non igitur oportet esse plura in diuidua in illis substantijs eiusdem speciei.

Item, Id quod est speciei in vnoquoque, dignius est eo, quod est indiuiduationis principium prater rationem speciei existens, multiplicatio igitur

speciei in rebus immaterialibus permanet vnaquaque species in perpetuum, cum sint incorruptibiles: sic ratio si multo ipfarum no est numeralis tantum, sed specifica, vniuersum simpliciter est perfectius, vtpote, cuius principalior pars sit in vltis species, & multos gradus multiplicata, que multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

Quinto, In corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei, Tam, quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei, tum, quia in vno indiuiduo est perfecte virtus speciei ad id, ad quod sua species ordinatur: ergo hoc multo magis est in substantijs intellectualibus, quae sunt perfectiores.

Ista ratio sumpta est ex 1. Cali. rex. 92. vique ad 95. inclusive. sed ad ipam dicit Sco. loco praallegato, quod vtrique sic existimant Arist. de corporibus caelestibus, quia voluit quod tale corpus singulare fuerit ex tota materia suae speciei, tam potenciali quam actuali, sed tamen Theologi non concordant cum ipso neque in principio, neque in conclusione.

Ad hoc dicendum primo, quod non procedit haec ratio ad probandum, non posse esse plures substantias intellectuales in eadem specie, tamquam scilicet, implicet contradictionem, quia hoc non est de mente S. Thomae, vt haberi potest ex Tractatu contra Auerroistas, vbi soluendo rationem, qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tamquam illud contradictionem implicet, dicit quod quamuis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen fortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim, secundum mentem eius tenendum esse, per diuinam potentiam absolute posse esse plures angelos eiusdem speciei, etiam stante hoc ordine vniuersi: & fortassis de facto sunt in vna specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (vt hic in aliquibus rationibus, Et in Prima par. quaest. 70. artic. 4.) dicatur, quod hoc est impossibile, interpretari possumus, quod est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, & quantum ad modum multiplicationis numeralis, nobis ab Arist. 7. & 12. Metaphys. traditum. Dicitur secundo, quod procedit haec ratio ad probandum de facto, non esse in substantijs abstractis plura indiuidua vnius speciei ex comparatione ad corpora caelestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum in vna specie, vt patet in Sole & Luna, quicquid sit de possibili: ita cum substantiae separatae sint perfectiores corporibus caelestibus, probabile est, quod non sit nisi vna vnius speciei. Responderi secundo potest, tenendo quod haec ratio etiam de impossibilitate procedat, quod non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quod est impossibile secundum opinionem Arist. qui posuit non posse corpora caelestia propter eorum perfectionem, secundum numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc, secundum eius opinionem in corporibus caelestibus propter eorum perfectionem inuenitur, multo magis in substantijs separatis, quae perfectiores sunt, inueniatur, & sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta. Ipse autem Scotus in loco praallegato oppositum huius conclusionis de possibili loquendo tenuit, & suam opinionem multis rationibus confirmat: sed quia eas plenissime Capreolus in 2. Senten. dist. 3. quaest. 1. euacuat, & eas, & earum solutiones summam tantum tangemus. Arguit ergo primo: quia omnis quidditas quantum de se, communicabilis est: cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

Tex. 66. 35. Tex. 66. 49.

Secundo, quia quaelibet quidditas potest intelligi sub ratione vniuersalis absque contradictione, quod non esset, si de se esset haec.

Tertio, quia potest Deus hic angelum annihilare, & iterum istam speciem de nouo producere in alio indiuiduo, non autem in eodem, secundum illos qui dicunt, quoniam homo non potest idem numero resurgere, nisi eadem numero anima intellectiua remaneret.

Quarto, quia anima intellectiua quae sunt forma pura, distinguuntur numero in eadem specie.

Quinto, quia secundum Aug. inconueniens est, quod aliqua species naturae intellectiuae, sit tota damnata.

Sexto, quia vnus angelus esset formaliter infinitus, quia esset infinite communicabilis, si communicari posset.

Vltimo in Quolib. 2. quaestione 2. arguit, quia ista opinio per plures articulos Parisienses est damnata, in quibus dicitur errorem esse, quod Deus non possit facere plures intelligentias vnius speciei, quia non habent materiam. Item, quod Deus non possit multiplicare indiuidua in vna specie sine materia. Item, quod forma non recipitur diuisione, nisi secundum materiam.

Prusolucione harum rationum, reducenda sunt ad memoriam ea, quae in Praecedentibus de differentia naturae, & suppositi dicta sunt. Ostensum est enim, quod cum in rebus immaterialibus natura de se, & non per aliquid additum sit haec & indiuidua, in illis natura, & suppositum non differunt per intrinsecam, quasi scilicet, sint aliqua principia in diuinduantia naturam, quae sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturae, sed per extrinsecam tantum distinguuntur, in quantum illi naturae coniungitur esse, & alia accidentia quae non sunt de ratione naturae, neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit naturae & quidditas, suppositum autem non excludit. Gabrielitas enim dicitur tantum quibus Gabriel est Gabriel, sed hic Gabriel dicitur habens gabrielitatem. hinc autem non repugnat habere aliquid aliud quam gabrielitatem. Ex hoc sequitur, quod natura immaterialis secundum se, non est communicabilis neque vniuersalis multis suppositis, quia secundum se est haec: sicut neque Sortes est communis multis per modum vniuersalis. vnde sicut forma quae est in subiecto indiuiduatur per hoc, quod est in ipso subiecto, ita substantia intellectualis indiuiduatur, per hoc quod non est nata in aliquo esse, vt dicitur de Spiritu: Crea. artic. 8. ad Quartum. & ita non est in ipso ex parte rei distinctio vniuersalis, & singularis, sed idem est omnino natura, & haec natura. Sed licet ita sit in re, quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secundum quod in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum materialium, apprehendendo per modum abstracti & concreti, & per modum vniuersalis & particularis. apprehendit enim ipsam naturam tamquam essentiam quandam absolute, quantum ad principia, videlicet essentialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem a principijs indiuiduantibus: & quia natura materialis sic abstracta, est vniuersalis, ideo & naturae immateriali taliter abstractae, non repugnat ex modo considerationis, intentionem vniuersalitatibus attribui: apprehendit etiam naturam cum hoc esse, & cum ijs accidentibus aduenientibus naturae, quae quidem non indiuiduant naturam, cum ipsa secundum se sit haec, immo magis ex ipsa indiuiduantur, quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus, & materia indiuiduatur, & sit haec, quo fit, vt natura vniuersalis, & particularis distinguantur, sicut ea quorum vnum addit secundum suam rationem ad alterum: ideo, dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus coniunctam, apprehendit ipsam per modum particularis, sicutque distinguit in illa natura vniuersalem, & particularem, ac si illa accidentia naturam indiuiduant. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantum ex parte intellectus, non autem ex parte rei: non enim oportet, vt idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, & modus essendi ex parte rei, cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, & composita diuisim intelligat. Ihs suppositis.

Aug. To. 3. in Eueh. cap. 28.

Idem in 2. Sen. dist. 3. art. 6.

Ad Primam rationem in oppositum, negatur assumptum, de communicatione, qua vniuersale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo: & dicitur, quod prouenit ex perfectione naturae immaterialis, quod non sit hoc modo communicabilis, ut patet de Spiritu. crea. art. 8. quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis, quam omnia corporalia.

Ad Secundam dicitur, quod assumptum est verum, ex parte nostri modi intelligendi, non autem ex parte rei, si intelligeretur secundum quod in se est: ideo secundum nostrum modum intelligendi non repugnat tali naturae, quae sit in multis indiuiduis, repugnat tamen ex parte rei. Vnde non est verum, quod repugnet naturae, quae de se est haec, vt per modum vniuersalis intelligat quamcumque ex modo intelligendi nostri, licet repugnet illi, ut sit realiter in multis.

Ad Tertiam dicitur, quod si Deus annihilaret angelum, & eandem speciem de nouo produceret, etiam eundem angelum numero recrearet. Non enim negamus, idem numero posse per diuinam potentiam reparari. Quod autem dicitur, quod homo non possit resurgere, nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eandem numero reparare, sed quia si annihilaretur, & postmodum de nouo produceretur, non esset proprie hominis resurrectio, sed recreatio noua.

Ad Quartam dicitur, quod non est eadem ratio de anima, & de substantijs separatis, quia anima secundum naturam est forma corporis, ideo secundum commensurationem ad diuersa corpora multiplicatur anima, ut ostensum est diffuse in Praecedentibus, substantia autem separata non est forma corporis.

Ad Vltimam dicitur primo, quod non est inconueniens apud sanctum Thomam & Augustinum, quod tota una species intellectualis sit damnata, immo multae tales species sunt damnatae. Sed bene inconueniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus, ut habetur de Spiritu. Crea. art. 8. ad 1. de natura angelica comparatiue ad naturam humanam, tanquam de una natura, propter unum & eundem ordinem earum ordinem ad beatitudinem. tota enim natura angelica nata est uno modo ad beatitudinem peruenire, uel ab ea deficere, statim scilicet, post primam electionem completam, humana autem natura per decursum temporis.

Ad Sextam dicitur primo, quod non est inconueniens, naturam unam angelicam esse infinitam secundum quid, scilicet in sua specie. Dicitur secundo, quod una species angelica non concipit perfectionem infinitorum indiuiduorum, si ponatur non multiplicata, quia non solum non est nata esse in infinitis indiuiduis, sed nec in duobus.

Ad Vltimam dicitur primo, quod illos articulos reuocauit Stephanus Parisiensis Episcopus Anno domini 1325. in quantum tangunt doctrinam sancti Thomae. Dicitur secundo, quod doctrina sancti Thomae approbata est per dominum Verbanum Papam Quintum, & Ioannem vigesimum secundum, immo & ab Urbano in Extraganti, quae incipit, Laudabilis Deus in sanctis suis, mirifice est commendata tanquam veridica & Catholica, immo & mandauit, ut eam conaretur totis uiribus Toscana vniuersitas ampliare, ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur tertio, quod illi articuli sunt directe contra doctrinam Commenta. tenentis, non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum, propter eius immaterialitatem.

Vnde sentus primi Articuli est, quod est error dicere, quod anima intellectiua non habent materiam, tanquam scilicet par

Idem anima tom. 5.

tem suae substantiae, deus non posset plures eiusdem speciei facere. Similiter secundus & tertius, est intelligendus de materia, quae est pars rei multiplicabilis: uel etiam omnes intelligenti di sunt de materia, a qua forma secundum esse dependet. nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem, scilicet non esse ipsas compositas ex materia & forma, aut non dependere a materia secundum esse, sed esse eas omnino a materia separatas, quia videlicet, neque sunt compositae ex materia & forma, neque dependent a materia secundum esse, neque sunt formae aliquo modo dantes esse materiae.

Dicitur ultimo, quod isti articuli ponuntur contra ponentes, quod absolute diuinae omnipotentiae repugnat producere plura indiuidua in natura immateriali: nos autem hoc non dicimus, ut patuit. Vnde dicitur articuli non sunt contra mentem S. Tho.

Super Cap. 94. X praemissis deducitur corollarie, quod anima non est eiusdem speciei cum substantijs separatis: & arguitur sic. PRIMO. Maior est differentia animae humanae a substantia separata, quam unius substantiae separatae ab alia, ergo &c. patet consequentia ex praecedenti cap. quia scilicet, omnes substantiae separatae differunt specie. SECUNDO. Esse animae humanae, & substantiae separatae non est unius rationis, quia in uno potest communicare corpus, in alio uero non. ergo &c. Probatur consequentia, quia unaquaque res habet proprium esse ratione suae speciei. nam, quorum est diuersa ratio essendi, est diuersa species. Circa hanc rationem duo sunt attendenda. Primum est, quod (ut superius dictum est) esse actualis existentiae, cum sit ultima actualitas rei, per alium actum, aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem, & limitationem ex susceptiuo, quia videlicet, hoc est esse illius naturae, & illud est esse alterius, sicut esse hominis, & esse equi distinguuntur, quia hoc est esse naturae humanae, & illud esse naturae equinae quae sunt naturae speciei distinctae: pp hoc bene inquit S. Tho. quod unaquaque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei, & quod ea, quorum est diuersa ratio essendi, id est esse diuersarum rationum, est diuersa species.

Secundum est, ex doctrina S. Tho. 2. Senten. dist. 3. quaest. 1. art. ultimo, quod cum differentiae essentialis rerum sint nobis ignotae, & maxime rerum immaterialium, ut dicitur 7. Metaphys. eas differentias accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, designamus, sicut causam demonstramus per effectum: inde est, quod aliquando aliquarum rerum multiples assignantur differentiae, secundum quod multa ad proprias & essentialis differentias consequuntur: verum tamen inter illas, ea est prior differentia, quae sumitur ex proprietatibus immediatis ex essentia, & natura rei procedentibus. Haec ergo differentia hic assignata inter substantias separatas, & animam ex diuersa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatae, non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam, & unamquamque speciem, & naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturae, sicut & ipsarum naturarum sunt diuersae rationes. Vnde arguere, a distinctione specifica esse, ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere a priori, sed a posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diuersitate essendi alias differentias assignatas praecedere, puta eam quae est per esse cognoscituum cum discursu, & esse cognoscituum sine discursu, & eam quae est habere mutabilem electionem, & habere im-

Cap. praec.

Super Cap. 94.

X praemissis deducitur corollarie, quod anima non est eiusdem speciei cum substantijs separatis: & arguitur sic.

PRIMO. Maior est differentia animae humanae a substantia separata, quam unius substantiae separatae ab alia, ergo &c. patet consequentia ex praecedenti cap. quia scilicet, omnes substantiae separatae differunt specie.

SECUNDO. Esse animae humanae, & substantiae separatae non est unius rationis, quia in uno potest communicare corpus, in alio uero non. ergo &c. Probatur consequentia, quia unaquaque res habet proprium esse ratione suae speciei. nam, quorum est diuersa ratio essendi, est diuersa species.

Circa hanc rationem duo sunt attendenda. Primum est, quod (ut superius dictum est) esse actualis existentiae, cum sit ultima actualitas rei, per alium actum, aut aliam differentiam determinari non potest, sed accipit determinationem, & limitationem ex susceptiuo, quia videlicet, hoc est esse illius naturae, & illud est esse alterius, sicut esse hominis, & esse equi distinguuntur, quia hoc est esse naturae humanae, & illud esse naturae equinae quae sunt naturae speciei distinctae: pp hoc bene inquit S. Tho. quod unaquaque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei, & quod ea, quorum est diuersa ratio essendi, id est esse diuersarum rationum, est diuersa species.

Secundum est, ex doctrina S. Tho. 2. Senten. dist. 3. quaest. 1. art. ultimo, quod cum differentiae essentialis rerum sint nobis ignotae, & maxime rerum immaterialium, ut dicitur 7. Metaphys. eas differentias accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, designamus, sicut causam demonstramus per effectum: inde est, quod aliquando aliquarum rerum multiples assignantur differentiae, secundum quod multa ad proprias & essentialis differentias consequuntur: verum tamen inter illas, ea est prior differentia, quae sumitur ex proprietatibus immediatis ex essentia, & natura rei procedentibus. Haec ergo differentia hic assignata inter substantias separatas, & animam ex diuersa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatae, non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam, & unamquamque speciem, & naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturae, sicut & ipsarum naturarum sunt diuersae rationes. Vnde arguere, a distinctione specifica esse, ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere a priori, sed a posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diuersitate essendi alias differentias assignatas praecedere, puta eam quae est per esse cognoscituum cum discursu, & esse cognoscituum sine discursu, & eam quae est habere mutabilem electionem, & habere im-

re immutabilem electionem: quia differentia substantiarum simplicium secundum speciem sumitur secundum gradum possibilitatis in eis: ex maxima autem possibilitate animae intellectivae in natura intellectuali, quia tenet in illa ultimum gradum, sicut materia prima tenet ultimum gradum in natura sensibili, statim provenit, quod sum esse materiae communicatur, quod esse substantiarum separatarum non conuenit: ex hac deinde differentia, alia quae sunt a diuersis Doctoribus assignatae consequuntur. Ex his patet, quod Scotus non uadit ad mentem Sancti Thomae in 2. Sententiarum distinctio 1. quod 6. impugnat primam radicem distinctionis, inter substantiam separata, & animam, non esse hoc, quod dicimus esse unibilem corpori, & non esse corpori unibilem. licet tamen tenent Sancti Thomas distinguere istas substantias specificas, per esse unibilem, & non esse unibilem corpori, non dicit tamen istam esse primam radicem distinctionis, ut unibilem, & non unibilem portant habitudines, immo (ut ex dictis eius in 2. Sententiarum distinctio 3. quaestio prima, articulo ultimo, habetur) hac distinctione praesupponit aliam distinctionem essentialem, quam, quia nobis est incognita, per hanc, & per alias differentias circumloquimur.

Textus. Substantia separata habet per seipsam speciem, non autem anima, sed est pars speciei, ergo &c. probatur contra quentia, quia quod secundum seipsum speciem habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet, secundum se speciem, id est, quod secundum se non est species completa, sed pars speciei.

Quartus. Est omnino alius modus intelligendi substantiam separata, & animam, ergo &c. Patet antecedens, quia anima intelligitur a phantasmatis abstrahendo, non autem substantia separata, cum non habeat organa corpora: consequentia uero probatur, quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

Circa hanc rationem occurrit difficultas. Si enim diuersus modus intelligendi arguit diuersitatem specificam naturarum intellectualium, sequitur alterum duorum, aut scilicet, quod anima separata est alterius speciei, quam coniuncta, aut quod separata habeat eundem modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet a sensibilibus, & phantasmatis abstrahendo, horum autem utrumque est impossibile, ut aperte liquet. ergo &c.

Augetur quoque dubitatio, quia in Quaestione de Anima, articulo 15. ad 10. dicitur, quod non diuersificantur species intellectuales operationis per hoc, quod intelligibilia actu, sunt accepta ex phantasmatis, aut aliunde, ergo ex isto diuerso modo intelligendi, non potest argui diuersitas specifica naturae intellectualis, ut fit in hac ratione.

Ad huius euidentiam considerandum, quod hoc loco arguit Sancti Thomae distinctionem specificam substantiarum ex diuerso modo intelligendi, non quocumque, sed naturali, qui inquam, naturam absolute consideratam naturaliter consequitur. Sicut enim unamquamque naturam consequuntur determinatae & propriae passionis, ita & determinatae consequuntur operationes, ab operationibus consequentibus aliam naturam distinctam, ideo ex diuersa ratione operationum propriarum, & naturam consequentium, potest diuersitas argui naturarum, sicut & ex diuersitate aliarum proprietatum arguitur. Cum ergo modus intelligendi per abstractionem a phantasmatis, & modus intelligendi per species connaturales, & congenitas, sint diuersi modi cognoscendi & diuersarum rationum, oportet naturam, cuius proprius & connaturalis modus intelligendi, est per abstractionem a phantasmatis, esse alterius speciei a natura, cuius proprius modus intelligendi, est per connaturales species & congenitas. Quod cum unus istorum modorum sit animae connaturalis, & proprius, alter uero sit substantijs separatis connaturalis, oportet ut illae naturae sint specificae distinctae.

Ad primum igitur argumentum in oppositum, negatur sequela, nouum enim illorum sequitur. Nam diximus, ex illis

modis, tunc argui diuersitatem specificam naturarum intellectualium, quando uterque illorum proprius & naturalis naturae intellectivae, cui attribuitur, sicut accidit in substantia separata & anima, modo non uterque istorum modorum animae intellectivae conueniat, & separatae attribuitur, tanquam proprius & naturalis ipsi animae secundum naturam suam consideratae, sed intelligere per abstractionem a phantasmatis est sibi naturale, sicut & esse in corpore: intelligere autem per species a diuino lumine participatas, non est sibi naturale, ut dicitur Prima pars. q. 89. art. 1. & ostensum est superius, sed accidit sibi, in quantum sibi accipit a corpore separati, & participare de natura substantiarum separatarum. ideo iste diuersus modus intelligendi, non arguit diuersitatem specificam animae intellectivae, & separatae, licet arguat diuersitatem specificam inter animam, & substantiam separata, & absolute loquendo, intelligere per species influxas, sicut accidentale sibi est habere esse a corpore separatum, considerata tamen ipsa ut habet taliter esse, scilicet abstractum & separatum a corpore, hoc est sibi naturale, & ideo non oportet ipsam animam naturam diuersificari, dum est coniuncta & separata, sed oportet modum essendi diuersum esse, & alterius, ac alterius rationis. Vnde, in Quaestione de Veritate, articulo 19. dicitur, quod quamuis eadem sit natura animae ante mortem, & post mortem quantum ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, & per consequens, nec idem modus operandi.

Pro declaratione secundi argumenti, attendendum est, quod isti modi intelligendi, ad duo comparari possunt, scilicet ad obiectum cognitum, & ad cognoscentem, si ad obiectum cognitum referantur, sic non diuersificant speciem intellectuales operationis, ut sic, quia cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsae operationes erunt eadem specificae, quantumcumque species intelligibiles a diuersis accipiuntur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cum ut sic naturas, quibus conueniunt, diuersas requirant, si inquam, isti illi ut proprii, & naturales modi intelligendi, oportet ut etiam intellectiones specificae distinguantur, ut ab ipsa natura profluunt, non enim in conueniunt operationes diuersificari secundum speciem, ad operantes comparatas, quae tamen obiectivae sunt eiusdem speciei, sicut uisio hominis, & uisio equi sunt eiusdem speciei obiectivae, & in quantum uisiones sunt, ut autem ad hominem, & equum tanquam ad principia agentia referantur, sic sunt diuersarum specierum, quia diuersas species diuersa accidentia, & diuersae operationes consequuntur. Vnde, & Albertus in 1. de Anima, cap. penult. probat, potentias sensitivas in homine esse alterius speciei a potentijs sensitivis in brutis, propter diuersitatem specificam animarum, ad quas consequuntur, & tamen ut potentiae sunt, comparanturque ad obiecta, sunt eiusdem speciei propter unitatem formalem obiecti. Mens ergo Sancti Thomae est, quod non diuersificatur species intellectualis operationis, ut operatio est, ad obiectum relata, propter diuersam receptionem specierum intelligibilium cum illo, non obstante quod idem obiectum habere possit, sed hoc non contrariatur ipsi, quae in hac ratione dicuntur. non enim repugnat intellectuales operationes, ut ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse, & tamen specie distingui, ut ad naturas intellectuales comparantur, quarum uni naturale est, uno dictorum modorum species accipere, alij uero altero, cum isti diuersi modi intelligendi naturam absolute consequentes, non possint nisi diuersis naturis attribui, unius enim naturae est tantum unus modus operandi, & operandi naturalis, sicut & unus naturalis modus essendi.

Idem P. p. q. 89. art. 1. ad 1. Quomodo accipitur genus & species, in substantijs separatis. Cap. 95. Portet autem considerare, secundum quid diuersificatur species in substantijs separatis. In rebus naturalibus quae sunt diuersarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali, natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiae separatae, non sunt ex materia & forma compositae, ut ex praemissis patet: non apparet, secundum quid in eis generis & differentia specifica accipi possit. Scire igitur oportet, quod diuersae rerum species gradatim naturam entis possident: statim enim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se, & ens actu: aliud uero imperfectum, habetur Prima pars. q. 50. art. 2. ad 1. in eis una & eadem natura est determinans, uno modo considerata, & alio modo considerata, est determinans, & ab ipsa ut determinabilis est, & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa uero, ut est determinans & formalis, sumitur differentia. Genus enim ubi cumque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans, ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis generis, & differentiae in rebus materialibus, & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali, & aliquo materiali, in istis autem non: immo ex declaratione modi inueniuntur in rebus materialibus, concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

Ad euidentiam huius, & eorum quae tangit in hac subtili declaratione Sancti Thomae, sciendum primum, quod de genere, dupliciter loqui possumus. Primum intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primae intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, pura pro hoc genere, quod dico animal, & secunde intentionaliter pro ipsa, uidelicet habitudine, significata hoc nomine generis, quam naturae absque differentis limitantibus consideratae, intellectus attribuit.

Super Cap. 95.

Vm ostensum sit, substantias separatas specificae distinctas esse, quomodo sit in eis genus & species, quia difficultatem habet, restat inquirendum. Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas. Primum ostendit unde in hoc difficultas sit. Secundo, propositum declarat. Tertio, quaedam corollaria inferunt.

Quomodo accipitur genus & species, in substantijs separatis. Cap. 95.

Portet autem considerare, secundum quid diuersificatur species in substantijs separatis. In rebus naturalibus quae sunt diuersarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali, natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiae separatae, non sunt ex materia & forma compositae, ut ex praemissis patet: non apparet, secundum quid in eis generis & differentia specifica accipi possit. Scire igitur oportet, quod diuersae rerum species gradatim naturam entis possident: statim enim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se, & ens actu: aliud uero imperfectum, habetur Prima pars. q. 50. art. 2. ad 1. in eis una & eadem natura est determinans, uno modo considerata, & alio modo considerata, est determinans, & ab ipsa ut determinabilis est, & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa uero, ut est determinans & formalis, sumitur differentia. Genus enim ubi cumque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans, ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis generis, & differentiae in rebus materialibus, & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali, & aliquo materiali, in istis autem non: immo ex declaratione modi inueniuntur in rebus materialibus, concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

Idem P. p. q. 50. art. 2. ad 1.

Cap. 95.

Tex. 65. 10.

diuersitate meritorum prouenisse: Ex praecedentibus enim hoc falsum esse constat. Sed circa hanc declarationem occurrit dubium. Secundum enim hanc doctrinam, duo de genere, & differentia in rebus compositis ex materia, & forma dicuntur. Vnum est, quod sumuntur ab aliquo formali, & aliquo materiali, & datur exemplum de natura sensitiva, & intellectiva, a quarum una, sumitur genus hominis, quod est animal: ab altera uero sumitur rationale, quod est differentia. Alterum est, quod differentia non addit extraneam naturam supra genus. Ex his enim sequitur, quod in rebus materialibus natura, a qua sumitur genus, quae se habet ut materialis & determinabilis, & natura a qua sumitur differentia, quae se habet, ut formalis & determinans, sunt una & eadem natura secundum rem: ut natura sensitiva, & intellectiva in homine, sed distinguuntur ratione, in quantum utraque eadem natura, ut se habet per modum potentialis & determinabilis, distinguuntur ratione a seipsa, ut se habet per modum formae, & determinantis. Sed hoc idem inuenitur in rebus immaterialibus. v. n. n.

habetur Prima pars. q. 50. art. 2. ad 1. in eis una & eadem natura est determinans, uno modo considerata, & alio modo considerata, est determinans, & ab ipsa ut determinabilis est, & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa uero, ut est determinans & formalis, sumitur differentia. Genus enim ubi cumque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans, ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis generis, & differentiae in rebus materialibus, & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali, & aliquo materiali, in istis autem non: immo ex declaratione modi inueniuntur in rebus materialibus, concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

Ad euidentiam huius, & eorum quae tangit in hac subtili declaratione Sancti Thomae, sciendum primum, quod de genere, dupliciter loqui possumus. Primum intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primae intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, pura pro hoc genere, quod dico animal, & secunde intentionaliter pro ipsa, uidelicet habitudine, significata hoc nomine generis, quam naturae absque differentis limitantibus consideratae, intellectus attribuit.

Cum ergo quaerimus, a quo sumatur genus & differentia, non quaerimus de genere, & differentia secunde intentionaliter, sed prime intentionaliter: quaerimus enim a quo sumatur ratio illa, cui intellectus generis intentionem attribuit, & a quo sumatur ratio, cui attribuitur intentio differentiae. Sciendum secundum, quod unaquaeque species continet id, quod sibi commune est cum alijs, & ultra hoc determinatum gradum in eo, quod sibi & alijs est commune: ista autem duo in specie, sunt una & eadem res, quae scilicet est natura specifica, sicut natura sensitiva in homine, secundum quam conuenit cum brutis, & natura intellectiva, secundum quam ab ipsis differt, non sunt in homine realiter distinctae, sed sunt idem quod humanitas. Sed licet ista duo una res sint, intellectus tamen potest de illa rem formare plures conceptus, quorum unus conueniat sibi secundum quod includit id quod multis est commune, qui est conceptus generis, alius uero sibi conueniat in quantum continet gradum, quo ab alijs sub

Tex. 65. 10.

sub illo communi distinguitur, qui est conceptus differentia-

lis, alius quoque sibi conueniat: ut utramque simul perfectionem complectitur, qui est conceptus specificus: & sicut unam & eandem rem intellectus diuersimode concipit, ita diuersis nominibus, eam medijs diuersis conceptibus significat, & illis diuersas intentiones attribuit, scilicet generis, differentie, & speciei.

Hoc autem non solum in compositis ex materia, & forma inuenitur, sed etiam in substantiis immaterialibus, quae cum inter illas sit distinctio specifica, habent & aliquid in quo conueniunt, & aliquid, quo inter se, secundum determinatos gradus entis distinguuntur.

Cap. 4.

Sciendum tertio, ut haberi potest ex doctrina S. Thomae de Spiritu creat. art. 1. ad 24. & in Tracta. de Esse & essentia. § ac etiam 2. Sen. distinc. 3. q. 7. art. 5. quod in rebus materialibus duo sunt, a quibus sumitur ratio generis, & duo a quibus sumitur ratio differentie, scilicet a quo proxime sumuntur, & id a quo remote sumuntur, & originaliter. Proximam a quo sumuntur, est ipsa natura speciei, quae diuersos conceptus nata est fundare, ut diximus, & sic ab una & eadem re proxime & immediate sumitur genus & differentia, puta ab illa entitate quae est humanitas, sumitur animal & rationale, & tam animal quam rationale illam significat, sub alia tamen & alia ratione. Animal quidem, ut natura sensitiua est, rationale uero, ut est intellectiua. Quod autem primo & originaliter fundat genus, & differentiam, est materia & forma. diuersas enim perfectiones ordine quodam materia recipit a forma una, sicut & diuersas formas nata est ordinate recipere, ita quod sub una perfectione comparatur ad aliam, sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile ad perfectionem, & sicut determinabile ad determinans. forma uero est quae terminat potentialitatem materiae, dando illi esse & complementum, & sic natura imperfecta a materia habet quod sit possibilis ad esse perfectum, in quantum materiae potentialitas, non completur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectum; quemadmodum in processu generationis per formam imperfectam disponitur ad perfectam: esse autem perfectum habet a forma, quod sit actualitas & terminatio, in quantum forma per tale esse potentialitatem materiae, & esse imperfectum terminat & complet, & propter hoc bene dicitur hic, quod a materia sumitur genus in rebus materialibus, aut a materiali, quia uidelicet a tota natura speciei, ut potentialis est, sumitur proxime tamquam a natura per ipsi nomen generis significata: a materia uero sumitur remote & originaliter tamquam a prima origine potentialitatis naturae, similiter & ab ipsa eadem natura specifica, ut actualis est & determinans, sumitur proxime differentia tamquam a natura nomine differentie significata: a forma uero remote & originaliter sumitur, tamquam a prima actualitatis origine. In rebus uero immaterialibus non est distinctio proximi & remoti fundamenti generis & differentie, cum ibi non sit compositio ex pluribus partibus, sed ab ipsa dumtaxat natura ut conceptibili conceptu determinante, sumitur ratio differentie: & hoc est quod hic intendit S. Thomas cum inquit, quod ex ipsa ratione naturae, scilicet absolute & indeterminate consideratae, sumitur genus, ex terminatione autem eius secundum quod est in

ali gradu entis, sumitur eius differentia specifica. Ex his patet, quod in duobus conueniunt genus & differentia in rebus materialibus, & in rebus immaterialibus: & in uno differunt.

Conueniunt enim primo, quantum ad hoc, quod in utroque, genus dicitur naturam determinabilem, & differentia naturam determinantem, quod per se generi, & differentiae conuenit.

Conueniunt secundum in hoc, quod est una & eadem natura secundum rem, differens tantum secundum rationem, a qua proxime sumitur ratio generis, & ratio differentie in utroque. differunt autem secundum id quod generi & differentiae accidit, ut sunt in hoc, quia in rebus materialibus genus & differentia primordialiter, & originaliter sumuntur a diuersis partibus, scilicet a materia genus, & a forma differentia: in substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo a diuersis partibus speciei, cum sint naturae simplices, sed ipsa sola natura speciei, ut diuersimode conceptibilis & significabilis est id, a quo tam genus, quam differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur, quod utique (ut iam diximus) non differt acceptio generis & differentie in rebus immaterialibus, ab eorum acceptione in rebus materialibus, quantum ad rem, a qua proxime sumuntur, ut argumentum probat, nec hoc intendit deducere S. Thomae, sed differt tantum, quantum ad primam originem & primam radicem talis acceptio, quia in rebus materialibus materia & forma, sunt origo generis & differentie, non autem in rebus immaterialibus, & haec differentia est, quam S. Thomae ex sua declaratione deducit.

Sed adhuc inquirendum restat, cum genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminate considerata, differentia uero ex determinatione ad talem gradum entium, secundum quid ista determinatio ad certum gradum entium accipienda sit.

Ad huius euidentiam considerandum est, ex doctrina S. Thomae 2. Senten. loco praedictato, & in Tracta. de Ente & essentia, ac in Tracta. de Natura generis, quod cum ratio substantiae, quae est praedicamentale genus, secundum mentem Auicennae, sit habere esse aliud a sua quidditate per se, & non in alio, hoc est commune omni substantiae existenti in genere, quod in ea sit compositio ex essentia & esse, & quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse, & sicut potentia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere, aliquid potentialitatis est, & aliquid actualitatis.

Cum ergo genus dicatur aliquid potenziale, oportet ut ab ipsa quidditate, quae est potentialis ad esse, sumatur genus: differentia etiam cum ab esse quod est actuale, immo actus, sumi non possit, quia id a quo sumitur differentia, oportet esse de quidditate & essentia rei, esse autem non est de quidditate rei creatae: necesse est, ut & ab ipsa quidditate sumatur, sed diuersimode. Potest enim quidditas considerari absolute & indistincte, ut potentialis ad esse: & potest considerari, ut propinqua ipsi esse, utpote determinata & constituta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa ut absolute potentialis est, sumitur ratio generis: ab ipsa uero, ut determinationem habet, secundum quam appropinquat ad esse, sumitur differentia, & hoc commune est rebus materialibus, quam immaterialibus. Sed in hoc differt res

Lib. 1. q. 1.

Lib. 1. q. 1.

Lib. 1. q. 1.

materialis ab immateriali, quae potentialitas quidditatis originem habet a materia, quae est primus susceptus, & primus subiectus, determinatio uero quidditatis sumit originem a forma, cuius est potentialitas materiae determinata, ideo non solum a quidditate ut determinabili, & ut determinata, sumitur in eis genus & differentia, sed etiam a materia & forma originaliter, ut superius ostendimus.

In rebus autem immaterialibus cum non habeat materiam & formam, ab ipsa quidditate tantum, & a natura intellectuali absolute, & indistincte accepta, ut est potentialis ad esse, sumitur genus, ab ipsa uero ut taliter determinata, & propinqua ad esse, sumitur differentia. Ex his patet propositum quod quaeritur. Quia enim differentia in eis sumitur ex recessu a potentialitate & propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumitur secundum maiorem & minorem propinquitatem ad esse, quod enim aliqua natura intellectualis magis recedit a potentialitate, magis appropinquat ad esse, & ad actum, tanto est nobilior, & superioris gradus, utpote magis propinqua perfectissimo enti, quod est deus, per maiorem participationem diuini esse, quanto autem magis distat ab esse & actualitate, tanto est imperfectioris gradus, utpote magis elongata a primo actu, & minus de diuino esse participans. Sed ut ait S. Thomae in Tracta. de Natura generis, hos gradus non cognoscere non possumus, sed illi tantum cognoscunt, qui suam propinquitatem ad deum, & elongationem a rebus compositis, & corruptibilibus speculantur.

Vltimus in ipso processu S. Thomae duo sunt attendenda. Primum est, circa illam propositionem. Sciam in prima entis diuisione inuenitur hoc quid perfectum, scilicet ens per se, & ens in actu, aliud uero imperfectum sensu in alio, & ens in potentia. Non enim hoc ita accipiendum est, quasi una & eadem entis diuisione, sit per substantiam & accidentem, & per actum & potentiam, sed quia sunt de primis diuisionibus entis, quibus diuiditur secundum determinatos modos essendi. Ponit autem utramque diuisionem, tamquam unam primam diuisionem, quia sese istae diuisiones concomitantur: in omni enim genere tam accidentis, quam substantiae, inuenitur potentia & actus, ut dicitur 9. Metaphysic.

Secundum est circa hanc propositionem, sicut una & eadem est natura, quae est materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam supra genus. haec enim similitudo duplicem sensum habere potest. Primus est, ut fiat comparatio generis & differentiae ad materiam & formam, quae constitunt unam naturam: & sic non accipit S. Thomae, quia licet ex illis fiat una natura, non tamen sunt una res materia & forma, ideo ex hoc non potest argui, quod genus & differentia sint una res, ut uult habere S. Thomae, sed tantum quod ex genere & differentia constituitur unum, secundum logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturae, ex materia & forma unum constituitur: Alius sensus esse potest, ut fiat comparatio generis & differentiae ad naturam constitutam per materiam & formam. Quia enim dictum est, quod in rebus materialibus sumitur genus ab eo, quod est materiale & potentiale, & differentia ab eo, quod est formale & determinatum, & quod materia est id, unde sumitur materialitas & potentialitas naturae, forma uero id, a quo sumitur determinatio, si illud potentiale, quod sumitur a materia, constitueretur seorsum a materia, & illud formale & actuale, quod a forma sumitur, seorsum constitueretur a forma, ita quod essent duae naturae, tunc certum esset, differentiam quae id quod est formale importat, addere extraneam naturam ad genus. At quia una & eadem natura est quae ex materia & forma constituitur, & quae rationem potentialis a materia habet, & rationem formalem a forma, ideo & ipsa differentia quae sumitur a formali, non addit extraneam naturam supra genus, quod a potentiali & materiali sumitur. Et hic est uetus sensus, quem S. Thomae in illa comparatione intendit.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Cap. 4. q. 1.

Quam determinauit S. Thomae de natura substantiae intellectualis, & de unione ac separatione eius a materia, nunc de cognitione ipsius determinat.

Super Cap. 96.

Quod substantia separata non accipit cognitionem ex sensibilibus, Cap. 96.

Præmissis ostendi potest, quod substantia separata non accipit intellectiua cognitionem ex rebus sensibilibus.

Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum: sicut intelligibilia per intellectum. omnis igitur substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitiuam: & per consequens, habet corpus naturaliter unitum:

cognitionem ex sensibilibus, id est a rebus quae sunt extra animam in materia: sicut uidelicet intellectus hominis. Probat. Primo. Substantia separata non habet corpora sibi naturaliter unita: ergo non accipit intellectiua cognitionem ex sensibilibus: probatur consequentia, quia omnis substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitiuam secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi, & per consequens habet corpus sibi naturaliter unitum.

Pro declaratione huius rationis aduertendum est, ex doctrina S. Thomae Prima par. q. 5. artic. 2. ad 2. quod esse formae in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formae in materia, quod est, & cum materia & cum materialibus conditionibus, & esse formae in intellectu, quod est a materia, & a materialibus conditionibus est abstractum: & quia de extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium, ut patet ex 3. Physic. ideo non potest substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, nisi prius ad esse imaginabile reduceret, quod cum hoc non possit, quia corpus non habet, ideo non potest a sensibilibus cognitionem accipere, & hoc est fundamentum rationis hic posita.

Sed contra hoc fundamentum arguit Scotus 2. Sent. distinc. 3. q. ult. Et 4. Senten. distinc. 4. q. 2. ad 2. Primo, quia non oportet, quod est medium uirtuti minori, esse medium uirtuti maiori: sed intellectus in substantia separata, est perfectior quam in nobis: ergo non oportet si imaginabile est in nobis medium, quod etiam similiter sit in angelo. Secundo, si esse imaginabile est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potentiae: si ex parte obiecti, tunc nec deus potest intelligere, nisi mediante phantasmate, uel imaginatione: si ex parte potentiae, sic non est necesse, ut angelo sit medium, quamuis nobis sit medium. Aut etiam dici poterit, quod non est medium nobis, sed extremum, ita quod esse imaginabile, & esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex una parte, uel quasi unum extremum ad esse intelligibile.

Pro intelligentia huius rationis S. Thomae considerandum primo, quod duplex est medium, scilicet in essendo, & in causando. Medium in essendo est, quod secundum suum esse absolute mediat inter duo; ita quod est secundum se propinquius uniuersique illorum, quam illa sint inter se: sicut locus medius inter duo loca, & tepidum inter calidum & frigidum. Medium in causando est, quod mediat inter causam & effectum, ita quod propinquius, & immediatius causans effectum, sicut homo generans, est medium in causando inter Solem generantem, & hominem ab eo genitum.

Considerandum secundum, quod in utroque modo, duplex potest esse medium inter aliqua, scilicet medium per se primo, & medium secundario. Medium per se primo est id, quod ex sua propria ratione habet, ut sit medium inter illa, sicut hoc quod dico minus album, & hoc quod dico minus nigrum, est medium per se primo inter intense album & intense nigrum. Medium uero

Idem P. p. q. 57. ar. 2.

Tex. 66. 22.

vero secundario est, quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione eius, cui primo & per se conuenit esse medium, sicut rubrum est medium secundario inter album & nigrum, & unumquodque medium color secundum se ipsum. Proportionaliter etiam medium in causando, distinguitur in medium per se primo, & medium secundario.

Cap. 91.

Trāitus ergo primo & per se medij, quando ab extremo ad extremum transitur, ita est necessarius, quod ab uno extremo ad alterum perueniri non potest, nature ordine seruat, nisi per tale medium fiat transitus, non enim potest ali quod agens naturale aliquod corpus transmutare de sum me albo in summe nigrū, nisi illud prius transmutet ad minus album, licet deus quod est supra ordinē nature illud possit absque medio. Similiter Sol hominem generare non potest, nisi homine mediante, sed bene deus hoc potest. Transitus uero medij secundario, non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum absque hoc, quod per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrū, absque transitu per rubrum.

Cap. 68.

Considerandum Tertio, quod esse materiale, & esse intelligibile, & esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligendo omne esse in sensu) nature sensibili, dupliciter attribui potest. Vno modo tamquam susceptiuo, ab uno esse ad aliud transeunt. Alio modo tamquam principio actiuo cognitionis, ut scilicet sit conditio ipsius, in quantum ad cognitionem sui agit: si consideretur esse imaginabile, ut forme sensibili, tamquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primo, in essendo inter esse materiale & intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc, quod est esse coniunctum conditionibus individualibus, de esse non intelligibili participat hoc, quod est esse materia, quod esse conuenire non potest nature habenti esse in singularibus ut sic: & per consequens, magis uerum esse istorum appropinquat quam ipsa inter se. Inde sequitur, quod natura sensibilis non potest, naturali ordine seruat, ab esse omnino materiali, reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducat ad esse imaginabile: quam uis deus, qui supra ordinem nature est, illam possit ab uno ad aliud esse, absque esse imaginabili deducere. Et ideo cum substantia separata uirtus, sit ad ordinem nature determinata, non potest præter naturalem ordinem operari, reducendo naturā sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile: sed si deberet ipsam de esse omnino immateriale ad esse omnino immateriale in ipsa reducere, oporteret ut prius eam ad aliquod esse in sensu, aut in imaginatione deduceret. Si etiam consideretur esse imaginabile, ut nature sensibili equam principio motiuo ad intellectionem attribuitur, sic est etiam medium essentiale, & per se inter esse materiale nature sensibili, & ipsius esse intelligibile quod ab ipsa producit. Nam natura omnino materialis non potest esse immediatum agens ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale eleuetur, quia nihil agit sua uirtute aliquid, quod altioris ordinis sit. Si dicatur, quod res materialis extra intellectum, concurrat ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed ut instrumentum intellectus agentis, ideo uirtute ipsius eam causare potest, quamuis illud propria uirtute non possit: Hoc non ualet, quia ut inquit S. Thomas, prima pars. questio. 45. art. 5. instrumentum non participat actionem cause superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis. Unde, si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet, si debeat conueniens instrumentum esse ad agendum, in illud, quod ad aliquem gradum eleuetur, quo in illud aliquo modo agere possit: quod utique fit, dum ad esse imaginabile reducit, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilem est, in quantum a sua generatione est lumine intel-

lectus agentis illustratum. Ratio ergo S. Thom. hic posita, & in prima parte declarata, procedit ex naturali ordine diuersorum esse nature sensibilis, secundum quod sibi attribuitur, non tantum ut susceptiuo, sed etiam ut principio motiuo ad intellectionem sui. Unde & hic ostenditur, non posse intellectum cognitionem substantiarum separatarum ex sensibilibus, sicut ex ipso ordine sensibili: cognitionis ad intellectionem, ex eo uidelicet, quod sensibilia in quantum sensibilia, i. secundum quod sunt extra animam in materia, nata sunt apprehendi per sensum, & ideo oportet sensum præcedere cognitionem, quæ a sensibilibus accipitur: & sic naturam sensibilem prius mouere sensum oportet, & per consequens accipere aliquod esse in materiale, quam moueat intellectum: non enim alia ratione apprehenduntur per sensum, nisi quia sui similitudinem in sensu causant. Secus autem in hoc deceptus est, quod existimauit, cum dixit S. Tho. non posse intellectum angelicus formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quod de ipsi esse nature sensibilis loqueretur, ut sibi tantum, sicut susceptiuo attribuitur, tamquam uidelicet intellectus, siue quodcunque aliud agens se habeat ut agens, & natura mere passiuæ se habeat, ut scilicet illud, cui diuersa esse attribuitur, & nullo modo actiue concurrat ad ista sua diuersa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum, neque apud Arist. solus intellectus, aut quæcumque alia potentia, cognitionem a sensibus accipiens, speciem intelligibilem, aut sensibilem causat, sed oportet ut etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Unde uult, quod nulla natura intellectualis, potest dare esse omnino immateriale rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile, neque potest ut ipsa re, habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causauerit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed est natura, etiam mere passiuæ ad omnia illa esse habere, adhuc non potest intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali, quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile perducere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectualem reducat, ut ostendimus.

Ad primum ergo Scoti, in quantum contra hanc declarationem esse possunt, dicitur, quod medium esse, quo modo diximus esse imaginabile inter esse materiale, & esse immateriale medio, sicut est medij uirtuti minori, ita est medij uirtuti maiori inter uirtutes naturales conueniente, cuiusmodi est uirtus intellectiua substantia separata, cum sit medium essentiale, & per se primo, licet uirtuti supernaturali non oporteat esse medium, ut declarauimus, ideo ratio S. Tho. ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano.

Ad secundum dicitur primo, quod tripliciter potest intelligi esse imaginabile, etiam per se medium ex parte obiecti in se, aut scilicet, ut obiectum consideratur in ratione termini cognitionis, aut ut consideratur in ratione termini actionis præcedentis cognitionem, per quam uidelicet, species intelligibilis producit, aut ut obiectum consideratur in ratione motiui ad sui cognitionem.

Primo modo, sensus est, quod natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundum esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginariā secundum esse imaginabile: & tunc dicitur, quod non est medium per se ex parte obiecti prædicti & absolute, quia si sic effectus, neque deus (ut arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile nature sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur.

Secundo modo, sensus est, quod obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile, siue, quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu,

quod nisi prius in phantasia, aut imaginatione intelligentis causetur phantasma: & tunc dicitur, quod esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundum se, & absolute considerati, cum deus species intelligibiles rerum sensibilibus metibus angelicis concreauerit, in quibus phantasmata non possunt: sed bene ex parte obiecti, ut accipit talia esse per actionem abstractantis naturæ a materia, & accipit cognitionem a sensibilibus. non potest enim natura materialis, nature ordinem considerato, uirtute accipientis cognitionem a sensibilibus per abstractionem a singularibus omnino a materia & a materialibus conditionibus depurata, nisi prius depuratur a materia absque depuratione a materialibus conditionibus, quod fit secundum esse imaginabile.

Tertio modo, sensus est, quod obiecti habes esse in materia non potest mouere intellectum ad sui cognitionem, causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione, & tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolute accepti. Iste duobus modis ultimis dicendum est, quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, ut patet ex parte obiecti, non autem primo modo, de quo argumentum procedebat. Dicitur secundum, quod est etiam medium per se ex parte potentia creatæ, deducens naturam ab esse materiali ad esse intelligibile, cum (ut patet in responsione ad Primum) nullum cognoscentem creatum possit perducere per abstractionem naturam ab esse materiali & singulari, ad esse intelligibile, nisi prius perducatur ad esse imaginabile. Dicitur tertio, quod esse imaginabile, & esse sensibile in materia, non possunt habere rationem unius extremi, aut duorum extremorum ex eadē parte, cum esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, & sit aliquo modo ipsius effectus, participetque aliquid de conditione esse materialis, & aliquid de conditione esse intelligibilis, ut superior patuit, & sic sit propinquius cultibus extremis, quam unum extremum alteri. Licet, utrumque sit esse sensibile aliquo modo, secundum quandam communem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile, quod est natura in materia extra animam existentis, sed superioris est gradus: quia illud est omnino materiale, istud uero est aliquo modo immateriale.

Secundo, Virtus intellectiua substantia separata est altior quam uirtus intellectiua animæ humanæ, ergo habet altius obiectum quam res sensibiles extra intellectum existens, & quam phantasma: ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu, ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. Probatur prima consequentia, quia altioris uirtutis oportet esse altius obiectum, obiectum autem intellectus humani est phantasma, quod est superius in ordine obiectorum, quam res sensibilis existens extra animam. Secunda etiam consequentia patet, quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium, nisi quod est actu intelligibile.

Circa istam propositionem, Phantasma est superius in ordine obiectorum, quam res sensibilis existens extra animam, aduertendum quod non inquit S. Thomas, phantasma esse absolute superius rebus sensibilibus. hoc enim esset falsum, cum phantasma fit accidens corporeum, natura autem sensibilis sit corporea substantia, sed addidit, in ordine obiectorum, i. cognoscibilium, quia quanto obiectum cognoscibile magis recedit a materia, tanto est altius obiectum ut sic, cum unumquodque sit per aliqualem abstractionem a materia cognoscibile, phantasma autem magis recedit a materia, quam natura sensibilis existens extra animam. Phantasma enim est sine materia, ut phantasma est, hoc est, in quantum est similitudo rei extra animam existentis, quia non habet esse in materia naturali illius forme, licet sit coniunctum conditionibus materialibus, quæ sunt determinatio ad hic, & nunc, & similia: res autem sensibilis extra animam habet esse in materia, & materialibus conditionibus est

unita, ut sepe numero diximus. Circa fundamentum, & efficaciam rationis, considerandum est, quod si intellectus habet moueri ab aliquo obiecto, & ab ipso cognitionem accipere, oportet ut illud sit obiectum intellectui connaturale & proportionatum, quia obiectum aliud non habet mouere ex se in intellectu, licet fortassis cum obiecto proportionato mouere possit. Videmus enim, quod licet intellectus noster aliquo modo substantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem, & species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed a quidditatibus sensibilibus, quæ sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem, & species intelligibiles. Si ergo intellectus substantia separata a sensibilibus cognitionem acciperet, oportet ut illa essent obiecta sibi proportionata, hoc autem falsum est, quia cum altioris gradus sit intellectus in ipsis, quam noster intellectus, illa uero aut phantasmata sunt obiecta proportionata intellectui nostro: oportet ut intellectus separatus, sit aliquid altius tamquam obiectum proportionatum. Ideo non est dicendum, quod a sensibilibus cognitionem accipiat, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant, & in hoc consistit efficacia rationis. Ex his patet defectus rationis Scoti, loco allegato, quæ uult probare, intelligibile in actu non esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adequatum illius in intellectu non est una natura immaterialis, sed aliquod commune, secundum prædicationem, quod & materialibus, & immaterialibus est commune. Dicitur enim, quod non loquitur S. Thom. de obiecto adequato, sed de obiecto conaturali & proportionato, a quo natus esset moueri intellectus separatus, si ab obiecto haberet moueri. Sicut, si quidditas rei materialis est obiectum conaturale, & motiuum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractæ a materia habentis esse distinctum ab ipsa, est conaturale obiectum intellectus separati, a quo haberet moueri, ut patet Prima pars. questio. 12. articulo 4. Et quia talis quidditas secundum se, est actu intelligibilis, & secundum suum esse naturale, ideo bene inquit S. Tho. quod intelligibile in actu, est talis intellectus obiectum, conaturale & proportionatum.

Quæ sunt secundum se ipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium ipsi quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. ergo cum hæc sint quæ intellectus noster intelligit, tamquam scilicet obiecta proportionata, a quibus cognitionem accipit, per se actu intelligibilia intelligit intellectus substantia separata, qui est superior intellectus nostro, tamquam scilicet obiecta sibi proportionata: patet consequentia, quia secundum ordinem intellectuum, est ordo intelligibilium.

Substantia separata est intellectus, i. substantia intellectualis per se existens, non in corpore aliquo: ergo eius operatio intellectualis erit intelligibile, quæ non sunt fundata in aliquo corpore: ergo non accipit cognitionem a sensibilibus. Probatur prima consequentia, quia modus operationis propriæ alicuius rei, proportionaliter respondet modo substantiæ & nature ipsius. Secunda quoque probatur, quia omnia intelligibilia a sensibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliquo qualiter fundata, puta in phantasmatis, quæ sunt in organis corporeis.

Ad euidenciam huius rationis considerandum primo, quod per intelligibilia accepta a sensibilibus accipit S. Thom. species intelligibiles causatas in intellectu uia sensuum, tales enim species ut sunt quidditates tales materiales, non sunt secundum se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt factæ actu intelligibiles ab intellectu eas a materia abstractante, talia autem intelligibilia dicuntur in phantasmate fundari, quia in ipso latent, & sunt potentialiter tamquam in causa, a qua speciem habent, intellectus enim agens causat species quantum ad esse

Cap. 6.

D. 71.

C.

D.

E.

ad esse immateriale ipsam, sed quod ad determinationem specificam...

quae sunt in organis corporeis, substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus...

Cap. 59.

Adhuc, Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, & per hoc est in potentia...

Substantiae separatae sunt actu in esse intelligibiles, ergo &c. Probatur antecedens, quia sicut esse in potentia...

Aduertendum, quod cum potentia secundum se aequaliter se habeat ad omnia...

Perfectio substantiae separatae consistit in intelligendo: ergo eius intelligere non dependet a rebus sensibilibus...

tellectua est nobilior natura sensibili non intellectu. Respondetur, quod aliumprum illud intelligitur de perfectione naturae...

ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibiles...

Adhuc, Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori: perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis...

Actu intelligibilia, in actu, ratione phantasmatis, iuxta modos in praecedentibus explicatos...

Quantum ad secundum principale, deducit S. Thomas corollaria ex praemissis. Primum est: In substantiis separatis non est intellectus agens...

Attendendum, quod proprie loquendo, intellectus possibilis dicitur, qui secundum se indifferens est ad formas intelligibiles...

Primo modo negat sanctus Thomas, intellectum possibilem in substantiis separatis, non autem secundo modo. Similiter proprie intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia...

Secundo corollarium est. Localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest, patet, quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens...

Aduertendum, quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatae...

D. 134.

D. 146.

Tex. 67.

Actum, eo quod sensibilia secundum determinatam distantiam sententiam moueant, cum determinat sibi locum...

Patet autem ex hoc, quod in substantiis separatis non est intellectus agens & possibilis: nisi forte aequiuoce...

Sciendum etiam cum dicitur, Intelligibilia in actu mouere intellectum, quod hoc potest intelligi aut motione formali...

Terrium corollarium est, Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus patet, quia intelligibilia actu, sicut sunt absque loco...

Circa principalem conclusionem dubitatur ex Scoto, in 2. sententia loco allegato. Arguitur sic. Primo, Substantia separata potest cognoscere singulare...

Secundo, Ex noticia quidditatum & vniuersalium non potest cognosci complexio contingens...

Tertio, Habet noticiam intuitiuam singularis: ergo a singulari cognitionem accipit, probatur consequentia, quia ad cognitionem intuitiuam...

tionem intuitiuam necessario concurrunt ipsa res, vt presens. Quod firmatur, quia imposita est cognitionem intuitiuam esse per aliquam rationem eodem modo representantem...

Item manifestum est in eisdem, quod localis distantia cognitionem animae separatae impedire non potest...

Circa secundum corollarium dubitatur etiam ex Scoto, 4. sententia dist. 45. quae 2. quia Augustinus in libro de Cura pro Mortuis agenda...

Circa vltimum corollarium, vbi dicitur, quod intellectus noster non adiungit tempus intelligendo quod quidem est, sed componendo & diuidendo...

Ad euidentiam eorum quae contra principalem conclusionem obiciuntur, duo sunt intelligenda. Primum est, quod dicitur in S. Th. Prima p. quae 57. art. 2. ad quartum & Veri. q. 8. art. 9. & 11. q. species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis...

Aduertendum, quod cum potentia secundum se aequaliter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia...

Aduertendum, quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatae...

Aduertendum, quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatae...

Aduertendum, quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo, supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatae...

Tex. 68. 17.

Cap. 15.

Tom. 4.

Lib. 40. Ho.

mi. 6.

Tex. 68. 84.

Tex. 68. 10.

Sed occurrir circa hoc dictum, dubium. nam S. Tho. i. Meta. sectione prima, tenet qd ista propositio: Socrates est homo, est p se, quia si Socrates distaretur, poneretur homo in eius distinctione. Constat autem ex r. Posteriori, qd omne per se est necessarium, & per consequens sempiternum. ergo hoc predicatum ho, semp conuenit Sorti.

ergo falsum est, qd Socrates non ex his no- dum habeat hois qd dicitur. Rndetur, qd hois conuenit Socrati, dupl pnt intelligi. vno mo fm logicam considerationem: alio modo fm esse reale extra intelm. Primo mo, homo conuenit Socrati p se, & ista propositio, Socrates est homo, est per se, & sempiterna veritas, quia predicatum est de ratione subiecti: & hoc modo intelligit S. Tho. in i. Meta. illam propositionem esse per se. Secundo modo, ho non conuenit Sorti per se & semper, sed tm qn est in actu: & sic intelit qd alibi ait S. Tho. singularia antequam sint actu, non participare naturam speciei. Vbi aduertendum, qd aliter se habet sps intelligibilis angeli ad quidditatem, & aliter ad indiuiduum quidditatis, quia quidditatem fm se, primo & per se representat: & quidditas fm se considerata, habet tm esse quidditatum, & abstrahit ab omni esse existentia: ideo ad hoc vt speciei intelligibili assimiletur, non requiritur vt aliquod esse existentie reat habeat: singulare autem non representat primo, sed tm inquam participat quidditatem: & quia accidentia indiuiduantia quidditatem & indiuiduum constituentia, cum sint extranea a quidditate, non concomitantur quidditate inesse quidditatio, sed tm in esse reali: ideo ad hoc, vt singulare quidditatem taliter participet, vt possit actu assimilari speciei intelligibili, requiritur vt sit in actuali existia, ipsam quidditatem in esse reali participans. Sciendum secundo, qd illam distinctionem de notitia intuitiua & abstractiua, non ponit S. Tho. sub illis verbis, neque etiam ad illum sensum, ad quem multi eam ponunt, scilicet notitia intuitiua sit, quae habeat de re absq, sps cognoscibili abstractiua vero sit, qd sit per spm. Apud S. Thomam, nulla est notitia quae sine specie fiat, aut aliquo vicem speciei gerentis. Sed si notitiam intuitiuam vocemus eam, qd est de re exite, vt exis est, siue de re particulari, vt est particularis: abstractiua vero qd est de quidditate rei absolute, tunc eam inuenimus in doctrina S. Tho. sed sub alijs verbis, distinguic. n. S. Tho. notitiam p. q. 87. art. 1. Ec de Verit. q. 10. art. 8. in cognitionem quantum ad an est, & cognitionem quantum ad quid est. Prima vero par. q. 14. art. 9. Et de Verit. q. 2. art. 6. ad Secundum, distinguic eam in notitiam v sionis, & notitiam simplicis apprehensionis. qd distinctiones equalit distinctioni illi de intuitiua & abstractiua notitia mo expolito.

Ihs suppositis, ad primum Scoti dicitur primo, qd singulare cogno sci per rone & spm vhs, dupl potest intelligi: vno modo, qd intelligatur per spm representatiuam vhs praecise & adaequata: & sic conceditur, qd non cognoscitur per rone vhs, quia no includitur in rone vhs, quantum ad suam singularitatem. Alio modo, qd cognoscatur absolute per spm vhs representatiuam, & sic negatur, qd per spm vhs no cognoscatur. non n. repugnat vnam & eandem spm esse naturae vhs, & singularitatis eius representatiuam, licet principia indiuiduantia non contineantur determinate sub quidditate, tanquam videlicet, de eius ratione existentia. Dicitur secundo ad consequens pro maiori intelligetia, qd singulare cognosci per propriam speciem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt illa sps sit illi adaequata, ita qd per illam nihil aliud cognoscat nisi ipsum: & tunc falsum est, qd cognoscatur p propria spm. Alio modo, ita qd cognoscatur p specie quae ipsum distinet & determinate representet, & sic per specie propriam representatur. Sed tunc non oportet esse tot species quot indiuidua, sed vna species quae est representatiua quidditatis, est excellenter representatiua omnium conditionum naturalium, cuiuscumque indiuidui illius quidditatis.

Ad secundum dicitur, qd licet per notitiam quidditatis & vsum, vt sic, non possit cognosce complexio contingens, per spm tm quidditatis quae non solum quidditatem, sed etiam ois eius naturales conditiones representat, cuiusmodi sunt sps, intelis separati, pot. talis complexio contingens cognosci, vnde non oportet talem cognitionem, ex rebus ipsarum cantari in intellectu substantia separata.

Ad confirmationem dicitur, qd species terminorum representant determinate me federe, si fedeo, quia species natura humana in intellectu separato existens, representat ipsam quidditatem, & omnia eius singularia existentia, omnesq, singularium illorum conditiones actu illis inherentes, & per talem etiam speciem habetur cognitio, qd hoc. me federe est contingens, quia per eandem speciem cognoscitur substantia separata quae sint substantia in re, & quae accidentia sunt, & secundum quod singularia variantur, ita per eandem speciem contingit variationem cognoscitur. Ad tertium, negatur consequentia. Ad probationem dicitur, qd licet ad notitiam intuitiuam concurrat necessario res vt praesens, non tamen concurrat necessario in ratione motui intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confirmationem dicitur, qd rationem & speciem eodem modo representare, re manere & non manere, dupliciter potest intelligi: Vno modo, vt vniuersales representationes se teneat ex parte formae representantis, alio modo, vt se teneat ex parte rei representatae. Si primo mo intelligat, assumptum est falsum: per formam nullo modo in se variata, & re manente ac re non manente representantem, potest haberi cognitio intuitiua de re quadiu manet. si vero intelligatur feci modo, negatur minor subiecta. Non n. species angelo concreta, eodem modo representant rem dum est, & dum non est: sic nec res representata eodem modo se habet dum manet, & dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, qd ipsam quidditatem absolute quantum ad ea quae essentialiter quidditatis sunt, semper eodem modo representat, siue res sit, siue non sit, quia illa non variantur: & quidditas absolute considerata abstrahit ab existia, & ab alijs particularibus conditionibus.

Ad rationes contra primum corollarium, simul dicitur, quia la propositio, Quicquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori, habet veritatem tm de his quae sunt eiusdem generis, non autem de his quae sunt diuersorum generum, & de perfectione quam nulla imperfectio concomitatur, quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem, sicut generare sibi simile, est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili, quia hanc perfectionem concomitatur hec imperfectio, qd natura non potest in vno indiuiduo perpetuari, & in vno indiuiduo no habet omnem perfectionem, quae nata est sibi absolute conuenire: haec autem imperfectio qd hinc perfectioni praesupponitur, repugnat naturae incorruptibili, & maxime naturae immateriali: ideo in illa natura no inuenitur ista perfectio naturae corruptibilis. Similiter itaque in pro potero, habere virtutem actiuam faciendam abstractionem, praesupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles: & quia ista imperfectio repugnat naturae substantiae separatae, cum sibi naturaliter conueniat opposita perfectio (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creaturarum) ideo neque sibi talis perfectio, quae est intellectus agens, nata esse conuenire. Quod si inuenitur, tunc natura superior erit minus perfecta quam natura inferior, quia caret aliqua perfectione quae inuenitur in natura inferiori, negatur consequentia, quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturae, formaliter, habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur vnite, & per quandam excellentiam perfectio inferioris naturae, sicut in Sole continetur calor, & forma ignis excellenter.

Ad ea quae contra secundum corollarium obijciuntur, Respondetur, & primo ad auctoritates Augustini & Gregorii dicitur, quod licet ponant animas separatas non cognoscere ea quae hic aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam, quam rangit S. Thomas. Prima pars questio. 89. articulo. 8. quia scilicet animae mortuorum secundum ordinationem diuinam, & secundum modum essendi quem habent, segregatae sunt a conuersatione vuentium, & conuersatione conuersationi substantiarum separatarum. Ad auctoritatem vero Aristotelis dicitur, quod

& ideo intelligere substantia separata est supra tempus: Operationi autem intellectuali non ostendit adiacet tempus, ex eo quod aphantasmatis cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus: & inde est, quod in compositione, & diuisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum, vel futurum: non autem intelligendum quodquid est. intelligit. n. quodquid est. abstrahendo intel

currat necessario res vt praesens, non tamen concurrat necessario in ratione motui intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confirmationem dicitur, qd rationem & speciem eodem modo representare, re manere & non manere, dupliciter potest intelligi: Vno modo, vt vniuersales representationes se teneat ex parte formae representantis, alio modo, vt se teneat ex parte rei representatae. Si primo mo intelligat, assumptum est falsum: per formam nullo modo in se variata, & re manente ac re non manente representantem, potest haberi cognitio intuitiua de re quadiu manet. si vero intelligatur feci modo, negatur minor subiecta. Non n. species angelo concreta, eodem modo representant rem dum est, & dum non est: sic nec res representata eodem modo se habet dum manet, & dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, qd ipsam quidditatem absolute quantum ad ea quae essentialiter quidditatis sunt, semper eodem modo representat, siue res sit, siue non sit, quia illa non variantur: & quidditas absolute considerata abstrahit ab existia, & ab alijs particularibus conditionibus.

quod nos non ponimus obiecta intelligibilia mouere effectiue intellectum substantiae separatae: & ideo non oportet vt habeat ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam mouentem esse simul cum moto. Dato etiam, quod obiecta quae sunt intelligibilia, actu mouerent talem intellectum effectiue, adhuc no oportet vt simul essent, cu illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam, scilicet intellectus esset mobilis, & actuabilis p tale obiectum, & obiectum esset sufficiens motuum ipsius, quonia & talis intellectus, vt actuabilis p obiectum, & ipsum obiectum vt motuum il lius intellectus, non exigunt vt sint in loco, sicut virtute motuam corporis oportet esse illi propinquam fm locum, imo in eodē loco esse, inquantum corpus motum est in loco.

Ad id quod contra tertium corollarium obiectum est, dicitur, qd non procedit contra mentem S. Thomae, si bene intelligatur quae in corollario dicitur. Aliud est n. operatio intellectus nostri adiacere tempus, & aliud intellectum in sua operatione adiuuere tempus. Adiacere n. tempus operationi, est ipsum aliquo modo operationem mensurare. Nam tempus alicui adiacere, est illi adesse tanquam mensuram mensuratum: intellectum autem adiuuere suae operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquam mensuram rei intellectae, & conceptionem quam format, simul cum re significata aliquam temporis differentiam significare. Dicitur ergo, qd omni operationi tam prima videlicet, quae cognoscitur quodquid est, qd secunda, quae est compositio & diuisio, adiacet tempus, non quidem ratione sui, cum sit immaterialis & extra motum, sed ratione phantasmatis existentis in tempore & motu, eo qd sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur n. intellectus nostra instanti temporis, quo ad sui productionem, & tempore per accidens, quo ad sui continuationem ratione phantasmatis, & sensus ac imaginationis, a quibus dependet, quae in tempore, & motu sunt, vt diximus: & est de mente S. Thomae in questio. de Verit. q. 8. art. 14. ad 12. i. Sent. dist. 38. art. 3. 4. Sent. dist. 49. questio. 3. art. 1. & Prima 2. q. 11. 3. art. 7. ad Quintum. Et sic verum est vniuersaliter quod inquit S. Thom. primo loco, qd operationi nostrae intellectuali adiacet tempus, ex eo qd aphantasmatis cognitionem accipimus, quae determinatum tempus respiciunt. Sed licet hoc sit commune omni animae operationi, differ tm compositio & diuisio a simplici apprehensione quodquid est, quia cum intells apprehendit quodquid est, abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus, de quarum numero est tempus determinatum, cum ipso quodquid est non apprehendit tempus, quasi quidditatem ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cum componit aut diuidit, non solum ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam vnionem, siue compositionem predicati cum subiecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore: & illud tempus per propositionem est significat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat S. Thom. quia componit, aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, scilicet extra animam existentes: & per consequens sensibilibus conditiones habet, quae sunt determinatio ad certum locum & certum tempus. Quod autem iste sit sensus verborum S. Thomae, inquit, intellectum nostrum semper in compositione & diuisione adiuuere tempus, scilicet qd cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex eius verbis vltimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait, qd intellectus componit aut diuidit, applicando intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac apprehensione necesse est cointelligi tempus. Patet ergo, qd argumentum procedit ac si idem esset apud S. Thomam, operationi intellectus adiacere tempus, & intellectum in sua operatione tempus adiuuere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentionem.

Quod autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, X hoc autem apparet, qd intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Super Cap. 97. Quam determinauit S. Thom. de cognitione substantiae separatae, quantum ad actum primum, nunc de ipsa quantum ad actum secundum determinat, & ponit hanc conclusionem: Intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu. Quae conclusio intelligenda est non tantum de actu primo, sed etiam de actu secundo, vt ex rationibus apparet, non tamen ad hunc sensum, quasi semp actu omnia cognoscibilia cognoscat: sed quae semper est in aliqua actuali consideratione.

PROBATVR autem. Primo, Intellectus substantiae separatae est supra tempus: ergo non quandoque est intelligens actu, quandoque vero in potentia. Probatvr consequentia, quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore.

Item, Substantiae separatae est supra tempus, (vt probatum est) non est igitur quandoque intelligens actu, & quae non. 2. Item, Omnis substantia viuens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura, quae inest ei semper: licet alia quandoque infint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viuentes, (vt ex praemissis patet.) nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere, oportet igitur, qd ex sua natura sint intelligentes actu semp.

Item, Substantiae separatae in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore. Circa hanc rationem aduertendum, qd aliter loquendum est in substantijs separatis de actu intelligendi absolute considerata, & aliter de ipso, vt ad hoc determinatum obiectum terminatur in particulari. Si n. substantia separata aliquando nullum haberet actum intelligendi, ita quod esset omnino intelligens in potentia, & postmodum fieret actu intelligens, transiret de potentia accidentaliter omnino ad actum, & sic mutaretur, eo quod nullo modo prius haberet perfectionem quam de nouo poneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligendi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum, diceretur secundum quid transire de potentia ad actum, inquantum haberet actum quem prius non habebat, sicut hanc particularem rationem, non tm diceretur simpliciter transire de potentia ad actum, sic qd heret de potentia intelligens, actu intelligens, eo qd semper esset actu intelligens: licet non semper hoc determinatum, puta lapidem intelligeret. Sic enim & apud nos, cum homo dormiens, & nihil omnino considerans, postmodum euigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potentia ad actum, & de otio ad operationem. Si autem postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illum considerare, & aliud contemplantari incipiat, no dicitur simpliciter transire de potentia ad actum considerandi, siue de otio ad operationem, licet secundum quid hoc dici possit. Vnde inferius, cap. vltimo huius Secundi lib. dicit S. Thom. qd quum in intellectu substantiae separatae est intelligentiarum successio, non est ibi proprie motus, quum non succedat actus potentiae, sed actus actui. Propositio ergo S. Thomae quae dicitur, quoniam quod est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore, intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia, & postmodum fit actu: quia cum proceditur de potentia ad actum, ibi est mutatio aliquo modo: mutatio autem omnis temporis subditur, aut in instanti temporis, scilicet continui, non autem cum sit transitus ab vno actu ad alium vt sic.

Item, Substantiae separatae sunt substantiae viuentes, nec habent aliam operationem vitae, nisi intelligere. Ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. Probatvr consequentia, quia ois substantia viuens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, vt nutritio in animalibus.

Circa secundam partem antecedentis aduerte, qd cum dicitur, substantiam separatae nullam operationem habere nisi intelligere, per intelligere accipitur ois operatio intellectiuae partis, non autem solum actus intellectus, vt contra voluntatis actum distinguitur. Vocatur autem omnem actum partis intellectiuae intelligere, tum, quia ab ipso sumit denominationem pars intellectiua, tum, quia ad ipsam alia operatio quae est voluntatis consistit: & sic ponendo ipsum intelligere, ponitur etiam velle.

Tertio, Substantiae separatae secundum Philosophos mouent corpora caelestia per intellectum. Ergo & c. patet consequentia, quia ille mouet semper est continuus, si etiam non ponatur mouere corpora caelestia, idem sequitur, quia si propria operatio Thom. cont. Gent. F. F. 2 corporis

Cap. 96.

corporis celestis que est motus ipsius. est continua, multo magis & operatio propria substantiarum separatarum, que est intelligere, cum sint corporibus celestibus altiores.

QVARTO. Substantie separata non mouentur, neque per se, neq; per accidens, cum neque sint corpora, neque virtutes in corpore. ergo &c.

12. Metaph. Tex. 66. 36 & 37.

Probatur consequentia, quia omne quod quandoque operatur, quandoque non operatur, mouetur per se, vel per accidens, vt patet in nobis, vt dicitur 8. Physicorum. Aduerte qd ista ratio sumpta est ex 8. Physicorum, vbi text. 51. ostendit Aristot. animal ex se quandoque moueri, quandoque vero quiescere, in quantum motor ab aliquo mouetur, & quandoque non mouetur. Similiter. n. hic arguit S. Thom. quum intelligere sit operatio substantie intellectualis, ad quam naturaliter ordinatur, qd sibi quandoque conueniat, quandoque vero non conueniat, non potest prouenire, nisi quia ipsa substantia separata ali-

quando mouetur, aliquando non mouetur, quia aliquando vno modo se habet, aliquando vero alio modo. Si autem diceretur, qd hoc operari potest libertas voluntatis, secundum quam aliquid vult intelligere, aliquando vult non intelligere. Respondetur, qd libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantie separatae absolute, licet operetur ad intelligere, aut non intelligere huius rei determinate, aut illius: cuius ratio est, quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam & Deum naturaliter intelligit, alia vero libere.

4. Amplius. Omne quod quandoque operatur, & quandoque non operatur, mouetur per se, vel per accidens. vnde, & hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non: prouenit ex alteratione que est circa par-

Super Cap. 98.

Quam determinauit S. Thom. de cognitione substantie separatae quo ad actum, nunc de ipsa, quo ad obiectum determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo agit de obiectis cognitis. Secundo de ipsorum similitudine in intellectu & cognitione, cap. 98. Circa primum duo facit. Primo agit de obiecto immateriali. Secundo de obiecto materiali, in cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primo ostendit quilibet substantiam separata, & seipsam & alias substantias separatas intelligere. Secundo agit de modo, quo seipsam intelligit. Tertio de modo, quo intelligit alias.

QVANTVM ad Primum, ostendit qd quilibet substantia separata & seipsam & alias substantias separatas intelligit. Et arguit sic. Substantie separatae sunt per se actu intelligibiles: ergo substantie separatae intelligunt sicut propria obiecta substantias separatas. ergo vnaqueq; & seipsam, & alias cognoscit. Antecedens probatur, quia immunitas a materia facit aliquid esse per se intelligibile. consequentia prima etiam probatur, quia ostensum est superius, quod substantie separatae intelligunt ea, que sunt per se intelligibilia, videlicet vt connaturalia & proportionata obiecta.

QVANTVM ad Secundum, ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit, & ponitur conclusio hac: Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei, declaratur ex comparatione ad intellectum possibilem. Intellectus n. possibilis non intelligit se per seipsam, sed per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, quia est vt potentia in esse intelligibili, & fit actu per speciem intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur, fm qd est in potentia, sed secundum qd est in actu. Similiter, potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam, propter quod dicitur 3. de Anima, text. 15, quod est cognoscibilis, sicut & alia, scilicet per speciem aphantasmatis acceptas: substantie autem separatae sunt secundum suam naturam, vt actu existentes in esse intelligibili.

Circa ea que hic dicuntur, multipliciter dubitatur. Prima namque circa intellectum possibilem, quod cognoscit se per suam essentiam, non per speciem abstractas aphantasmatis, arguitur, quia S. Thom. Prima par. q. 89. art. 2. vult, qd anima separata cognoscit se per essentiam suam, sed est eadem natura anime separatae & coniuncte, ergo & coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere. Secundo, circa ipsam conclusionem dubitatur, quia S. Tho. in 3. huius, ca. 51. ponit differentiam inter essentiam diuinam, & essentiam substantie separatae, quia essentia diuina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantie separatae, sed non potest seipsam per se intelligere, nisi si essentia sua esse species intellectus, ipse, ergo &c.

tem sensibilem: vt dicitur in 8. Physicorum. sed substantie separatae non mouentur per se, quia non sunt corpora: neque mouentur per accidens, quia non sunt vnitate corporibus igitur operatio propria que est intelligere, est in eis continua, & non intercisiva.

Quomodo vna substantia separata intelligit aliam. Cap. 98.

I autem substantie separatae intelligunt ea, que sunt per se intelligibilia, (vt est ostensum) per se autem intelligibilia sunt substantie separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, vt ex superioribus patet, sequitur quod substantie separatae intelligant sicut propria obiecta substantias separatas. vnaqueq; igit, & seipsam, & alias co-

essentiam, sed per speciem aphantasmatis acceptas, hic assignatur, quia est potentia in genere intelligibilium, iccirco si debeat hoc ab anima remoueri scilicet, quod cognoscit se ex phantasmatis, & non per suam essentiam, oportet vt remouetur ab ipsa illa omnimoda potentialitas, secundum quam dicitur pura potentia in genere intelligibilium. manente enim totali & sufficienti causa, necesse est effectum remanere. Sciendum ergo primo, quod anima intellectiua secundum substantiam suam est medium quoddam inter substantias separatas & res materiales. communicat enim cum rebus materialibus, in quantum est forma dans esse materiae, & pars compositi materialis: cum substantijs vero separatis, in quantum est substantia immaterialis per se subsistens, non dependens a materia: atque iccirco duplex modus essendi sibi conuenire potest, scilicet per vnionem ad materiam & cum separatione a materia: quorum vno, cum rebus materialibus conuenientiam habet, altero vero cum immaterialibus subsistentibus, ideo coniuncta in quantum huiusmodi, est de ordine materialium: separata autem, est de ordine immaterialium, vnde de ipsa secundum quod est coniuncta, loquendum est sicut de formis materialibus: secundum vero quod est separata sicut de immaterialibus. Sciendum secundo, quod materialia secundum esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiectiue, sed potentia tantum, nihil est enim actu intelligibile, nisi sit a materia separatum, ideo, & ipsa anima vt coniuncta materię non erit actu intelligibilis per modum obiecti, vt pote, potens primo & per se terminare actum intelligendi, & ipsum potens intellectum perficere, sed in potentia tantum: alio tamen modo, quam alia materialia dicitur intellectus in potentia. Illa enim sic sunt intelligibilia in potentia, quod ad genus intelligibilium non pertinent, nisi in potentia remota, ordo enim intelligibilium est ordo immaterialium, eorum scilicet, que neque ex materia, & forma sunt composita, neque a materia secundum esse dependent. Item, materialia ab ipso intellectu qui a sensibilibus cognitionem accipit, sunt actu intelligibilia simpliciter, & potentia per seipsa actuare intellectum, non quidem per acceptionem alicuius forme, sed per separationem & depurationem a materia, & materialibus conditionibus. Anima vero intellectiua coniuncta, sic est intelligibilis in potentia, quod tamen ad ordinem intelligibilium secundum suam substantiam pertinet, cum neque ex materia & forma componatur, neque dependat a materia secundum esse, sed sit subsistens. Similiter non reducitur ad actum in genere intelligibilium per depurationem a materia secundum esse, vt accidit dum separatur, sed per acceptionem forme intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entium, per acceptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

Tex. 66. 1.

Idem p. p. q. 86. 2. 1.

Cap. 96.

lib. 2. 4. 4. & cap. 75.

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

receptionem forme substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere, nisi per speciem intelligibilem acceptam a rebus hanc in actu, cum a principio lucis creationis nullam habeat speciem intelligibilem sibi congenitam, species autem intelligibilis fit id, quo intellectus fit actu potest cognoscere. seipsam quidem vnacumque earum aliter cognoscit, quam intellectus possibilis seipsam. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem, secundum quod est actu vnacumque earum per cognoscitur, secundum quod est potentia tantum: sed secundum quod est actu, vnde, & forma est principium cognitionis rei, que per eam fit actu: similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur autem aliquam speciem intelligibilem noster, non cognoscit

Tex. 66. 15.

FF 3

munem naturam generis omnis autem cognitio fit, sicut in cognoscere est sicut in cognoscere, ergo vna non cognoscit aliam, nisi quantum ad communem rationem generis. Secundo, falsam quam rationem narrat. Dixerunt enim quidam, quod quia vna substantia separata est causa effectiva alterius per modum causa equiuocae, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, e contrario autem in effectu est sicut in ipso causa, inferiori modo, cognoscit substantia separata inferiori superiori, sicut modum substantia cognoscit, non autem sicut modum substantia cognoscit, sed inferiori modo, superior autem inferiori eminentiori modo cognoscit.

Cap. 93.

Auc. Trac. 9. Met. 6. 4.

cundum communem naturam generis: differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis apparet: videtur sequi, quod vna earum aliam non cognoscit, quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem. Dicunt ergo quidam quod vna substantiarum separatarum est causa effectiva alterius, in qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus: & similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causa: eo quod vnaquaeque agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferiori separatarum produci non possunt nisi per creationem, sicut autem Dei est creare, tum quia principales partes vniuersi, cuiusmodi sunt substantia separata, oes sunt a Deo immediate create, ut superius est ostensum. Additque, quod iste modus saluari poterit inter substantias separatas & Deum, ut vnaquaeque Deum cognoscit naturali cognitione, sicut modum suae substantia, per quam ipsa assimilatur ut causa, Deus autem cognoscit eas sicut propria causa earum, omnium in se similitudinem habens, non autem hoc modo vna cognoscere poterit aliam, cum vna non sit causa alterius.

Ad huius evidentiam sciendum, quod licet substantia separata, tam Deum quam seipsam naturali cognitione per propriam substantiam cognoscit, hoc tamen est diuersum. Nam per suam essentiam se perfectissime, & quidditative cognoscit, quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, & est ratio cognoscendi suo intellectui, cui per modum speciei intelligibilis, sicut totum suum posse videtur: per ipsam autem suam essentiam non cognoscit Deum quidditative, quia essentia substantia separata non representat Deum, nisi sicut effectus deficientis & inadeguatus suam causam representat, effectus autem deficientis & inadeguatus non representat causam quidditative. Sed tamen, quia est perfectissimus effectus Dei inter creaturas, etiam per suam essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit, quam nos ex sensibilibus cognoscimus; quanto magis effectus est perfectior, tanto est similitior causa, & magis ducit in eius cognitionem. Attendendum tamen, quod alio modo cognoscitur Deus a nobis ex sensibilibus, quam a substantia separata ex sua essentia. Sensibilia namque sunt quaedam Dei similitudines, non sunt in intellectu nostro sicut suas essentias, ut possint per se esse intellectui rationes intelligendi Deum: neque etiam spiritus intelligibiles ipsarum (haec sunt aliquas Dei similitudo) constituunt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum Deum, quia habent representare intellectui immediate illud tamen, a quo causata sunt proxime, naturam, sicut in phantasmate latente. Inde fit, quod Deum per sensibilia cognoscimus, non per modum simplicis intuitus, sed discursu quodam & investigatione per argumentationem ex ipsorum cognitione, in Dei cognitionem devenientes: substantia autem separata, quia sicut sunt intelligibiles actu, & proprijs intellectibus per seipsas per modum specierum intelligibilium vniuntur, ideo sunt suo intellectui ratio cognoscendi Deum, cuius sunt immediate similitudines tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediate producti: ideo per suas essentias cognoscunt Deum, non tamen per modum, quo vnum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiam tanquam immediate per species intelligibiles, imperfecte tamen representatum. Similiter, ipsum non per discursum, aut argumentariam investigationem cognoscunt, dum proprias essentias vident, aut dum ex essentijs suis, tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum inueniunt, ut Scotus sententia dicit. 3. q. 9. arguuntur, sed simpliciter inueniunt, de Deo cognoscunt quicquid nos per discursum investigamus, & multa plura, neque cognoscit ex aliquo, tanquam ex specie est discursiva, ut patet in cognitione nostra, qua quicquid est cognoscitur.

mus, neque cognitio qua vna aliquid in alio, cum vna actu verum, videatur sicut res in speculo, vna actu videtur cum ipso speculo. Sed tunc occurrit dubium conformiter ad dubium motum in principio huius partis a sancto Thoma, de cognitione mutua substantiarum separatarum. Effectus non ducit in cognitionem causa, nisi quantum ad illud in quo assimilatur causa. Secundo substantia separata cognoscit per propriam essentiam Dei, non cognoscit per suam essentiam ipsum; nisi quantum ad illud in quo sibi assimilatur, non autem quantum ad illud quod ab ipsa, & ab alijs distinguitur. Sequitur ergo, quod ab ipsa cognoscit Deus in aliquo tamen sibi & substantijs separatis, non autem distinxit, quod non videtur dicendum, neque ad mentem S. Thomae esse, quia sic non magis cognosceret Deum per suam substantiam, quam alias substantias separatas.

ris, sicut in causa est similitudo effectus: In inferiori autem similitudo superioris est, sicut in effectu est similitudo suae causa. In causis autem non vniocis similitudo effectus est in causa eminentias: causa autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, cum non sint vnius speciei, sed in diuersis gradibus constituta. Cognoscit igitur substantia separata inferiori superiori, secundum modum substantia cognoscens non secundum modum substantia cognita, sed inferiori modo superior aut inferiori eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de Causis

Ad huius evidentiam aduertendum, quod duplex est similitudo, vna secundum conuenientiam in natura tantum, sicut homo & equus conueniunt in natura animalis, alia secundum representationem, sicut species intelligibilis rei intellectae assimilatur, & effectus in quantum effectus representat causam suam causam saltem. differunt autem istae duae similitudines, quia prima similitudo videlicet, nata est facere immediate cognitionem rei, cuius est similitudo, tamen quantum ad ea quae sibi & illi sunt sicut naturam communiam, sicut si homo & equus habeant conuenientiam in natura animalis, ex hominis cognitione in quantum est similis equo, non potero de equo cognoscere, nisi animalis naturam, in qua & ipse, & equus conueniunt: sed similitudo secundum representationem nata est facere cognitionem, etiam eius quod representatur ab ipsa distinguitur, dum modo illud sit conditio conueniens representato, in quantum est causa similitudinis, sicut species intelligibilis, quae est accidens intellectus, representat quidditatem substantialem quantum ad omnia quae sunt de essentia ipsius, quia ipsa quidditas absolute fuit phantasmata ratio causandi ipsam speciem. Vt roque modo substantia intellectualis est Dei similitudo, in quantum n. est substantia intellectualis, cum ipso natura similitudinem habet, secundum analogiam. Nam & Deus substantia intellectualis est: in quantum vero est forma actu intelligibilis ab ipso Deo, tanquam ab obiecto intelligibili producta, habet vt sit similitudo eius secundum representationem in esse intelligibili, sicut per ipsam in quantum praecise substantia intellectualis, substantia est, non cognoscitur de Deo nisi intellectualitatis, in qua cum ipso similitudinem naturae habet: per ipsam vero, in quantum est forma intelligibilis, & ratio intelligendi, non solum cognoscitur Deus quantum ad ea, in quibus secum conuenit secundum naturam, sed etiam quantum ad ea, quibus ab ipsa distinguitur, quae tamen sibi conueniunt vt est ipsius causa: Verbi gratia, quia per creationem ens Deus producit, & creatio potentiam infinitam requirit, fundatam in infinitate essentiae, ideo per suam essentiam substantia separata cognoscit Deum tanquam infinitum, secundum virtutem & perfectionem, & sic de alijs, quae ad eius causalitatem requiruntur in causa. Non sic autem est de vna substantia separata respectu alterius, quia vna non est ab altera causata, vt secundum suum esse naturale possit esse alterius similitudo secundum representationem similitudinis intelligibilis, sicut sit similitudo in esse naturae absolute: ideo per vnam non possit alia cognosci, nisi quantum ad ea quae vtrique communia sunt. Vnde, si vna debet alteram cognoscere distincte, oportet vt in ipsa sit similitudo representatiua eius, aut ab ipsa causata, aut causata a Deo, qui est etiam causa substantia separata, secundum esse naturale quod in seipsa habet. Ad dubium ergo dicitur primo, quod substantia separata per seipsam cognoscit Deum distincte, loquendo de cognitione infra cognitionem quidditativam, vt dicatur cognitio distincta, omnis cognitio, quae cognoscitur res quantum ad aliquid, quo ab alijs distinguitur.

Dicitur

Dicitur secundo, quod antecedens est falsum de effectu, qui non tamen est sicut causa sicut natura, sed etiam sicut representatio in intellectu, quomodo substantia separata est similitudo Dei. Tamen in 1. loco declarat S. Th. verum modum cognitionis vnius substantia separata ab alia, simulque declarat modum, quo substantia separata alia a se cognoscit. Et primo propositum ostendit, secundo remouet quoddam dubium.

Ponit autem quinque conclusiones, quarum prima est: Nulla substantia separata sicut essentiam suam, est sufficientis principij cogitationis omnium aliarum rerum, sed vnicuique earum supra propria substantiam oportet addere quasdam intelligibiles similitudines, per quas alia in propria natura cognoscere possit, probatur. Et primo, quo ad primam partem sic. Si per suam essentiam esset sufficientis principij cogitationis omnium rerum, sequeretur, quod esset sicut totius entis & omnium differentiarum eius: hoc est impossibile. Ergo &c. Probatur sequentia lectus: quod potest totaliter cognoscere suum obiectum, nisi habeat in se similitudinem totius entis & omnium differentiarum eius, cum eius proprium obiectum sit ens intelligibile, quod comprehendit oes species, & dicitur ens possibile, & ois cognitio fiat per modum similitudinis. Ergo &c. falsitas autem consequentis probatur, quia talis similitudo esse non potest, nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersum principium, & virtus actiua totius entis, qualis est sola natura diuina: omnis autem alia natura est determinata ad aliquid genus, & speciem entis. Quo ad secundam vero partem probatur. Ex hoc, quod aliqua substantia est intellectualis, est comprehensua totius entis, sed non comprehendit actu totum ens per suam naturam, ergo in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intellectuales, quibus totum ens cognoscitur, & ille erant actus eius, in quantum est intelligibilis. Ergo &c. Ex prima autem parte conclusionis infert S. Th. quod solus Deus per suam essentiam oia cognoscit, quod est autem substantiarum separatarum cognoscit per suam naturam perfecta cognitione suam speciem tamen, sed intellectus possibilis est per speciem intelligibilem intelligit. Possit autem huic rationi instari dupliciter. Primo, quia licet omnes species entis & oes differentiae eius possibile, requirant infinitas formas intellectuales, si vnica forma debeatur illa intellectui representare, quia entia possibile sunt infinita, non tamen omnes species & differentiae entis possunt in natura, & a substantia separata cognoscibiles, requirunt talem infinitatem in specie intelligibili qua cognoscuntur, illa enim non sunt infinita, sed finita, vnde & in substantia separata non ponuntur infinitae species superadditae eius substantiae, sed finitae, ideo non obstant limitatione & finitudine suae substantiae, poterit per ipsam omnia a se materialiter cognoscibilia cognoscere, & non erit sibi opus speciebus intelligibilibus superadditis. Secundo, a quocumque naturaliter prouenit omnium rerum intellectualium similitudo propria & perfecta: illud de necessitate est omnium intellectualium propria & perfecta similitudo, sed ab essentia substantia separata prouenit huiusmodi similitudo naturaliter, ergo essentia substantia est omnium similitudo, cuius oppositum sumitur in hac ratione, maior probatur, quia ab aliquo non potest produci naturaliter similitudo alicuius, nisi & ipsum sit illi simile, minor vero probatur, quia ab essentia substantia separata prouenit species intelligibiles omnium ab ipsa naturaliter intelliguntur. Vnde dicitur Prima p. q. 5. art. 2. & alibi, species per quas angeli intelligunt sunt eis connaturales.

Secundum autem superius sit ostensum, quod substantia separata intellectualis non sunt compositae ex materia & forma, non possunt causari nisi per modum creationis: creare autem solius Dei est, (vt supra ostensum est) non poterit igitur vna substantiarum separatarum esse alterius causa.

Præterea. Ostensum est, quod principales partes vniuersi omnes sunt a Deo immediate create. non est igitur vna earum ab alia: vnaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus vniuersi: mul-

Cap. 90.

Cap. 21.

Cap. 15.

1. Sent. d. 3. q. 3. art. 1. Et veritas q. 7. art. 9.

na sapientia ordinavit vt essent, & ista non sunt in finita, sed de terminata: & de istis loquitur S. Th. Verumamen, licet ista sint finita, non possunt tamen oes tanquam in sua similitudine in aliqua essentia qua sit ad genus & speciem determinata contineri. Nam si aliqua natura adaequat omni generi, & oes species, ac differentias entis, iam non est ad vnam speciem limitata, alioquin idem poneretur adaequari oibus entibus sicut in perfectione, & non adaequari, sed inra genera & species entis, tanquam particularis ens, & determinatum entis perfectione habens contineri, quod impossibile esse constat. Cum ergo sola natura diuina sit infinita, & ad certum genus entis illimitata, sequitur, vt arguebat S. Th. quod ipsa sola rerum omnium intelligibilibus sit similitudo.

Ad secundum dubij euidenciam considerandum est, quod ratio est, ex doctrina S. Th. Prima 2. q. 6. art. 5. ad Secundum, quod naturale altitudinem, quod natura sicut a principio, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia est rei in natura inclinatio ad illud recipiendum a principio extrinseco, sicut motus est naturalis calor. Capreolus ergo 2. Sent. dist. 3. q. 2. ad Octauum, contra secundam conclusionem, tenet species intelligibiles esse connaturales angelo primo modo, tanquam eius proprietates: sic sicut ipsum conge dendum est, quod ab essentia angeli produunt actiue aliquo modo, per naturalem concomitantiam, sicut potentia anime ab anima & tunc ad argumentum poterit dici, quod concludit verum aliquo modo. Essentia namque angeli est remota, & radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remota & radicaliter principium intelligendi, sed non concludit contra mentem Sancti Thomae: non intendit illud negare, sed sicut in quod essentia angeli sit proxima & immediate similitudo intellectuum naturalium oritur, ideo tamen se extendit, quantum ad lumen ipsum.

Considerandum est igitur, quid dicitur dupli. Vno modo, quod est a natura sicut a principio, sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia est rei in natura inclinatio ad illud recipiendum a principio extrinseco, sicut motus est naturalis calor. Capreolus ergo 2. Sent. dist. 3. q. 2. ad Octauum, contra secundam conclusionem, tenet species intelligibiles esse connaturales angelo primo modo, tanquam eius proprietates: sic sicut ipsum conge dendum est, quod ab essentia angeli produunt actiue aliquo modo, per naturalem concomitantiam, sicut potentia anime ab anima & tunc ad argumentum poterit dici, quod concludit verum aliquo modo. Essentia namque angeli est remota, & radicalis similitudo omnium intelligibilium naturaliter ab ipso, sicut est remota & radicaliter principium intelligendi, sed non concludit contra mentem Sancti Thomae: non intendit illud negare, sed sicut in quod essentia angeli sit proxima & immediate similitudo intellectuum naturalium oritur, ideo tamen se extendit, quantum ad lumen ipsum.

Sed istud (saluo semper meliori iudicio) non videtur mihi bene dictum. Primo, quia id quod est determinatum per vnam differentiam qua ab omnibus alijs substantijs distinguitur, non potest esse aliarum substantiarum perfecta similitudo, quantum ad ea scilicet, quibus ab ipso distinguuntur, neque, inquam, proxima neque remota, repugnat enim quod duae substantiae sint proprijs differentijs distinctae, & quod vna sit alterius, quantum ad eius propriam differentiam representatiua, vt in hac ratione vult S. Thomas. Secundo, quia quis ad aliquam sententiam admittetur, est naturam angeli inferiori remotam & radicalem similitudinem, nullo tamen modo potest concedi, quod superiorum sit similitudo. Non enim superiora continentur in inferioribus, virtualiter & eminenter, vt possint ab ipso in esse in esse quali produci, quod oporteret dicere, si angelus inferior esset radicalis similitudo angeli superioris, a qua species intellectualis ipsius, naturali concomitantia proueniret.

Propter quod videtur mihi dicendum, quod species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates, essentiam ipsorum materialiter consequentes, sed dicuntur eis connaturales dupliciter. & quia habent naturalem inclinationem vt eas limul a Deo immediate recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilibus, & quia eas omnes habent a sua creatione, sicut homines dicuntur natura filij terrae, quia hoc a natura sua habent. Hoc autem videtur esse in intentionem S. Th. esse, nam vbi dicitur, loquitur de hac materia, ponit illud sicut a solo Deo prouenire in mentibus angelicis, praecipue Prima p. q. 5. art. 2. ad Primum & q. 56. art. 2. ad Quarum. 2. Sententia dist. 3. quod art. 1. primo nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli prouenire, licet dicat ipsas angelo connaturales esse, quod in Thom. cont. Gent. FF 4 intelligendum

Propter quod videtur mihi dicendum, quod species intelligibiles angelorum non sunt eorum proprietates, essentiam ipsorum materialiter consequentes, sed dicuntur eis connaturales dupliciter. & quia habent naturalem inclinationem vt eas limul a Deo immediate recipiant, propter ipsorum perfectionem in genere intelligibilibus, & quia eas omnes habent a sua creatione, sicut homines dicuntur natura filij terrae, quia hoc a natura sua habent. Hoc autem videtur esse in intentionem S. Th. esse, nam vbi dicitur, loquitur de hac materia, ponit illud sicut a solo Deo prouenire in mentibus angelicis, praecipue Prima p. q. 5. art. 2. ad Primum & q. 56. art. 2. ad Quarum. 2. Sententia dist. 3. quod art. 1. primo nunquam autem dicit ipsas ab essentia angeli prouenire, licet dicat ipsas angelo connaturales esse, quod in Thom. cont. Gent. FF 4 intelligendum

Intelligendum est passioe, sicut motus caeli dicitur caelo conuulsi, ut exposuimus. Unde, si quandoque in hac nostra expositione inueniatur, quod species intellectus angelici sunt eius proprietates naturales, ad hunc sensum est intelligendum. Ad id autem, quod pro Capreoli adducitur opinione, respondetur, quod nomine luminis non intelligit Sanctus Thomas ipsum intellectum, aut virtutem eius cognoscitivam. Subiungit enim; quod illud lumen est totius rei similitudo, constat autem in doctrina eius, quod intellectus angeli non ponitur secundum se rerum similitudo, quantum ad materiam & formam, & alia quae sunt propria rei, sed nomine luminis intelligit ipsa species intellectuales. his enim conuenit, quod dicitur rerum similitudines quantum ad materiam & formam, in quantum sunt ab Ideis diuinis exemplata, quae sunt rerum facturae, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam. Dicuntur autem ex lumine intellectus determinari, quia ex seipsis quae sunt quodammodo intellectus, sunt determinatae ad propriam rerum cognitionem, ita quod intellectus angelicus non indiget aliquid a rebus accipere, per quod ad rerum cognitionem determinetur.

Aduerte circa corollarium, quod illud non dedit Sanctus Thomas ex hac sola conclusione nunc probata, sed ex ipsa simul cum Praecedentibus. Est enim superius ostensum, quod intellectus possibilis non intelligit se, nisi per species aphantasmaticas abstractas. Similiter est ostensum: substantiam separatam se per suam essentiam intelligere. Iste si adiungatur conclusio nunc probata, & ratio conclusionis, ubi dicitur, diuinam essentiam solum esse omnium similitudinem, optime sequitur, solum Deum omnia per suam essentiam cognoscere: angelum autem per suam naturam seipsum tantum perfecta cognitione: intellectum vero possibilem se non per suam essentiam, sed per speciem intelligibilem.

Aduertendum autem, quod Sanctus Thomas non dicit absolute, quod substantia separata per suam substantiam, suam tantum speciem cognoscit, sed addidit, perfecta cognitione, ut daret intelligere, quod per suam substantiam non potest quidem perfecte, & quidditative alia se cognoscere, quod autem alia per eam imperfecte, quantum ad communes aliquas rationes cognoscere possit, nihil est quod prohibeat.

Secunda conclusio est: Impossibile est istas similitudines non esse plures. Probatur, quia sicut substantia separata natura non est infinita, sed determinata: nec similitudo in ea existens, distans est autem, quod totus ens vniuersalis perfecta similitudo esse non potest, nisi infinita.

Ad hanc rationem dici posset, quod licet similitudo siue species existens in intellectu substantiae separatae sit finita, & determinata secundum esse, sicut & ipsa substantia a qua proficit, secundum tamen representationem est infinita. Non enim oportet (ut ex superius dictis apparet) similitudines secundum representationem, suo modo essendi, siue suo esse quod habet in intellectu aequari.

Sed si profunde consideretur intentum Sancti Thomae, patet responsum hanc, nullam esse. Pro cuius declaratione aduertendum est ex doctrina ipsius, in 4. Sent. dist. 49. quae est. 2. art. 1. quod in omni cognitione, qua aliquid per propriam speciem cognoscitur, oportet ut similitudo cogniti recipiatur in cognoscente, secundum eandem rationem speciei: apparet enim in visu, quod ad hoc ut albedinem cognoscat, necesse est ut in eo recipiatur albedo secundum eandem rationem speciei, quamuis alium essendi modum habeat. Similiter ad intellectum alicuius quidditatis, oportet in intellectu fieri similitudinem eiusdem rationis, secundum speciem cum tali quidditate quamuis contingat alium esse modum essendi ipsius. Nam forma existens in intellectu, est principium cognitionis, non secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communiant cum re exteriori.

Ex his sequitur, quod species intelligibilis rei cogniti non potest excedere in representando suam rationem & quidditatem,

licet non oportet representationem ipsius limitari secundum limitationem sui esse: & ideo si secundum suam rationem est naturaliter limitata, & determinata ad aliquod genus, aut ad aliquam speciem entis, non potest esse similitudo totius entis, & omnium generum eius representatiua: & sic esse infinita secundum representationem.

Si autem diceret, quod similitudo existens in intellectu, licet in quantum accidens & forma intellectus, ad aliquod genus entis sit determinata, in quantum tamen est ipsa quidditas obiecti in esse cognoscibili, potest esse indeterminata, in quantum videlicet, similitudo entis communis, sub quo omnia genera & omnes species continentur: hoc nihil est. Tum, quia ens, non dicitur aliquam entitatem omnibus entibus communem, quum non sit vniuersum: Tum, quia si etiam esset similitudo illius entitatis communis, quantum ad suam communiter & vniuersaliter tantum, non duceret in cognitionem distinctam omnium entium, sed in communem & confusam.

Si postremo dicitur, quod talis similitudo poterit esse similitudo omnium entium distincte, sed cuiuslibet entis inadaequata: patet, quod hoc soli diuini essentiae, quae est extra omne genus, conuenire potest, non autem alicuius creaturae, quum omnis creatura sit ad aliquam speciem, & quidditatem entis determinata, siue sit substantia, siue sit species intellectualis substantia, aut etiam accidens: sicut enim non potest substantia conuenire, ut sit omnium entium forma contentiua inadaequata: cuiuslibet, nisi quae est infinita: ita hoc non potest conuenire speciei intellectuali, quum omnis species intellectualis sit aliqua quidditas creata, & non possit esse quidditas omnium entium representatiua, nisi extra intellectum sit aliqua quidditas creata, quae omnia entia contineat, & ad nullum genus, ad nullamque speciem secundum suam rationem sit determinata. Iam enim diximus, speciem & rem representatam per ipsam, oportere eiusdem rationis esse. Et sic constat, fundamentum rationis adductae optimi esse.

Tertia conclusio est. Similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes, sunt minus multiplicatae & magis vniuersales, probatur. Primo ratione, quia quanto aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est Deo similior, & idcirco minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens vniuersale perfectum & bonum, ac propter hoc, vniuersalior boni, & entis participationem habens. Probatur secundo auctoritate Dionysij. 2.2. cap. celestis Hierarchiae: & auctoritate libri de Causis. Ex hoc concluditur primo, differentia in natura intelligibili, quae videlicet, summum vniuersalitatis huiusmodi, est in Deo, qui per suam essentiam omnia cognoscit: in finem est in intellectu humano, qui ad vnumquodque intelligibile, indiget specie intelligibili propria & ei coequata, supplet medium autem est in substantijs separatis, quae per species magis vniuersales intelligunt.

Circa conclusionem ipsam aduertendum est, quod dupliciter potest intelligi, angelum siue intelligentiam superiorem per pauciores species intelligere. Vno modo, secundum superioritatem in gradu specifico, ita videlicet, quod omnis angelus alio secundum differentiam specificam superior, per pauciores & vniuersaliores species intelligat quam inferior. Alio modo, secundum superioritatem ordinis ad ordinem: ita scilicet, quod angeli ad superiorem & nobiliorum angelorum ordinem pertinentes, per pauciores & vniuersaliores species intelligant, quam angeli ordinis inferioris, omnes tamen eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant: Licet in eodem ordine angeli specificae nobiliores, lympidius, clariorque cognoscant. Licet autem ad veritatem sensum conclusionis possit intelligi, probabilius tamen videtur, quod in conuulso sensu sit accipienda. Non enim probabile videtur, ut angeli qui in eodem ordine sunt propinquissimi secundum speciem, hanc habeant differentiam, ut superior per pauciores species intelligat. Videmus enim, quod multa animalia irrationalia secundum speciem distincta, non sic distinguuntur, quod vnum habeat plures vires sensitiuas alio, sed quia eadem numero potentias habentia, vnum

Cap. 110 paulatim

quodammodo perfectiores alio habet. Probabilius ergo est, ut oes angeli eiusdem ordinis per aequales numero species intelligant, sed angeli superioris ordinis intelligant per pauciores, quam angeli inferioris ordinis: videturque hoc ad mentem Dionysij esse, qui angelos in hierarchias, ipsaque in ordines distinxit, & in

speciem entis, non potest esse vniuersalis similitudo totius entis, Relinquitur igitur, quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat: quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum: intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est. Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehendens totum ens, ipsa in sua substantia considerata est quasi potentia ad similitudines intelligibiles, quibus totum ens cognoscitur.

Similiter intelligere, & esse susceptiuum disciplinæ, quod conuenit sibi in quantum est rationalis, nobilior est quam sentire. Quum itaque species intelligibiles quae sunt in substantia separata, sint quasi quaedam ipsius naturales proprietates, quum sint accidentia ad quae est naturaliter in potentia, optime sequitur, ut dedit Sanctus Thomas quod quanto aliqua substantia separata est diuinae naturae similior, & minus contracta, vniuersalior boni, & entis participationem habens, habeat etiam species nobiliores, & minus in sua representatione contractas: immo magis vniuersales, & plura representationes, sicut & ipsa substantia esse minus contractam, & magis a materia remotum habet, magisque ei quod maxime vniuersali, & quod vniuersa comprehendit, appropinquat.

Hinc excluditur obiectio Scoti in 2. Sent. dist. 3. q. 10. q. hac rationem & hic, & in P. p. q. 57. ar. 3. atque etiam alibi adducta, nimirum confutatur. Inquit enim, non oportere ut intellectus similior Deo, assimilaretur magis sibi in hoc, quod est per pauciores species intelligere, sed in hoc quod est elatius & lympidius cognoscere. Sed patet ex dictis, quod necesse est etiam in hoc, quod est per vniuersaliores species intelligere, assimilationem fieri propter portionem quam inter substantiam, & eius naturales proprietates esse oportet. Ut enim habetur de Verit. quae allegata, ar. 10. quanto aliqua virtus est magis vnita, tanto est efficacior ad operandum: & ideo quanto est altior, tanto inuenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt. hoc enim & in cognitiuis, & in operatiuis virtutibus apparet. Videmus enim, quod ille qui est eleuatoris ingenij, ex paucis principiis ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est hebetioris ingenij, non potest prouenire, nisi per particularia & coaptata principia. Similiter Architectus per vnam formam artis dirigitur in oibus, in quibus inferiores artifices per diuersa principia diriguntur.

Circa illud, quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco, aduertendum est, non sic intelligendum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuscumque quidditatis exigere propriam & adaequatam speciem, quasi per speciem vnius quidditatis non possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere, quum dicatur hic, quod per speciem animalis cognoscitur, & rationale, & homo est quid. Et P. p. q. 12. ar. 10. ad 1. dicitur, quod in specie hominis cognoscitur animal & rationale, & vniuersaliter verum sit, quod per speciem totius cognoscuntur partes: sed intelligendum est de cognitione distincta & propria, qua cognoscitur hec quidditas, ut ab omni alia quidditate essentialiter & secundum proprias differentias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo, quia modo quo substantia separata res distinguere cognoscit, intelligatur, & de hac ponitur differentia inter substantiam separatam & intellectum humanum, quod videlicet, species intellectus humani, quibus res & quidditates distincte & proprie cognoscuntur, est diuersa a natura rerum cognitarum sine diuersitate vna autem species substantiae separatae sufficiens est ad plures quidditates representandas, & secundum ordinem ipsarum

Paulo ante
Idem p. p. q. 57. ar. 3.

Paulo ante
Idem p. p. q. 57. ar. 3.

Paulo ante

Paulo ante

Propos. 10

Ipsarum substantiarum in nobilitate & simplicitate sunt magis vniuersales, aut magis in representando contracte.

Sed resulat tunc difficultas: dicitur enim, quod species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam representata, & est eadem cum illa, licet in modo essendi differat. Sed

vna quidditas non potest esse plures quidditates: non enim quidditas lapidis est quidditas plantae. ergo vna species intelligibilis, non potest esse plurium quidditatum species.

Ad huius evidentiam considerandum est, qualiter loquendum est de specie ab obiecto causata, & aliter de ea, quae intellectui substantiae separatae connaturalis est, a Deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata, nata est solum illam quidditatem representare distincte, a qua causata est per modum obiecti, quia ex ipso obiecto a quo causatur, determinationem & limitationem habet: sed species quae non est ab obiecto causata, sed a Deo, non inconuenit quod plures quidditates in vno coe, quod sit primum & adequatum, speciei obiecti, contentas representet: quia sicut diuina essentia est propria ratio & propria species omnium intelligibilium, in adequata, & potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare, quae vna existens sit propria species plurium quidditatum nulli illarum adequata, sed excellens vnamquamque habens aliquod commune illis pro obiecto adequato. nec hoc est inconueniens, sicut enim non inconuenit aliquam naturam digniorem se esse naturae continere inferiori eminenter, in quantum habet quicquid perfectionis est in inferiori, & aliquid amplius, vnde tamen & se esse vnum reale, sicut anima intellectiua continet sensitiuam & vegetatiuam: ita non inconuenit, vnam speciem intelligibilem superioris substantiae separatae, continere eminenter species inferioris substantiae, & aliquid amplius in esse intelligibili & representatiuo, vt scilicet quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori contineatur, & superior representet quicquid representat species inferior, & aliquid aliud.

Ad dubium ergo dicitur, quod non inconuenit, vnam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili in adequato, siue eminenter. Eadem enim species, quae est intelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plantae eminenter, quamuis vna illarum non possit esse alia in esse naturali, sicut essentia diuina est omnium ratio eminenter & in adequato, licet ipsa res non sint eiusdem rationis extra intellectum, & sicut natura generis continet diuersas species potentialiter, quae tamen non sunt vnius rationis specificae, licet ista sit alia continentia, quam continentia speciei.

Ex istis patet: quomodo intelligendum sit, quod dicitur P. p. q. 5. ar. 3. ad 3. quod inquam, species vniuersalis, quae est in mente intellectus angelici propter eius excellentiam potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilitatem esse, quam species angeli inferioris. Nam Sanctus Thomas de Verit. q. 8. ar. 10. ad vltimum, ponens differentiam inter species intellectus angelici & species intellectus nostri, dicit, quod illae sunt excellentiores rebus ipsis: ideo vna potest esse propria ratio plurium: species autem intellectus nostri non sunt intelligibiles rebus ipsis quantum ad representationem, licet sint excellentiores, quantum ad modum essendi: ideo vna non potest esse propria ratio plurium. Ex quibus apparet, quod excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa, quare vna esse possit plurium propria ratio.

Sed dupliciter potest dicitur Sancti Thomae intelligi. Primo, quod excellentia vnius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditatis est huius ratio. Quam enim, vt dictum est, species intelligibilis sit ipsa quidditas intellectus, si vna species sit plures quidditates vnitae, & simpliciter in esse intelligibili, illa potest esse ratio plurium, si autem non sit plures quidditates: & ideo modo non potest esse plurium propria ratio, quia ergo species an-

gelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri, quia vna illarum est vnite plures quidditates, vt patet ab essentia diuina, quae omnes quidditates vnite continet immediate, prouenientes, & illi propinquiores, ista autem sunt tales, quod vna ipsarum est tantum vna quidditas, vt patet ab vna quidditate exteriori causata, ideo vna illarum potest accipi vt propria ratio plurium, non autem vna illarum. Secundo, potest intelligi, quod huius ratio est existens in re presentando. Quia enim vna species angelici intellectus non tantum vnam quidditatem perfecte & distincte representat, sed plures: ideo non solum est propria ratio vnius, sed accipi potest vt plurium propria, sicut, quia essentia diuina est perfecta omnium rerum similitudo, ideo potest accipi vt propria idea plurium: hoc haberi potest ex loco allegato i. q. 6.

numquodque intelligibile, indiget specie intelligibili propria & ei coequata. non est igitur per formas vniuersaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos, per similitudinem enim animalis per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus, quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam, cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte, & quasi in potentia: cognoscere autem in specie, est cognoscere perfecte, & in actu. Intellectus autem non sicut, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus,

de Verit. Non obstat huic, quod Sanctus Thomas ibidem loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam diuinam. Constat autem, quod illa propter existentiam in essendo est propria ratio plurium. Dicitur enim primo, quod non propter existentiam in essendo, sed propter infinitatem suam naturae & propter existentiam in representando est plurium propria ratio. Dicitur secundo, quod ista proportio accipitur secundum existentiam in re presente, non autem in essendo. Non obstat etiam, quia nulla assignatur ratio propositi nisi verbaliter: probaretur vnde idem per idem. Quod ideo species angelica vna existens est multorum distincte representatiua, quia excellenter representat, non tantum vnum, sed plura. Dicitur enim, quod optime secundum istam expositionem assignatur ratio propositi. Non enim intendit ibi assignare rationem S. Thomae, quare vna species angelici, multa representet, sed quare vna existens, potest esse propria ratio plurium, ita, quod accipitur vt ratio vniuersaliusque illorum, ducens in propria & distinctam cognitionem eius: huius enim conuenienter assignatur ratio, quia est similitudo plurium, quantum ad ea quae vnicuique illorum sunt propria, sicut conuenienter assignatur ratio, quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturae lapidis, quia est eius perfecta similitudo, & sufficienter assignatur ratio, quare essentia diuina potest accipi vt propria idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omnium similitudo, si consideretur cum habitu dicitur ad naturam hominis tantum, tanquam ad representatum per ipsam, in quantum huiusmodi est idea hominis, & non alterius quidditatis, & sic dicitur eius propria idea, quamuis absolute & in se considerata, sit omnium similitudo.

Sed oritur ex dictis alia difficultas: sicut enim vna species intelligibilis superior continet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, & propter hoc representat quicquid alia representat, & aliquid amplius, ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiori, cum sint specificae & gradualiter distinctae, secundum maiorem & minorem propinquitatem ad Deum, ergo, sicut per superiorem speciem representatur id quod etiam species inferior representat, ita per substantiam superior representabitur intellectui, & ipsa, & inferior: & ita superior substantia poterit per se ipsam absque specie intelligibili, cognoscere inferiori: cuius oppositum superius est ostensum.

Respondetur, vt ex verbis S. Thomae, p. q. 5. ar. 1. ad 3. haberi potest, & 2. Sent. d. 3. q. 3. ar. 1. ad 3. quod licet superior substantia, sola substantia considerata contineat inferiori perfectionaliter aliquo modo, non tamen contineat eam perfecte & in propria rationem, sed in rationem communem ab ipsa superiori substantia perfectiori modo participatam, cum in propria rationem sit ab ipsa speciei distincta, sicut albedo aliquo modo continet alios colores, in quantum est ipsa perfectio: non tamen illos perfecte, & in propria rationem continet: & ideo substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiori nisi

secundum aliquam communem rationem, species autem vna intelligibilis potest perfecte, & secundum propriam rationem aliam speciem, in quantum species est & similitudo, in esse intelligibili continetur, ita quod non distingatur ab ipsa secundum propriam rationem, quae eam omnino a sua ratione excludens, sicut homo a sua ratione eam excludit, sicut continens perfecte quicquid est in ipsa, & aliquid vterius quae admodum virtus a se ipsa superior & vniuersalis continet virtutem inferiori particularem, & aliquid amplius: & sicut diuina essentia vna existens, continet omnia perfecte, & secundum propriam rationem, & ideo superior species representat quicquid representat inferior, & aliquid amplius: puta si inferior species ponatur tantum hominis naturam representat, superior species naturam hominis representat, & vltra hoc naturam equi, & naturam aliorum animalium. Et propterea, species intelligibilis quae est superior, potest ducere in notitiam propriam & distinctam eius, quod per inferiorem speciem representatur. Huius exemplum in virtute Solis possumus considerare: virtus enim Solis in quantum accidens Solis est, limitatur ad ipsam Solis speciem, & ad certum genus accidentis, & non est virtus ignis, aliud enim accidens est virtus quae est in Sole, & aliud accidens est virtus quae est in igne: ita tamen virtus in quantum est virtus actiua, non est determinata ad certa obiecta, distincta ab obiectis in quae potest virtus ignis, ita quod in obiecta virtutis ignis non possit, sed in alia tantum obiecta, immo in omnia potest in quae ignis virtus potest, & in alia, in quae illa non potest: vnde verum est dicere, virtutem Solis esse virtutem ignis in quantum virtus est, & etiam aliud amplius quam virtus ignis: sic & de specie intelligibili superiori dicendum est, in quantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie: sed in quantum est species, & similitudo intellectualis, est ipsa species inferior conuenienter.

Atendum vltimo, circa illud quod dicitur: hominem quare fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus pluribus cognoscere posse, quod illud non est sic accipiendum, quasi homo altioris ingenii per pauciores & vniuersaliores species intelligat: hoc enim repugnat ei, quod superius dictum est: in intellectu humano oportere vnicuique cognoscibili proprio, propria & adequata similitudine respondere, sed ad principia complexa est referendum: quanto enim aliquis perspicacior est ingenii, tanto ex vno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit Sanctus Thomas ostendere, quod sicut vnius homo, ex hoc quod est nobilioris ingenii, potest per vnum principium discurrendo multas propositiones cognoscere: ita proportionaliter vna substantia separata, ex eo quod est nobilior, & per consequens maioris virtutis intelligendi, potest per vnam speciem plura intelligere, quam inferior substantia, quae quia debilioris est virtutis intellectus: pluribus speciebus indiget.

Quarta conclusio est: Intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem. Additur, quantum ad cognitionem naturalem: quia vt dicitur Prima parte quaest. 58 ar. 8. quantum ad ea quae substantiae separatae diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. Probatur.

Primo, quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus, ita enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, nec etiam aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu formarum, & sicut se habet intellectus nosster, quum sumus seis res, alia exiret de potentia in actum, quod substantiae separatae non conuenit, quae non mouentur neque per se, neque per accidens. Confirmatur primo per comparationem ad corpora caelestia, quibus proportione similitudine accipere, vt ait Durandus, aliter similitudo non acciperetur ad propositum non essent concretae corpori caelesti, quum nihil sit datum ei, vnde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eo quod nulla causa naturalis posset illas in eo producere: non est autem est in proposito: substantia enim separata habet, vnde est aliis causis naturalibus cooperantibus, possit rerum omnium cognitionem acquirere. Secundo ex Durando dubitatur, quia vnde dicitur saluum, quod dicitur de corporibus caelestibus ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellae accipiunt lumen a Sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet a principio.

Ad primum horum respondetur, quod cum posteriora a prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existens in potentia, fundari supra motum illum, qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsistat illi motui nisi per hoc, quod subsistat motui, qui est primus in illo genere. talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere a motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se, aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro, qui a potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quod mouetur per accidens ad motum corporis, eo quod est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animae, in qua radicitur. Quum ergo constet, substantiam separata non moueri, & neque per se, neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus, neque virtus in corpore, patet quod est extra genus illius motus, qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu, qui est actus existentis in actu: & ideo ratio Sancti Thomae optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum.

Ad secundum, quod est Scoti, dicitur, quod illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima a principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, ita scilicet substantialem quam accidentalem, ita conueniens est, vt prima substantiae intellectuales habuerint a principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec distinctio inter illa conuenienter assignatur. in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter & ex natura conditione conueniat, non quid ratione extrinseci tantum sibi possit, aut non possit conuenire: & ideo, quod Deus a principio corporibus caelestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum causarum naturalium, quae illas producere non possent, sed in ipsam naturam referendum est, quae quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiam totaliter per actum completam, in quo a corporibus corruptibilibus differat, nisi enim eorum naturae ab intrinseco conuenissent, non de differ eas sibi Deus a principio in quo rerum naturae condidit: & similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus, quantum ad earum esse intelligibile.

corporis caelestis ita perficitur per suam formam, quod ad aliquas formas in potentia non remanet. Confirmatur secundo auctoritate libri de Causis, vbi dicitur, quod intelligentia est plena formis.

Sed circa has probationes dubitatur. Primo, circa rationem. licet enim substantiae separatae ad mentem Aristotelis sine immobilibus per se, & per accidens mutatione corporali, non tamen ex hoc haberi potest, quod non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, & sic spiritaliter alterari.

Secundo, circa confirmationem ex similitudine ad corpora caelestia dubitatur. Primo ex Scoto in 2. Sententia distinct. 3. quaest. vlt. & distinct. 9. ad argumenta 2. quaestionis. Non enim, vt ait, est eadem ratio de substantiis separatis, & de corporibus caelestibus, quia si qualitates & forma naturales (de quibus oportet similitudinem accipere, vt ait Durandus, aliter similitudo non acciperetur ad propositum) non essent concretae corpori caelesti, quum nihil sit datum ei, vnde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eo quod nulla causa naturalis posset illas in eo producere: non est autem est in proposito: substantia enim separata habet, vnde est aliis causis naturalibus cooperantibus, possit rerum omnium cognitionem acquirere. Secundo ex Durando dubitatur, quia vnde dicitur saluum, quod dicitur de corporibus caelestibus ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellae accipiunt lumen a Sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet a principio.

Ad primum horum respondetur, quod cum posteriora a prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existens in potentia, fundari supra motum illum, qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsistat illi motui nisi per hoc, quod subsistat motui, qui est primus in illo genere. talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere a motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se, aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro, qui a potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quod mouetur per accidens ad motum corporis, eo quod est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animae, in qua radicitur. Quum ergo constet, substantiam separata non moueri, & neque per se, neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus, neque virtus in corpore, patet quod est extra genus illius motus, qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu, qui est actus existentis in actu: & ideo ratio Sancti Thomae optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum.

Ad secundum, quod est Scoti, dicitur, quod illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima a principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, ita scilicet substantialem quam accidentalem, ita conueniens est, vt prima substantiae intellectuales habuerint a principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec distinctio inter illa conuenienter assignatur. in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter & ex natura conditione conueniat, non quid ratione extrinseci tantum sibi possit, aut non possit conuenire: & ideo, quod Deus a principio corporibus caelestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum causarum naturalium, quae illas producere non possent, sed in ipsam naturam referendum est, quae quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiam totaliter per actum completam, in quo a corporibus corruptibilibus differat, nisi enim eorum naturae ab intrinseco conuenissent, non de differ eas sibi Deus a principio in quo rerum naturae condidit: & similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus, quantum ad earum esse intelligibile.

Ad primum horum respondetur, quod cum posteriora a prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existens in potentia, fundari supra motum illum, qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsistat illi motui nisi per hoc, quod subsistat motui, qui est primus in illo genere. talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere a motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se, aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro, qui a potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quod mouetur per accidens ad motum corporis, eo quod est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animae, in qua radicitur. Quum ergo constet, substantiam separata non moueri, & neque per se, neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus, neque virtus in corpore, patet quod est extra genus illius motus, qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu, qui est actus existentis in actu: & ideo ratio Sancti Thomae optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum.

8. Phys. 52

Paulo ante

2. Sen. d. 5. quaest. 6.

Vbi supra

Est pra-

Est praterea ostensum superius, non posse substantiam separata accipere a sensibilibus cognitionem, idcirco illa dissimiliduo a Scoto posita, videtur fuga magis quam aliquid rationis habere.

Tex. 66. 14.

Ad secundum dici dupliciter potest. Primo, quod loquitur Sanctus Thomas de illis perfectionibus corporis celestis, quae sibi per modum actus primi permanentis conueniunt, modo dicitur, quod lumen quod a Sole quaedam corum recipiunt, respicitur per modum passionis transeuntis in eis, unde Luna variatur lumine secundum diuersum aspectum ad Solem. Secundo, dici potest, quod loquitur Sanctus Thomas de perfectionibus, quae naturae sunt sibi naturaliter conuenire, & ab intrinseco, non autem de illis quas solum ex superioris actiuitate possunt participare, ut patet P. p. q. 58. ar. 1. lumen autem quod recipiunt corpora caelestia a Sole, non est talis perfectio. Unde ibidem inquit Sanctus Thomas, quod ad ea, quae substantias separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia, quandoque illuminentur a Sole. Ista responsio videtur melior, ut patet ex verbis Sancti Thomae supra. Vltimo loco remouet Sanctus Thomas dubium quoddam circa praedeterminata: potest enim aliquis dicere, quod licet res alias intelligat substantia separata per species, vna tamen ab alia per essentiam ipsius substantiae intellecta intelligitur, quia per seipsas sunt actu intelligibiles, & quia dicitur 12. Metaphysicorum. 51. quod in substantiis separatis non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Respondet Sanctus Thomas, quod hoc ponere, multas habet difficultates, quia difficile est videre, quomodo conditiones formae intelligibilis sibi conuenire possint, scilicet quomodo vna substantia sit vnum alteri, dum ipsam intelligit, & quomodo vna sit forma alterius, cum habeat vnaquaeque esse separatum ab alia. Item, quomodo substantia inferior possit esse perfectio superioris, & quomodo superior possit inferiorem intelligere. Item, quomodo vna substantia sit in intellectu alterius, cum non illa habeat menti, sed hoc soli Deo conueniat. Ex istis itaque videtur impossibile esse, quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Subiungit autem Sanctus Thomas, quod hoc est verum secundum sententiam Aristotelis, scilicet quod ille modus est impossibilis, quia secundum ipsum intelligere contingit per hoc, quod intellectus in actu sit vnum cum intellectu in actu. Ad primum autem in oppositum respondet, quod ratio non sequitur, quia licet substantia separata semper sit intelligibilis actu, non tamen intelligere nisi ab intellectu, cui est vnum. Ad secundum dicit, quod non obstat propositio Aristotelis adducta, quia habet veritatem, quando substantia separata seipsam per essentiam suam intelligit. tunc enim idem est intellectus, & intellectus, & intelligere.

Iec. 8. sup. 107. 39.

Aduertit, quod ista propositio, quomodo substantia separata seipsam intelligit, idem est intellectus, & intellectum, & intelligere, apud Auer. est vera de omni substantia abstracta a materia, ut patet 12. Metaphysicorum. 51. & etiam com. 39. sed S. Tho. eam ibidem interpretatur de substantia prima tantum, hic autem eam, tanquam vniuersaliter concessam ab Aristotele, accipit propter opinionem Commentatorum. & quia nihil ad suum propositum referebat, vtrum illud existitauerit Aristoteles de omni substantia separata, an tantum de prima. Secundum autem opinionem Platoni, cui fauere videtur dicitur Dionysius 4. cap. de Diuinis nominibus, non erit inconueniens, vnam substantiam separata aliam per eius essentiam intelligere, secundum quod eam spiritualiter coniungit. Potuit enim Plato intelligere fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem.

Circa istas rationes, quibus probat Sanctus Thomas vnam substantiam separata non cognoscere aliam per essentiam eius, quae cognoscitur, aduertendum, quod non ponitur hic tanquam insolubiles, sed tanquam facientes difficultatem in via Aristotelis, unde non dixit simpliciter, quod illud sit impossibile, sed quod habet difficultates non paucas, & concludit quod videtur impossibile.

Similiter in Quaest. de Ver. q. 7. ar. 7. cum posuisset eadem rationes, postquam respondit ad alia argumenta, ad ista non respondet, sed ait: Rationes autem illas, quae probant, quod angelus non cognoscit angelum alium, nisi per essentiam angeli vel vicentis, concedimus, quamuis possit ad eas responderi aliquo modo. In quibus verbis dicitur intelligere rationes has, quamuis aliquid probabiliter habeant, solubiles tamen esse. Na ad eas responderi potest, ut responderetur, si de diuina essentia fierent ad probandum, videlicet, quod non posset a beatis per seipsam videri. Diceretur. n. quod vna substantia potest esse vnum alteri per modum formae intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturae, & quod non inconuenit inferiorem esse perfectionem superioris, in tali esse intelligibili determinato, nec inconuenit, quod menti illabatur per modum intelligibilis: quamuis inconueniens sit, quod illabatur per modum causae agentis, quomodo diuina essentia menti illabatur. Sed licet ad istas rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videtur aliquid apparentia habere, ex eo quod ipse 12. Metaphysicorum. 51. probat quod Deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet, habens in seipso aliquid aliud quo intelligat, quia illud perficeret intellectum eius, & esset illo nobilior, & sic non esset apud ipsum vniuersaliter verum, quod substantia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellecta sibi in esse intelligibili vnitam. De his vide S. Tho. in de Verit. vbi supra.

Cap. 12.

Paulo ante

L. 7. sup. 4. 12. 3. d. 14.

Circa rationem Platoni aduertit, ex S. Tho. vbi supra, quod nulla est, quia cognoscens & cognitum non se habent vt agens & patiens, sed sicut duo, ex quibus fit vnum cognitionis principium, & ideo ad cognitionem non sufficit contactus inter cognoscens & cognoscibile, nisi cognoscibile cognoscatur alio modo vniat vt forma.

Sed circa hanc conclusionem, & quaedam alias, dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus vnius substantiae separatae ad alias substantias separatas: sed intellectus humanus si haberet aliquam naturam de numero sensibilibus naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere, ergo si intellectus substantiae separatae haberet aliquam naturam de numero substantiarum separatarum, non posset alias naturas separatas intelligere, sed vnaquaeque ipsarum haberet vnam talem naturam determinatam, ergo vna non potest aliam intelligere, cuius oppositum est dictum. Respondetur potest quod illa similitudo tenet quantum ad hoc, quod sicut quidditas rei materialis est proportionatae obiectum intellectus humani, ita quidditas substantiae immaterialis est proportionatae & conueniens naturale obiectum substantiae separatae, non autem tenet quantum ad omnia. vnde P. p. q. 56. arti. 2. ad 1. negat S. Tho. consequentiam, quia licet vna natura materialis existens conueniens intellectui impediret aliarum cognitionem: vna tamen natura spiritualis aliarum naturarum spiritualium cognitionem non impedit, propter earum affinitatem inter se, cum non distinguantur nisi ordine quodam, & huiusmodi gradus diuersos eiusdem perfectionis. Sed haec responsio, licet sit vera, magnam tamen patitur difficultatem. Videtur enim, quod in naturis propinquis & affinis, vna aliarum cognitionem non impedit. hoc autem ad mentem Philosophi non videtur esse. Primo, quia propositio dicitur, quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti, vt inquit Auer. 3. de anima, com. 4. intelligitur a natura generis proximi retum receptarum, & sic ex eo quod natura intranea alicuius habet cum extranea affinitatem & propinquitatem, non tollitur quin vna cognitionem alterius impediatur. Secundo, quia ad rationem Aristotelis, potest similiter dici, quod licet intellectus humanus haberet aliquam naturam sensibilem, puta naturam aeris, non tamen cognitione aliorum prohiberetur, quia possent illae naturae esse propinqua, & distinguuntur a diuina quodammodo per perfectius & imperfectius. Tertio, propinquitas ista & affinitas non remouet causam, quare intrinsece prohibeat extraneam, ergo &c. probatur antequidem. Nam causa huius est, quia determinatur ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias naturas determinari. Habet enim Auer. 1. Physicorum. 63. quod si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam

formam, non reciperet omnes formas: & similiter, si haberet aliquam priuationem, non reciperet omnes priuationes, sed causetur haec remanet in natura, etiam affinis & propinquis, quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus, quod vltima differentia vnius, non potest per vltimam alterius differentiam determinari.

ergo &c. Ad euidenter horum, duo sunt declaranda. Primum est, quod sit causa in intellectu nostro, quod natura sensibilibus sibi conueniens existens, extraneam, siue alienam naturam sensibilem prohiberet & excluderet. Secundum, quomodo illa S. Tho. responsio de illa naturam propinquitatem sit intelligenda. Quantum ad primum quia dupliciter potest intelligi, tale naturam inexistentem alias naturas ab intellectu prohibere, & excludere, scilicet quantum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, vt videtur Commentator 3. de anima, com. 4. interpretari, & quantum ad actuale ipsarum cognitionem, vt S. Tho. vltra Commen. expositionem interpretatur, primo videndum est de causa propositi quantum ad primum sensum, secundo quantum ad secundum.

Quantum ad primum sensum quem sequitur Com. sciendum, quod ipse huius causam assignat, propositio enim non cognoscens communem, scilicet quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti. Hanc autem propositionem ipsemet exponit, inquit, quod intelligitur, quod substantia recipiens non sit substantia recepti secundum speciem, ratio autem huius est, quia aliter tunc res reciperet se, & moueret motum, nomine autem speciei intelligere videtur non solum speciem specificissimam, quasi sufficientem vniuersaliter, vt recipiens non sit eiusdem speciei specialissime cum recepto, quomodo ipse suam expositionem declaratur de exemplum de visu & auditu respectu coloris & soni. constat enim, quod visus non solum est denudatus a nigredine quam recipit, sed etiam a toto genere coloris: & quod si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quatumque esset specifice a nigro distinctus.

Sed videtur nomine speciei intelligere naturam, cuius recipiens est primo & per se receptiuum, & ad quod in potentia se habet, & a quo in quantum huiusmodi specificatur, siue sit natura generica, siue sit natura specifica. Sic enim quia visus est primo & per se receptiuus coloris, & auditus soni: ideo & visus omnino a sui natura colorem excludit, & auditus sonum. hunc sensum insinuat ista ratio, quod aliter idem reciperet se: insinuat etiam ipsum, id quod inferius in eodem commento inquit Auer. quod videlicet intelligitur, oportere recipiens esse denudatum a natura speciei recepti, non autem a natura generis maxime remoti, &c. intendit enim, quod est recipiens debeat esse denudatum a natura quam primo & per se respicit, & a qua in quantum huiusmodi specificatur, non oportet tamen vt sit denudatum a genere illius naturae, quamuis enim visus debeat esse a colore denudatus, ita quod nullum habeat colorem, non tamen debet esse denudatus a qualitate, quod est genus coloris, ita, quod nulla habeat qualitatem. Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Commentatoris. cum exponens ipsam propositionem ait, eam debere intelligi, quod non est necesse, vt recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed vt non sit in actu aliquid, ex eo quod recipit. Istam autem propositionem sic intellecta dicit S. Tho. in de Verit. q. 2. ar. 1. ad 8. non esse vniuersaliter veram in potestis cognoscitibus, sed quod fallit in habitibus obiectum vniuersale, continens. Comnia. Nam obiectum intellectus est quidditas, & in intellectu ipse non est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quaedam est. Dicit etiam ipsam non habere veritatem in sensu actus, eo quod eius obiecta sint de necessitate aialis. Quia igitur recipiens debet esse denudatum a natura quam primo & per se respicit, & ad quam est in potentia, intellectus autem non est in potentia ad quidditatem materiale, & est ipseus primo & per se receptiuus, quod omnem quidditatem materiale cognoscere possit, ideo debet ab omni quidditate sensibili denudatus esse: & propterea si esset sibi vna natura sensibilibus connaturalem, illa prohiberet etiam naturae sensibiles in ipso recipere. Nam si quod est receptiuum alicuius naturae, debet esse a tali natura denudatum, optime sequitur, si non est a tali natura denudatum, quod illius naturae non est receptiuum: sicut quia quod est coloratum, non est in potentia ad colorem, sed actu colorem habet: ideo nullius alterius coloris est susceptiuum, si vnum tantum sibi connaturalem habet. Attendendum autem, quod iste sensus propositionis declaratur non est ad propositum dubii moti, quia cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species, frustra quaereretur, an si vna naturam a se intelligibilium connaturalem habeat tanquam propriam quidditatem, per illam impediat a receptione aliarum naturarum. Quantum ad secundum sensum, scilicet in utroque apparet prohibere extraneae cognitionem: considerandum est, quod iste sensus videtur esse principaliter a Philosopho intentus, quia fortassis non repugnat quod aliquid habeat aliquam vnius naturae, aut vnius generis speciem, & tamen sit receptiuum aliarum specierum illius naturae: sed esse intentionale. Videmus enim, quod si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia videtur colorata: hoc autem non potest esse, nisi similitudo illorum visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio, cum cognitio fieri non possit nisi visibile per speciem vniat videnti, & tamen color viridis est in se naturale in vitro. Est ergo sensus propositionis, quod intrinsece apparet prohibere, non quidem omnem cognitionem extraneam, sed distinctam illius, ac perfectam cognitionem, quamuis enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videtur tamen distincte & perfecte in proprios colores, sed videtur viridia. Nam species ipsorum receptae in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc, vt sua obiecta tanquam viridia representent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant. Potest tamen etiam Auer. interpretatio saluari, dicendo quod intrinsece impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitua, non quidem absolute, sed tanquam per speciem receptam cognoscibilia vere & distincte in proprias naturas. Ratio autem istius propositionis sic intellecta nulli alia assignatur a Diuo Thoma 3. de Anima, nisi haec, quod illud in utroque apparet, quod esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam, si semper actu cognitum, & sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. Fundatur autem haec ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus, quod si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile a tali potentia distincte & complete cognosci. hoc enim patet per singulos sensus discutendo. Hic autem sensus est ad propositum dubii, quaeritur enim, vtrum sicut si noster intellectus aliquam naturam sensibilem haberet, impediretur ab aliarum naturarum perfecta & distincta cognitione, ita & substantia separata habens naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohiberetur.

L. 3. super. 107. 4.

alis, illa prohiberet etiam naturae sensibiles in ipso recipere. Nam si quod est receptiuum alicuius naturae, debet esse a tali natura denudatum, optime sequitur, si non est a tali natura denudatum, quod illius naturae non est receptiuum: sicut quia quod est coloratum, non est in potentia ad colorem, sed actu colorem habet: ideo nullius alterius coloris est susceptiuum, si vnum tantum sibi connaturalem habet. Attendendum autem, quod iste sensus propositionis declaratur non est ad propositum dubii moti, quia cum intellectus substantiae separatae non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species, frustra quaereretur, an si vna naturam a se intelligibilium connaturalem habeat tanquam propriam quidditatem, per illam impediat a receptione aliarum naturarum. Quantum ad secundum sensum, scilicet in utroque apparet prohibere extraneae cognitionem: considerandum est, quod iste sensus videtur esse principaliter a Philosopho intentus, quia fortassis non repugnat quod aliquid habeat aliquam vnius naturae, aut vnius generis speciem, & tamen sit receptiuum aliarum specierum illius naturae: sed esse intentionale. Videmus enim, quod si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia videtur colorata: hoc autem non potest esse, nisi similitudo illorum visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio, cum cognitio fieri non possit nisi visibile per speciem vniat videnti, & tamen color viridis est in se naturale in vitro. Est ergo sensus propositionis, quod intrinsece apparet prohibere, non quidem omnem cognitionem extraneam, sed distinctam illius, ac perfectam cognitionem, quamuis enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videtur tamen distincte & perfecte in proprios colores, sed videtur viridia. Nam species ipsorum receptae in tali medio, ex illo colore inexistente accipiunt dispositionem hanc, vt sua obiecta tanquam viridia representent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant. Potest tamen etiam Auer. interpretatio saluari, dicendo quod intrinsece impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitua, non quidem absolute, sed tanquam per speciem receptam cognoscibilia vere & distincte in proprias naturas. Ratio autem istius propositionis sic intellecta nulli alia assignatur a Diuo Thoma 3. de Anima, nisi haec, quod illud in utroque apparet, quod esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam, si semper actu cognitum, & sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. Fundatur autem haec ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus, quod si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tunc non potest aliud sensibile a tali potentia distincte & complete cognosci. hoc enim patet per singulos sensus discutendo. Hic autem sensus est ad propositum dubii, quaeritur enim, vtrum sicut si noster intellectus aliquam naturam sensibilem haberet, impediretur ab aliarum naturarum perfecta & distincta cognitione, ita & substantia separata habens naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohiberetur.

pletam, quod non remanet in potentia ad aliquas formas, & similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem: intellectus autem sensibilibus noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus vnitur vt forma. sic. n. fit actu habes quaedam formas intelligibiles, quae remanet in potentia ad alias.

Et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod intelligentia est plena formis: quia scilicet, tota potentialitas in intellectu eius con-

pletam, quod non remanet in potentia ad aliquas formas, & similiter intellectus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem: intellectus autem sensibilibus noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus vnitur vt forma. sic. n. fit actu habes quaedam formas intelligibiles, quae remanet in potentia ad alias.

Quantum ad secundum principale, quomodo, scilicet S. Tho. responsio sit intelligenda, considerandum est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, quod ipse in P. p. q. 50. arti. 4. ad 1. determinat, non sic distinguitur angelos specificos, quasi vnus habeat aliquam perfectionem substantialem perfectioni alterius angeli superadditam, sed quia cum omnes conueniant in perfectione, quae est nobilissima in eis, scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundum diuersos gradus, qui ideo distinctionem specificam faciunt, quia a formis diuersorum graduum sumuntur. Vult ergo S. Tho. in illa responsione, de qua dubitatur, quod quia angeli sunt affines & propinqui inter se, vt patet in intellectualitate, quae est vltima & nobilissima earum perfectio, distincti tantum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura vnus angeli ipsam ab aliarum substantiarum separatarum cognitionem non impedit, quantumcumque semper propriam naturam actu intelligat. Hoc autem in rebus materialibus non inuenitur,

inuenitur, cum non distinguatur tantum per gradus eiusdem perfectionis, sed aut per diuersas perfectiones, quarum vna est alia...

Tex. 66. 51.

3. de anima te. com. 19. & 27.

intelligibiles actu, unde oportet, quod per intentiones abstractas intelligantur. Hinc etiam philosophi dicuntur...

Ad primum ergo in oppositum dicitur primo, quod non est mens Communis, quod recipiens debeat esse denudatum a genere...

Ad secundum dicitur, quod non est eadem ratio de naturis materialibus, & de naturis spiritualibus, quia illa non sola distinctione formali...

Ad tertium dicitur, quod illa non est causa illius impedimentum, sed ea quam assignauimus, scilicet per tua apparitio, & cognitio actualis...

Sed ulterius circa quasdam alias premissarum conclusionum dubitatur, contra primam enim arguitur ex Durando apud Capreolum...

Contra Tertiam arguitur a Scoto, & ab Aureo. 2. Sent. dist. 3. arguit enim Scotus, 2. Sent. dist. 3. q. 10. quod substantia separata...

Ad euidenciam eorum, quae contra tertiam conclusionem obiicit Scotus, considerandum est, quod dupliciter possumus intelligere...

Pro responsione ad obiectionem contra primam conclusionem...

Adhuc, Omne agens, vel operans, operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut califacio...

Adhuc, Omne agens, vel operans, operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut califacio...

Amplius, Intellectum est perfectio intelligentis: non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris...

Adhuc, Omne agens, vel operans, operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut califacio...

Adhuc, Omne agens, vel operans, operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut califacio...

Sed occurrit circa hanc responsionem dubium. Vt enim habetur in 1. Phys. quod verum est, nulli accidit, ergo videtur, quod forma...

Ad euidenciam eorum, quae contra tertiam conclusionem obiicit Scotus, considerandum est, quod dupliciter possumus intelligere...

Ad euidenciam eorum, quae contra tertiam conclusionem obiicit Scotus, considerandum est, quod dupliciter possumus intelligere...

Species causatur ab obiecto, quia ab vno, vna dumtaxat causatur, ideo vni speciei vnum adequatum obiectum distinet &...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Species causatur ab obiecto, quia ab vno, vna dumtaxat causatur, ideo vni speciei vnum adequatum obiectum distinet &...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

Item, Intelligibile est intrinsecum, quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus...

De Repub. cap. 6.

Super

Super Cap. 99.

Rostquam determinavit Sanctus Thomas de obiecto immateriali cognitionis substantiarum separatarum, nunc de obiecto materiali determinat. Et primo de obiecto vniuersali.

Idem P. p. 9. 57. art. 1.

Secundo de obiecto particulari cap. sequenti. Circa primum, duo facit. Primo de obiecto materiali determinat. Secundo, monet dubium quoddam.

Quantum ad primum, ponitur conclusio haec. Per praedictas formas intelligibiles substantia separata, non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium: probatur.

Primo, Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium continentur, ergo substantia separata res materiales cognoscit. Probatur consequentia, quia cum intellectus substantiarum separatarum sit perfectus naturalis perfectione, oportet ut suum obiectum, scilicet ens intelligibile vniuersaliter comprehendat.

Aduerte, fundamentum huius rationis esse, quod quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto, cum cognitio non fiat nisi ratione similitudinis: ideo cum intellectus substantia separata non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorum, quae naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat, & intelligibile sit eius formale obiectum, oportet ut omnium intelligibilium species in seipso habeat. & sic possit intelligere omne intelligibile, etiam materiale, per species, quibus est in actu.

Secundo, substantiae separatae sunt supra substantias corporales, ergo illae sunt in ipsis aliquo modo, ergo intelligibiles: Probatur prima consequentia, quia in specie superiori continetur aliquo modo quod est in inferiori, ut patet in numeris. Secunda etiam probatur, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est.

Aduerte, quod non dixit simpliciter & absolute Sanctus Thomas, In specie superiori contineri quod est in inferiori, sed addidit aliquo modo, quia non oportet vniuersaliter, quod secundum substantiam superioris inferior species contineatur in superiori perfecte, quantum ad omnia quae ad ipsam pertinent, cum per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguatur, sed oportet aliquo modo in superiori contineri. In his enim quae sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus, continetur in eo quod est gradus superioris, in quantum in inferiori est aliqua participatio superioris, sicut in nigro est aliquid

12. Meta. Tex. c. 36. v. 14. ad 49.

Cap. 99.

Quod substantiae separatae materiales cognoscunt. Cap. 99.

Rer praedictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1. Quum enim intellectus earum sit perfectus naturalis perfectione, utpote, totus in actu existens, oportet, quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, vniuersaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. eas igitur substantia separata cognoscit.

2. Adhuc, Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra habitum est: oportet quod in specie superiori contineatur aliquo modo, quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem, quum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

3. Item, Si substantiae separatae mouent corpora caelestia, ut Philosophi ponunt: quicquid prouenit ex motu corporum caelestium, attribuitur ipsis corporibus, sicut instrumentis, eo quod mouent mota: substantiis autem separatis motibus, sicut principalibus agentibus: agunt autem

qua participatio ubi, in quantum aliquid de luce participat, est formale in ipso. In his autem quae sunt diversorum ordinum, ea quae sunt inferioris ordinis, continentur in his quae sunt superioris ordinis, perfecte & totaliter secundum aliquod esse, non tamen secundum eundem modum essendi, sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibilibus, & omnes creaturae continentur in Deo, & incorruptibilibus, & immaterialiter. Cum ergo substantiae separatae sint superioris ordinis, in quantum in ipsis sunt res corporales, oportet ut in ipsis sint res corporales secundum modum substantiarum separatarum, ut scilicet sint in ipsis intelligibilibus, sicut ipse sit in intellectuales substantiae, & sic dicuntur esse aliquo modo in ipsis, quia secundum modum ipsarum substantiarum separatarum, non autem secundum modum ipsarum rerum corporalium.

tem, & mouent per intellectum: sunt igitur causantes ea, quae sunt per motum corporum caelestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. forma igitur eorum quae generantur, & corrumpuntur, sunt intelligibiles in substantiis separatis. Vnde & Boetius in 1. de Trinitate dicit, quod ex formis, quae sunt sine materia, venerunt formae, quae sunt in materia. Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. nam si cognoscunt species generabilia, & corruptibilia corporum, tanquam propria effectuum: multo magis species corporum caelestium quasi propria instrumentorum. Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia: habet autem virtutem comprehendendi omnes species, & differentias entis: necesse est, quod substantia separata qualibet cognoscat omnes res naturales, & totum ordinem earum.

Cum autem intellectus in actu perfecto sit intellectus in actu: potest alicui videri, quod substantia separata non intelligat res materiales. inconueniens enim videretur, quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

Sed si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem, quam habet in intellectu, non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri: similitudinem autem substantiae separatae causant ea, quae sunt per motum corporum caelestium, mouendo ipsa: ergo cognoscunt omnia corpora. Patet antecedens, quia quicquid prouenit ex motu corporum caelestium, attribuitur ipsis corporibus caelestibus, ut instrumentis: substantiis autem separatis mouentibus, ut principalibus agentibus. Consequentia etiam patet, quia agunt per intellectum: vnde species & naturae generabilia & corruptibilia cognoscunt ea quam propria effectuum naturae, species autem corporum caelestium tanquam naturae propria instrumentorum. Confirmatur authorita. Boetius in libro de Trinitate. lib. 1. cap. 3. Ex hoc corollarie concluditur, quod necesse est quamlibet substantiam cognoscere omnes res materiales, & totum ordinem earum patet ex dictis, quia quilibet habet virtutem comprehendendi omnes species & differentias entis, & intellectus earum habet ad omnes similitudines ad quas est in potentia.

Quantum ad secundum posset contra hanc conclusionem argui, quia intellectus in actu est intellectus in actu, in conueniens autem videtur, quod res materialis sit perfectio substantiae separatae. Sed respondet Sanctus Thomas, quod non est inconueniens, rem materialem secundum suam similitudinem immaterialiter existentem in intellectu substantiae separatae esse illius perfectionem, sicut eius propriam formam. Nam res intellecta, est perfectio intelligentis secundum similitudinem suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus nostri possibilis.

Aduerte, cum dicitur: lapidem qui est extra animam, non esse perfectionem intellectus nostri, quod hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod absolute quidditas lapidis existens extra animam non sit in intellectu, & sic non intendit Sanctus

Cap. 3.

Idem P. p. 96. 57. art. 1. ad primum

Thomae dicitur enim in Praecedenti cap. quod similitudo in anima, & res extra animam per ipsam representata, sunt eiusdem rationis, & sunt una & eadem quidditas. Alio modo, quod non sit in intellectu secundum esse materiale, quod habet extra animam, & sic intendit. Vnde post illa verba, subiungit, quod

similitudo rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis: quasi velit dicere, licet res dicatur perficere intellectum ratione sua similitudinis, in quantum in intellectu est ipsa rei quidditas existens extra intellectum, non tamen quidditas ipsa est in intellectu secundum suum esse materiale, sed secundum esse immateriale & intelligibile, ita quod ipsa habeat esse immateriale in intellectu, representat seipsam habentem esse materiale extra intellectum, & secundum esse immateriale perficit intellectum.

Quod substantiae separatae cognoscunt singularia. Cap. 100.

Via uero similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt uniuersaliores quam in intellectu nostro, & efficaciores ad hoc quod per eas aliquid co-

Idem P. p. 97. art. 2.

Super Cap. 100.

Secundo agit sanctus Thomas de obiecto materiali particulari cognitionis substantiae separatae. Et ponit hanc conclusionem. Per similitudines rerum materialium substantiae separatae, non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis, vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua. Probatur.

Primo, Similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt uniuersaliores quam in intellectu nostro & efficaciores ad hoc, quod per eas aliquid cognoscatur: ergo per similitudines rerum materialium, non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Antecedens simul & consequentia declaratur ex differentia specierum intellectus nostri, & specierum intellectus substantiae separatae, quae illae immateriales existentes intantum sunt contractae uirtutis, quod una ducit tantum in cognitionem unius, ita scilicet, quod per speciem generis non potest cognosci differentia, neque per similitudinem speciei potest individuum in sua singularitate cognosci, per similitudinem autem intellectus substantiae separatae vnam & immaterialem existentem, non solum natura generis & speciei, sed etiam individui potest per intellectum cognosci.

Addit autem S. Thomas, quod propter hoc non oportet similitudinem huiusmodi esse materialem, aut esse infinitas similitudines secundum numerum individuorum.

Circa ea quae dicit sanctus Thomas de similitudine intellectus nostri, quod inquam, cum sit immaterialis, & ducat solum in cognitionem unius, non potest ducere in cognitionem principiorum indiuiduantium, aduertendum, quod loquitur de cognitione perfecta & distincta. de hac enim verum est, quod una species intellectus nostri non ducit in cognitionem plurium formaliter distinctorum, quemadmodum sunt genus & differentia, species & principia materialia indiuiduantia: vnde de hac loquendo cognitione, cum species habeat esse omnino immateriale, & in intellectu, erit primo & per se similitudo eius, quod est immateriale, scilicet speciei, aut generis, quae a materia indiuiduali abstrahunt, & cum non possit plura formaliter distincta propter ipsius contractionem representare, sequitur quod non representet nisi naturam communem, non autem principia indiuiduantia quae a natura uniuersali formaliter distinguuntur.

Circa id quod dicitur, Formam qua substantia separata intelligit, non oportere esse materialem, nec etiam esse in eadem finitas species, quamuis cognoscat indiuidua materialia, quae sunt infinita, attendendum, quod per hoc vult sanctus Tho-

mas ponere dissimilitudinem inter species, quibus substantia separata singularia cognoscit, & species quibus nos ea cognoscimus. quia enim nos non cognoscimus per se & directe singularia nisi per sensum, oportet speciem qua nos ea cognoscimus, esse sensibilem, & esse materialibus conditionibus subiectam, & sic aliquo modo materialem esse: species autem qua substantia separata singularia cognoscit, non est sensibilibus, sed intelligibilis, & per consequens est immaterialis, sicut & intellectus quem perficit. Item species sensibilibus qua nos unum singulare cognoscimus, est illi singulari adaequata, & ideo oportet in nobis species singularium cognitorum secundum ipsorum multitudinem multiplicari. species autem substantiae separatae qua singulare cognoscit, non est illi singulari adaequata, sed ipsum excellit, quia una & eadem, est primo speciei representatiua, secundario uero singularium: & sic non oportet secundum singularium multitudinem species ipsorum multiplicari, ut sint infinitae species, sicut sunt infinita singularia, cum una & eadem specie omnia intelligantur.

Ex his patet, uanam esse rationem Scoti, qua in 2. Sententiarum dist. 3. quaest. vltima, arguit substantiam separatae non posse cognoscere singularia per species ingentitas, quia tunc haberet infinitas species in actu. Patet enim ex his, quod hoc nullo modo sequitur. Secundo, Anima humana est inferior ordine naturae, quam substantia separata, & ipsa est cognoscitiua uniuersalium per intellectum, & singularium per sensum, ergo substantia separata, quae est altior, utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum cognoscit. probatur consequentia, quia quod potest uirtus inferior, potest uirtus superior, sed eminentius.

Circa hanc rationem occurrit dubium. Per ipsam enim ita probari poterit, quod intellectus noster cognoscit singularia, sicut de substantia separata. Sicut enim substantia separata est superior & altior anima humana, ita intellectus noster est uirtus altior sensu: ergo si quia illa est superior anima humana, ideo per unum cognoscit uniuersalia & particularia, quae anima per diuersas potentias cognoscit: eadem ratione, quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia, quae per plures sensus cognoscuntur.

Nec ualeat, si dicatur, quod haec propositio, Quicquid potest uirtus inferior, potest uirtus superior, intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie constituenta alium gradum in ordine rerum, intellectus autem noster non est natura per se completa in specie, sed clauditur in illo rerum gradu, in quo & homo. Haec inquam responsio constat, non est ad mentem sancti Thomae, quia declarans illam propositionem, manifestat ipsam in sensu communi, qui unus apprehendit diuersa genera sensibilibus, quae quinque sensibus exterioribus percipiuntur, manifestum est autem quod sensus communis non est magis natura completa in specie quam intellectus, ergo &c.

Ad huius euidentiam considerandum est primo, quod cum uirtus duo respiciat, scilicet operationem & obiectum, dupliciter potest intelligi superiorem uirtutem posse, quicquid potest inferior, aut scilicet quia in omne obiectum potest, in quod potest inferior, aut quia omne operationem, & omnem modum operationis potest habere, quae nata sunt inferiori conuenire. Rursum cum operatio medium quoddam sit inter uirtutem, a qua egreditur, & obiectum ad quod terminatur, & ex utroque aliquem modum habeat, potest intelligi, aut de modo operationis sibi conuenienti, ut se tenet ex parte uirtutis, aut de eo qui sibi conuenit, ut se tenet ex parte obiecti.

Considerandum secundo, quod dupliciter potest dici una virtus superior alia. Vno modo, quia ad superiorem ordinem verum pertinet, sicut virtus substantie separata est superior virtute corporea.

Alio modo, quia in eodem ordine rerum superiorem gradum tenet, sicut virtus sensitiva inferior est superior virtute sensitiua exteriori. Dicitur ergo primo, quod quantum ad obiecta est universaliter verum quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sive sit superioris ordinis, sive tantum superioris gradus, dummodo sint directe subordinatae secundum eandem rationem, patet enim in ijs quae sunt superioris gradus tantum, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particularium, in ijs vero quae sunt superioris ordinis, ex comparatione intellectus angelici ad sensum, ut hic ostenditur, in omnia, in quae potest sensus particularis, potest sensus communis: & in omnia in quae potest sensus, potest intellectus angelicus.

Lib. I. c. 65.

Dicitur secundo, quod omnem operationem quam virtus inferior habet, & virtus habet superior, nisi ipsam aliquam committetur imperfectio quae superiori non conueniat, ut superioris est ostensum. Dicitur tertio, quod quantum ad modum operationis se tenentem ex parte virtutis, est universaliter etiam verum, quod quo modo potest operari virtus inferior, potest virtus superior operari, vel modo excellentiori, patet, quia modus operandi talis sequitur modum essendi operantis. Dicitur quarto, quod quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti, virtus superioris ordinis potest nobiliori modo includente modum ignobiliorem eminenter operari: virtus autem superioris gradus tantum, potest eodem modo operari, non autem est necesse quod nobiliori modo operetur.

Primum patet in angelo cognoscente singularia materialia, non tantum quantum ad accidentia extrinseca, quo modo ea sensus cognoscit, sed etiam quantum ad eorum essentiam intrinsecam.

Secundum etiam patet in sensu communi, qui de singularibus cognoscit tantum accidentia, sicut & sensus exterior, non autem eorum quidditatem. Cum ergo hic dicitur, quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius, datur intelligi, & quod potest in omnia obiecta, in quae potest virtus inferior, & quod nobiliori modo operationis in illa potest.

Hic praemissis dicitur ad dubium, primo, quod per rationem hic adductam optime probatur quod substantia separata potest singularia cognoscere & eminentiori modo quam anima nostra per sensum, tam ex parte cognoscentis, quam ex parte rei cognita, & quia ea cognoscit unite & immaterialiter, cum anima nostra per sensum diuisum & materialiter ea cognoscit, & quia ea cognoscit non tantum quantum ad extrinseca accidentia, ut sensus, sed etiam quantum ad essentiam quae intrinseca est, in quantum species quibus intelligit, representat rem quantum ad essentiam, & quantum ad principia indiuiduantia, sicut & essentia diuina, a qua profiunt, est eorum causa quantum ad verumque. Dicitur secundo, quod utique per hanc rationem probari etiam potest, quod intellectus noster absolute consideratus, quantum scilicet ad sui naturam per abstractionem ab hoc vel ab illo modo essendi, potest cognoscere singularia materialia directe quantum ad eorum singularitatem: Nam ostendit S. Tho. Prima par. q. 89. art. 4. & de Veri. q. 19. art. 2. quod anima nostra separata, singularia cognoscit.

Dicitur tertio, quod non tamen per hanc rationem probari potest, quod intellectus noster coniunctus singularia cognoscit & directe, & quantum ad eorum singularitatem. non enim ualet intellectus noster secundum suam naturam absolute considera-

tus potest cognoscere singularia, utpotest qui sit superior sensu, ergo coniunctus hoc potest.

Dicitur quarto, quod per ipsam bene probari potest, quod aliquo modo illa cognoscere potest, quantum scilicet ad eorum singularitatem indirecte, quantum vero ad eorum quidditatem directe, quod est ea excellentiori modo cognoscere, quam sensus, qui eorum tantum accidentia extrinseca cognoscit. Vnde S. Thom. Prima par. questio. 86. artic. 1. cum quarto argumento ad partem falsam probasset, intellectum nostrum cognoscere singularia, hac ratione, quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, respondet quod quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo, & quod intellectus eminentius cognoscit id quod cognoscit sensus. Similiter modo respondens ad hoc argumentum Veri. questio. 10. artic. 5. ad 5. ait, quod illud

quod potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori, & quod intellectus cognoscit singularia altiori modo quam sensus, cum ipse penetret ad ipsam naturam speciei quae est in indiuiduis, ille vero indiuidua cognoscit tantum, quantum ad materiales dispositiones & accidentia exteriora. Ex quibus patet quod per illam propositionem, Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, potest etiam de intellectu nostro concludi quod aliquo modo singularia materialia cognoscere possit, sed de hac propositione dictum est etiam in Primo libro, cap. 65.

TERTIO. Species intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, scilicet principia speciei, & principia indiuiduantia, ergo &c. probatur antecedens, quia eas accipit non per viam resolutionis & abstractionis a conditionibus materialibus, ut intellectus noster, sed quasi per viam compositionis ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus diuini, quae non est a rebus abstracta, sed est ipsarum, & quantum ad formam & quantum ad materiam quae est indiuiduationis principium, factiua.

Aduertendum, quod species intelligibiles peruenire ad intellectum substantiae separatae per modum compositionis, est ipsas intellectui representare quidditatem, cum compositione ad accidentia indiuiduantia, sicut forma intelligibilis diuini intellectus est factiua quidditatis cum tali compositione, species autem intelligibiles intellectus nostri perueniunt per viam resolutionis, quia quamuis cauentur a re composita & unita accidentibus indiuidualibus, ipsam tamen quidditatem solam representant, & non cum concrectione ad accidentia indiuiduantia. Addit tamen S. Thom. (quasi) ut ostendat ibi esse quiddam similitudinem compositionis, non autem veram compositionem. Nam sicut in essentia diuina unite continentur quidditates materialis & accidentia, non tamen ibi faciunt veram compositionem, sed in vna simplici virtute factiua utriusque continentur, ita in specie intelligibili substantiae separatae unite continentur, in quantum ipsa una existens, & quidditatem & accidentia representat, in ea tamen veram compositionem non faciunt.

Ad hanc rationem dicit Scotus 2. Sen. d. 3. q. vltima, duo. Primo, quod posito, quod res fluant a deo quo ad materiam, & quo ad formam, non tamen sequitur: ergo quo ad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiae separatae, praesertim cum secundum S. Tho. materia pertinet ad quod quid est. Secundo dicit, quod arguere, quoniam diuina essentia est ratio cognoscendi singulare & universale, quod etiam species influxa in mente substantiae separatae sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis, procedendo a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue.

Ad hanc rationem dicit Scotus 2. Sen. d. 3. q. vltima, duo. Primo, quod posito, quod res fluant a deo quo ad materiam, & quo ad formam, non tamen sequitur: ergo quo ad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiae separatae, praesertim cum secundum S. Tho. materia pertinet ad quod quid est. Secundo dicit, quod arguere, quoniam diuina essentia est ratio cognoscendi singulare & universale, quod etiam species influxa in mente substantiae separatae sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis, procedendo a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue.

Ad

Ad primum horum dicitur, primo, quod optime valet illa consequentia, quia cum secundum Augustinum, res a deo secundum duplex esse procedant, scilicet secundum esse materiale in seipsis, & secundum esse intentionale in mente substantiae separatae, sicut in esse naturali habent materiam & formam a deo, ita consequens est, ut & illa habeant in esse intentionali & representatione in mente substantiae separatae: alioquin non tota res in esse naturae producta a deo esset in esse intentionali producta in substantia separata. Et quia cognitio sit secundum representationem formae intelligibilis, ideo sequitur quod substantia separata cognoscit materiam & formam rerum, quod est cognoscere singularia in singularitate. Nec obstat, quod apud sanctum Thomam, materia pertinet, ad quod quid est, ex quo videtur quod etiam substantia separata quamuis cognoscit materiam, non tamen oportet quod cognoscit singulare in sua singularitate: dicitur enim quod licet ponat S. Tho. materiam communem esse de ratione quidditatis, non tamen materiam indiuidualem, de qua loquimur, cum dicimus deum esse causam rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, & quod substantia separata cognoscit rem quantum ad materiam, & quantum ad formam. Sic enim causare rem quantum ad materiam & formam, est causare ipsam quantum ad suam singularitatem, cognoscere ipsam quantum ad suam materiam, est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere.

Ad secundum dicitur, quod nulla committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

Ad tertium dicitur, quod non tamen committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

Ad quartum dicitur, quod non tamen committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

Ad quintum dicitur, quod non tamen committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

Ad sextum dicitur, quod non tamen committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

Ad septimum dicitur, quod non tamen committitur fallacia, cum arguitur a magis perfecto ad minus perfectum affirmatiue, in ijs in quibus minus perfectum a magis perfecto tamquam ab aliter exemplari deductum est, quod enim conuenit exemplari in quantum est ratio alicuius exemplari, necesse est & exemplari in quantum huiusmodi cum cordare figuram enim Herculis, quae exemplatur ab eius imagine, in quantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimilatur. Cum ergo species in mente substantiae separatae existentes (ut dicitur 2. Sen. dist. 3. q. 2. art. 3.) sint exemplata a proprijs ideis rerum, in quantum sunt ipsarum rationes propriae, & illae ideae representent res quantum ad eorum singularitatem, necesse est, ut etiam species ipsae, res quantum ad eorum singularitatem representent.

habebit certam & determinatam cognitionem de uno opposito rum quantum ad existentiam, numquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam, & certam de alio opposito. Adducit quidam etiam alias rationes quibus probat, quod universale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distincte, sed quia hoc non dicimus, sed tantum quod eadem species quae est representatiua naturae, est etiam representatiua singularium, & quod per vnam speciem substantiae separatae, & vniuersale, & singularia cognoscit, ideo ad illa non oportet aliter respondere. 2. Sen. d. 3. q. 2. contra 8. Conclu.

Intellectus diuini: quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiua. est autem factiua non solum forma, sed materiae quae est indiuiduationis principium. species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, & non solum principia speciei, sed etiam principia indiuiduantia. non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantijs separatis, licet in intellectu noster singularia cognoscere non possit.

Praterca, si corpora caelestia mouentur a substantijs separatis secundum philosophorum positionem: cum substantiae separatae agant, & moueant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod mouent, quod est quoddam particulare. na vniuersalia immobilia sunt.

Secundo, species singularis representat singulare modo quateritatio & materiali, scilicet ut hic, & nunc, sed intellectui haec repugnant, ergo &c. Ad primam Scoti dicitur, ex sententia S. Tho. de Veri. q. 20. art. 4. ad 1. quod non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundum quod, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita indiuidua numero vnus speciei sunt finita secundum speciem, in quantum ad vnam determinatam speciem pertinent, ita vna species infinitum indiuiduum representatiua, est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem: sed est secundum quod infinita, in quantum est infinitorum indiuiduorum sub vna specie contentorum representatiua. Ad secundam respondent quidam, quod haec supponit falsum, scilicet quod species in mente substantiae separatae representent coniunctionis contingentis durationem, tamquam rem representatam. hoc autem est falsum: apud sanctum Thomam enim huiusmodi species representat quidem naturam vniuersalem, & particularem, & coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, & cum quocumque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium coniunctionum non representat tamquam rem representatam: sed ipsa duratio est tamquam conditio, sine qua coniunctio illa non representatur: quod ex hoc conijci potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret eu idem ter sessionem mihi coniungendam cras. Sed non videtur mihi haec responsio ad mentem S. Tho. esse, immo falsum assumere, scilicet quod duratio coniunctionis contingentis non sit res representata per speciem substantiae separatae, sed tantum conditio rei representatae, sine qua non representatur. hoc enim non videtur, propter duo. Primo, quia apud ipsum species existens in substantia separata, representant singularia, & omnia accidentia quae in singularibus sunt, ut patet de Veri. q. 8. artic. 11. ad 9. Sed in singularibus non solum est coniunctio contingens, sed etiam ipsum quando, quod ad durationem pertinet, sicut & ipsum ubi, in ijs est secundum opinionem ponentem, quod ubi distinguitur a loco, & quando a tempore, ergo &c. Secundo, apud sanctum Thomam, substantiae separatae de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus, sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus praesens mensuram sessionem Sortis. ergo idem multo magis substantia separata cognoscit, ergo durationalis coniunctionis est res sibi per speciem representata. Videtur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiae separatae uolunt nostrae sensitiuae cognitionem commensurare, ut sicut usus noster non uidet durationem visibilis, sed duratio-

re vniuersale & particulare. Secundo, species singularis representat singulare modo quateritatio & materiali, scilicet ut hic, & nunc, sed intellectui haec repugnant, ergo &c. Ad primam Scoti dicitur, ex sententia S. Tho. de Veri. q. 20. art. 4. ad 1. quod non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundum quod, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita indiuidua numero vnus speciei sunt finita secundum speciem, in quantum ad vnam determinatam speciem pertinent, ita vna species infinitum indiuiduum representatiua, est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem: sed est secundum quod infinita, in quantum est infinitorum indiuiduorum sub vna specie contentorum representatiua. Ad secundam respondent quidam, quod haec supponit falsum, scilicet quod species in mente substantiae separatae representent coniunctionis contingentis durationem, tamquam rem representatam. hoc autem est falsum: apud sanctum Thomam enim huiusmodi species representat quidem naturam vniuersalem, & particularem, & coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, & cum quocumque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium coniunctionum non representat tamquam rem representatam: sed ipsa duratio est tamquam conditio, sine qua coniunctio illa non representatur: quod ex hoc conijci potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret eu idem ter sessionem mihi coniungendam cras. Sed non videtur mihi haec responsio ad mentem S. Tho. esse, immo falsum assumere, scilicet quod duratio coniunctionis contingentis non sit res representata per speciem substantiae separatae, sed tantum conditio rei representatae, sine qua non representatur. hoc enim non videtur, propter duo. Primo, quia apud ipsum species existens in substantia separata, representant singularia, & omnia accidentia quae in singularibus sunt, ut patet de Veri. q. 8. artic. 11. ad 9. Sed in singularibus non solum est coniunctio contingens, sed etiam ipsum quando, quod ad durationem pertinet, sicut & ipsum ubi, in ijs est secundum opinionem ponentem, quod ubi distinguitur a loco, & quando a tempore, ergo &c. Secundo, apud sanctum Thomam, substantiae separatae de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus, sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus praesens mensuram sessionem Sortis. ergo idem multo magis substantia separata cognoscit, ergo durationalis coniunctionis est res sibi per speciem representata. Videtur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiae separatae uolunt nostrae sensitiuae cognitionem commensurare, ut sicut usus noster non uidet durationem visibilis, sed duratio-

re vniuersale & particulare. Secundo, species singularis representat singulare modo quateritatio & materiali, scilicet ut hic, & nunc, sed intellectui haec repugnant, ergo &c. Ad primam Scoti dicitur, ex sententia S. Tho. de Veri. q. 20. art. 4. ad 1. quod non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundum quod, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita indiuidua numero vnus speciei sunt finita secundum speciem, in quantum ad vnam determinatam speciem pertinent, ita vna species infinitum indiuiduum representatiua, est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem: sed est secundum quod infinita, in quantum est infinitorum indiuiduorum sub vna specie contentorum representatiua. Ad secundam respondent quidam, quod haec supponit falsum, scilicet quod species in mente substantiae separatae representent coniunctionis contingentis durationem, tamquam rem representatam. hoc autem est falsum: apud sanctum Thomam enim huiusmodi species representat quidem naturam vniuersalem, & particularem, & coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, & cum quocumque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium coniunctionum non representat tamquam rem representatam: sed ipsa duratio est tamquam conditio, sine qua coniunctio illa non representatur: quod ex hoc conijci potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret eu idem ter sessionem mihi coniungendam cras. Sed non videtur mihi haec responsio ad mentem S. Tho. esse, immo falsum assumere, scilicet quod duratio coniunctionis contingentis non sit res representata per speciem substantiae separatae, sed tantum conditio rei representatae, sine qua non representatur. hoc enim non videtur, propter duo. Primo, quia apud ipsum species existens in substantia separata, representant singularia, & omnia accidentia quae in singularibus sunt, ut patet de Veri. q. 8. artic. 11. ad 9. Sed in singularibus non solum est coniunctio contingens, sed etiam ipsum quando, quod ad durationem pertinet, sicut & ipsum ubi, in ijs est secundum opinionem ponentem, quod ubi distinguitur a loco, & quando a tempore, ergo &c. Secundo, apud sanctum Thomam, substantiae separatae de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus, sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus praesens mensuram sessionem Sortis. ergo idem multo magis substantia separata cognoscit, ergo durationalis coniunctionis est res sibi per speciem representata. Videtur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiae separatae uolunt nostrae sensitiuae cognitionem commensurare, ut sicut usus noster non uidet durationem visibilis, sed duratio-

Tho. contra Gent. GG 110

rio praesens, est conditio sine qua visibile non moueret sensum, neque visionem terminaret, ita fit de intellectu substantia separata: hoc autem falsissimum est, quia species illa longe perfectius singularia & omnes eorum condiciones representant, q species in sensibus recepta. Nec sequitur, si representaretur per species talis duratio compositionis, quod substantia separata futura cognosceret: non enim cognoscitur compositum, ne que eius duratio nisi quando est in actu, non aut quando est futura. Ad argumen tum ergo Scoti aliter ridetur. Dicit enim

Sirus etiam qui renouantur per motum, sunt quadam singularia, quae non possunt ignorari a substantia mouente per intellectum. oportet igitur dicere, q substantia separata singularia cognoscant istarum materialium rerum.

primo, quod antecedens dupliciter intelligi potest secundum quod, si difformiter representare, potest se tenere aut ex parte representantis, aut ex parte rei representatae. Si enim accipiat ex parte representantis, sic antecedens est verissimum. Si, in uisum est ratio in se & in intellectu, constat quod ex sui multiformitate non representat difformiter, sed tunc non infertur propositum. si autem accipiat ex parte rei representatae, sic antecedens ipsum falsum est. Potest enim una ratio manens eadem in se, & nullo modo variata, quantum ad aliquid absolute, difformiter representare aliquid propter difformitatem & mutationem rei representatae, ex qua mutatione habet res ut nunc uno modo assimilatur speciei intelligibili, quae est in substantia separata, nunc uero alio modo. Ut enim dicitur est superius, cap. 96. Singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species, nisi quando est in actu: similiter non assimilatur illi secundum aliquam conditionem, nisi quando actu illi conditioni substat. Dicitur secundum, quod si loquamur de representatione potentiali, aut fundametalis, sic illa species, op posita ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter representant, ut fit similitudo potestatis, non autem potentia similitudo. sunt enim naturae (quantum in ipsis est) representare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, & sub existentia oppositi successiue, secundum quod ipsum singulare, modo est sub uno oppositorum, modo sub alio. Si uero loquamur de actuali representatione, sic supposita existentia rei singularis, unum oppositorum determinate representat, scilicet illud quod est in actu, loquendo de conditionibus, siue accidentibus indiuidui: & cum arguitur, ergo aliud non representabit, negatur consequentia, quia sicut naturaliter representat hanc conditionem indiuidui, dum est in actu, ita oppositam conditionem singularis existens, dum est in actu, naturaliter representat. Loquendo uero de existentia singularis absolute, dicitur quod ipsam existentiam naturaliter representat dum est, & nunquam representat oppositum, quia ut dictum est, non representat in actu singulare non existens actu.

Verumtamen attendendum, cum dicimus, speciem non representare singulare non existens, quod loquimur de singulari futuro, quod videlicet, nunquam fuit. tale enim nunquam habuit actualem assimilationem ad speciem, ideo quando est futurum, non representatur. De singulari autem iam praeterito, verum est, quod ipsum, etiam postquam praeterit, representat sub non actuali existentia, eo quod habuerit actualem assimilationem ad speciem: unde primo species representat actualem existentiam singularis existens, deinde eius non existentiam postquam esse desierit, propter solam quidem variationem singularis, non autem propter variationem speciei, nisi secundum diuersas habitudines. Ad primum Aureoli negatur antecedens, loquendo de diuersitate formali obiectorum, in quantum obiecta sunt, ut ad substantiam separatam referuntur. Per comparationem enim ad potentias animae quorum sunt motiua, vniuersale & particulare sunt obiecta formaliter distincta, propter diuersum modum immutationis, scilicet vniuersalis & particularis, & ideo diuersas potentias requirunt: in ordine autem ad substantiam separatam cuius non sunt motiua, sunt obiecta tantum materialiter distincta: ideo ab una sola potentia intellectiua apprehendi possunt. Ad secundum dicitur, q representare modo quantitatiuo, dupliciter intelligi potest. Vno modo, ex parte representantis, & sic negatur maior, si vniuersaliter sumatur. Est enim verum duntaxat, de specie singulari indiuiduo materiali adaequata, cuiusmodi non est species intellectus separati. Alio modo, ex parte rei representatae, & tunc minor est falsa, potest enim aliqua species intelligibilis immaterialis omnino ex parte sui existens, representare rem materiale, habentem modum quantitatum. Cetera vide apud Capreolum. 2. Sent. dist. 3. quaest. Secunda.



Offquam determinauit S. Tho. de cognitione substantia separatae, quantum ad eius obiecta absolute, Vltimo loco determinat de similitudine ipsorum obiectorum in esse cognito. Et primo mouet dubium. Secundo respondet determinando veritatem.



Vtrum substantia separata naturali cognitione cognoscant omnia simul. Cap. 101.

Via uero intellectus in actu, est intellectus in actu: sicut sensus in actu, est sensibile in actu: idem Nam intellectus in actu est intellectus in actu; sed idem non potest simul esse multa in actu, ergo &c. Respondet Sanctus Thomas. Primo ad maiorem, quod non omne illud est intellectus in actu, cuius species intelligibilis est in intellectu, ut supponitur; quia cum substantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur actu intelligendo: & si plures habet, ut vna ipsarum utatur. Secundo ad minorem respondet, quod omnia quae per vnam speciem cognoscit substantia separata, simul actu cognoscit, & tunc illa sunt ut vnum intelligibile: sicut & intellectus noster multa simul cognoscit ut vnum: quae uero per diuersas species cognoscit, non simul cognoscit: & ideo sicut est intellectus vnus in actu, ita est vnum intellectus in actu. Ex his sequitur, quod in intellectu substantia separatae est quaedam intelligentiarum siue intellectio nis successio, non tamen motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui. In intellectu autem diuino qui omnia simul intelligit, eo quod per sua essentiam omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia, non cadit successio intelligentiarum, sed suam intelligere est totum simul &c.

Ad euidenciam eorum quae hoc loco dicuntur, considerandum ex doctrina sancti Tho. in de Veri. quaest. 8. art. 14. quod species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu, scilicet in actu imperfecto, quando per eas intellectus actu non considerat. & in actu perfecto, quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur in intellectu in actu imperfecto, & similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfecto, siue intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur in intellectu in actu perfecto, & intellectum in actu perfecto. Cum ergo inquit sanctus Thom. Non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu, intelligendum est de intellectu in actu completo & perfecto. sic enim repugnat, plura intellecta in actu simul esse in intellectu, secundum rationem Ar gazelis, sicut repugnat vnum corpus secundum eandem partem diuersis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfecto, seu habitualiter.

Sed occurrit dubium circa illud, quod adducitur pro ratione illius dicitur, quia scilicet, substantia intelligens, est etiam volens, & ideo in potestate eius est, ut utatur specie ad intelligendum actu, hoc enim non videtur verum propter duo. Primo, quia species est agens naturale. Secundo, quia tunc substantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet, saltem prioritate naturae, intelligere per illam, sed voluntas non potest vel le aliquid in cognitum secundum August. 10. Trinit. Cap. 1. igitur illam volitionem praecessit cognitio illius speciei: est illam cognitionem praecedat alia volitio, illam volitionem praecedat alia intellectio, & sic in infinitum. Ad primum potest primo responderi, ut respondet Capreolus in 2. Sentent. dist. 3. quaest. 2. ad Argumen. contra 7. conclu. quod licet species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actu exit nisi per voluntatem: & ideo non tollitur, quin sit in potestate substantie intelligentis, quod per ipsam intelligat aut non intelligat. Secundo responderi potest, & forte melius, quod species intelligibilis non est naturale agens neq; sicut agens quod, neque sicut agens quo. Nam de ratione agens naturalis ut quod, est, quod sit determinatum ad vnum, ita quod non possit non agere, si appropinquet passo disposito deductis impedimētis, ut ex 9. Metaph. patet: de ratione vero agens naturalis quo, est, q agens sit ad vnum determinatum, & non possit per ipsum non agere. Constat autem, q neutri conuenit speciei, neque enim agit intellectio nem tanquam id quod ipsam producit, neque intellectus habens speciem, per ipsam necessario intelligit, ut experimur in nobis, ideo magis dicendum est, quod est principium formale intellectio nis liberum, non quidem in se formaliter habens

Ad euidenciam eorum quae hoc loco dicuntur, considerandum ex doctrina sancti Tho. in de Veri. quaest. 8. art. 14. quod species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu, scilicet in actu imperfecto, quando per eas intellectus actu non considerat. & in actu perfecto, quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur in intellectu in actu imperfecto, & similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellecta in actu imperfecto, siue intellecta in habitu. Quando autem sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur in intellectu in actu perfecto, & intellectum in actu perfecto. Cum ergo inquit sanctus Thom. Non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu, intelligendum est de intellectu in actu completo & perfecto. sic enim repugnat, plura intellecta in actu simul esse in intellectu, secundum rationem Ar gazelis, sicut repugnat vnum corpus secundum eandem partem diuersis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfecto, seu habitualiter.

Præferim cap. 96.

bens libertatem (haec enim est conditio principalis agentis) sed quia substantia ipsam habens, secundum eam libere operatur. Ad Secundum dicitur, q duplex est cognitio, una confusa & indeterminata, alia distincta & determinata. Cognitionem distinctam & determinatam necesse est praecedere volitionem, non autem omnem cognitionem confusam, & sic non proceditur in infinitum.

Intedit ergo sanctus Tho. de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confusa, & indeterminata. In no bis enim ex aliquo occurrit sensus, excitatur intellectus, ad aliquam cognitionem confusam rei, & ex illa mouetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctae illius, & sic voluntas intellectus ad cognitionem distinctam illius mouet. In substantijs autem separatis, quia non est sensus cui aliquid ex improposito possit occurrere, pura quod cognitio confusa & indeterminata non ab extrinseco proueniat, sed ab intrinseco. Cum enim suam substantiam semper actu uideat substantia separata, & omnes suas naturales perfectiones: semp species intelligibiles in suo intellectu existentes inuenitur, in quantum eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinare, & ex hoc omnium a se naturaliter cognoscibilium, habet confusam & indeterminatam cognitionem: unde in potestate sua est uti quacumque uoluerit ad distinctam cognitionem. Potest etiam dici, q omnem cognitionem actualem praecedat volitio, excepta prima cognitione quam in intellectu deus immediate causat: non tamen omnem volitionem praecedat necessario actualis cognitio, sed sufficit ut praecedat cognitio actualis, uel habitualis. Et propterea, ad hoc quod aliquis uelit uti vna specie earum quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem, & libertas intelligens. Vnde Common. 3. de Anima, comm. 18. dicitur habitum esse quo quis utitur cum uoluerit.

Circa responsonem ad minorem, aduerte, q ex illa uult habere sanctus Thomas, quod idem potest esse multa aliquo modo in actu, in quantum illa sunt unum, non autem in quantum sunt multa: & quia quae per diuersas species in quantum diuersae sunt, intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto: quae uero per vnam speciem intelliguntur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed vnum: ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto: tunc enim, sicut est vnus intellectus in actu, in quantum vnica specie intelligit, ita est vnus intellectus in actu, in quantum illa multa, vnica specie intelliguntur.

Aduerte autem, ut in superioribus patuit, q non solum ex vnitate speciei multa per unam speciem representata, dicitur vnus intelligibilis, sed etiam ex vna formali ratione in ipsis inuenta, dictum est enim superius de mente S. Tho. q vni speciei intelligibili, oportet unam formalem rationem correspondere. Ex his haec habet multa, ut sint vnum intelligibile formaliter, sintque vno actu ab intellectu cognoscibilia. Patet autem hanc esse mentem sancti Thomae, quia hic in intellectu nostro exemplificat de multis adiuuicem compositis uel relatis, quae constat in vna communi ratione conuenire. Et Prima parte, loco allegato exemplificat de partibus continui & propositionis, quae in toto conueniunt, & de comparatis quae conueniunt in una comparatione.

Circa illud, quod inquit S. Tho. Quoniam omnia quae intelligentia per vniam speciem cognoscit, simul actu cognoscit, dubium curiosum occurrit. An inquam, ita illa cognoscit simul, quod omnia simul de necessitate cognoscit, non possitque vni considerare, alio non considerato: an potius dicatur, sic posse omnia illa simul cognoscere, quod tamen vnum possit sine altero considerare, si uoluerit. Verbi gratia, cum omnia indiuidua humana actu existentia per speciem quidditatis hominis cognoscit, dubium est, an utendo specie quidditatis humanae: necessario omnes homines uideat & consideret, non possitque de vno homine considerare, quin consideret de omnibus: an pos-

sit per eam de Imperatore considerare, non considerando de Rege Fraciae. Vtrumque enim videtur rationem habere. Nam quod necessario omnia uideat, probari potest, quia species intelligibilis naturaliter & aequaliter omnia per ipsam intelligibilia actu existentia representat: ergo si intellectus una specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipsam intelligibilia, cum ipsa species non possit illa non representare.

Substantia igitur intellectiualis per plures species cognoscens, utitur una, quam uult: ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit. omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognitum: sicut & intellectus noster simul cognoscit multa adiuuicem composita, uel relata ut unum quoddam. ea uero quae per diuersas species cognoscit, non cognoscit simul: & ideo sicut

minis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine, necessario considerat. nam potest de ipso considerare tantum, quod substantia sit, non considerando quod sit animal, aut quod sit rationalis: ergo & angelus non omnia per vniam speciem ab ipso cognoscibilia, necessario considerat. Sed licet utraque pars huius dubij probabiliter sustentari possit, secunda tamen propter rationem adductam, & propter uerba S. Thom. mihi probabilior uidetur. nam in Quaest. de Veritate, quaest. 8. artic. 13. respondens ad Secundum & ad Vltimum argumentum, quibus probabatur, quod angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia uidet species & habitus in mente angeli existentes, negat consequentiam: ad Secundum quidem, quia ex una specie quam intellectus penes se habet, in diuersas cogitationes producit, sicut per speciem hominis uaria de homine possumus cogitare.

Ad Vltimum uero, quia ex una habituali notitia multa considerationes actuales progrediuntur. Ex his enim uerbis appareret de mente San. Thom. esse, quod angelus una specie intellectuuali utens, non necessario considerat omnia per ipsam cognoscibilia, sed potest quod uoluerit, esse illis considerare: & propter hoc non oportet, ut cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinate quid per illam speciem, aut habitum intellectus consideret.

Quapropter, probabile mihi uidetur, quod sit in libertate angeli uti una specie intellectuuali secundum beneplacitum suum. potest enim omnia simul distincte cognoscere (si uoluerit) quae per unam speciem cognosci possunt, eliciendo uidelicet, actum illi speciei adaequatum: & potest ipsa uci ad unum tantum, aut plura illorum intelligenda, non autem omnia, actum illi speciei inadaequatum, & deficientem eliciendo.

Ad ratiqum autem in oppositum respondere, quod licet species intelligibilis naturaliter & aequaliter omnia per ipsam, intelligibilia representet habitualiter & imperfecto modo, non tamen actualiter & perfecte. Sed sicut ex intentione uoluntatis suae prouenit q hac specie utatur, & consequenter quod actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius prouenit, quod ad considerationem illius aut illius per ipsam cognoscibilis, applicetur.

Ad confirmationem dicitur, quod non est eadem ratio de Deo, & de angelo: quia essentia diuina actualiter & perfecte modo, ex propria sui natura omnia a deo intelligibilia representat (de positius intelligo) & actualis sua representatio ex eius uoluntate non dependet: species autem intellectus angelici ex se non representat actualiter & perfecte ipsum intelligibile per ipsam, sed tantum habitualiter & imperfecte, quod autem actualiter representet, ex uoluntate dependet.

Circa illam propositionem, In intellectu substantia separatae est quaedam intelligentiarum successio, non tamen motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed actus actui: aduertendum, quod dupliciter potest intelligi secundum quod in ante habitus dupliciter exposuimus, intelligere esse motum existentis in actu, non autem existentis in potentia. Si enim operationem intelligendi referamus ad intelligentem,

Cap. 101.

ramquam ad susceptum, sic diximus de mente Commenta. qd est actus existens in actu, in quantum est ultimum completum, & non relinquit sui susceptum in potentia ad ulteriorem actum, per ipsum ut sic acquirendum, ut facit motus proprie dicitur. Secundum hunc sensum, in successione intellectum non succedit actus potentiae, sicut in motu terminus succedit motui constituenti subiectum in actu potenciali, tendente ad ulteriorem actum, sicut potentia tendit ad actum, & per se habet ad perfectionem, aut etiam sicut una pars motus succedit ad alteram, sicut actus ad potentiam, & perfectus ad imperfectum, sed succedit actus completus alij actui completo, quia duo actus intelligendi substantie separatae, non sunt partes unius actus imperfecti, neque unus est potentia tendens ad alterum successivus, sed unusquisque est actus completus, constitutus in intellectu in actu perfecto & ultimo, respectu unius intelligibilis. Si autem referamus intellectum ad intelligentem tamquam ad principium productivum, ut sic, dum una operatio alteri succedit, non succedit actus potentiae, sed actus actui: quia unusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem, sic enim intelligens, unum actum prius producit per unam speciem, per quam est in actu, & postea per aliam speciem, per quam est in actu, alium actum intelligendi producit: & tunc actus siue existens in actu succedit existenti in actu, non autem existens in actu, succedit existenti in potentia.

est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantie separatae quaedam intelligentiarum successio: non tamen motus proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui. Intellectus autem diuinus, quia

paratate dicitur, quod succedit actus potentiae, in quantum prius non habebat istum actum intelligendi, & postmodum habet. Sed non loquitur S. Tho. de ista successione, qua prius intelligens habuit, postmodum intelligit actu: sed de successione diversorum actuum intelligendi.

Circa id quod hic dicitur, Intellectum simul intelligere ea quae per diversas species intelligit, quaedam difficultates occurrunt. Primo, substantia separata simul videt deum per species dei, seipsum per essentiam suam, aliqua vero alia per alias species, ergo simul plura per plures species potest intelligere. Secundo, substantiae mouentes orbes semper intelligunt ipsum motum & mobile, ut superius dixit S. Tho. cap. 97. Er uerisimile est, quod etiam aliquid aliud intelligant, sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt, ergo &c.

Tertio, Damnati semper cognoscunt poenas, quibus affliguntur, & etiam aliqua alia, sed haec per species intelligit, ergo &c. Quarto, Angelus (ut dicitur Prima par. q. 58. ar. 4. ad 1.) intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest, uel remoueri ab ea: sed ab unaquaque quidditate omnes alie remoueri & negari possunt: ergo intelligendo unam quidditatem, omnes quidditates intelligit, sed eas intelligit per species innatas, ergo &c.

Ad primum responsio est superius, libro Primo, ubi de scientia dei agebatur. Ad secundum ex doctrina S. Th. 2. 2. Sen. dist. 11. q. 2. ar. 3. ad 4. respondetur, & dicitur primo, quod substantia separata est sibi ratio cognoscendi omnia, quae ad ipsam pertinent: & ideo cum motus corporis caelestis sit de pertinentibus ad substantiam mouentem, eo quod illi motui a sua creatione sit deputata, necesse est dicere quod substantia mouens caelum non per species innatas, sed per essentiam suam, & motum, & caelum in quantum est suum mobile, cognoscat, licet non distincte & quidditative. Dicitur secundo, quod non inconuenit substantiam separata simul per suam essentiam aliqua intelligere, & aliquid aliud per speciem, cum essentia & species intelligibilis sint rationes intelligendi diuersarum rationum, & unum sit ratio alterius (ut ostensum est in Primo lib.) ideo non inconuenit substantiam separata simul, & quae ad ipsam pertinent, & aliquid aliud intelligere. Sed contra fundamentum huius responsionis uidentur esse uerba S. Th. de Veri. q. 9. ar. 4. ad 11. Dicit enim ibi, quod unus angelus ad cogitationem alterius ad se loquentis per speciem, qua cognoscit ipsum angelum, uidet, sed cogitatio talis, est de pertinentibus ad angelum audientem, ut dicit S. Tho. in 2. Sen.

Cap. 55.

loco allegato: ergo falsum est, quod angelus omnia ad ipsum pertinentia per suam essentiam cognoscat. Responderi potest, quod per speciem innatam non intendit S. Tho. in illo loco specie intelligibilem ab essentia intelligentis distinctam, sed absolute principium formale cognitionis, quodcumque sit illud. Vult enim ibi dem respondere, quod cogitatio angeli loquentis non cognoscitur ab angelo cui loquitur, per aliquam particularem speciem cognitionis, sed per illud mer principium, per quod ipsa essentia loquentis cognoscitur. Verumtamen pro declaratione su

per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia: omnia simul intelligit: unde in intelligentia eius non cadit aliqua successio: sed suum intelligere est totum simul perfectum permanens per omnia secula seculorum. Amē.

pro declaratione suae esse rationem intelligendi omnia, quae ad ipsam pertinent, attendendum est, quod dupliciter hoc possumus interpretari. Uno modo, quod ipsa sola, nulla alia concurrente specie, sit principium formale intellectus illorum. Alio modo, quod ad horum cognitionem concurrant, & essentia, & illorum species intelligibiles tamquam unum totale principium intellectus ipsorum, sed tamen ipsa essentia sit ratio, ut ad usum specierum huiusmodi intellectus conuertatur, in quantum cognitionis perfecta essentia exigit, ut omnia ad ipsam spectantia cognoscantur. Licet autem uterque sensus probabiliter sustentari possit. Primus tamen magis ad intentionem S. Th. uidetur esse. Si enim ideo diceretur substantia separata plura ad ipsam pertinentia simul intelligere posse, quia essentia sua est ratio cognoscendi illa per proprias species: sic omnia ab ipsa naturaliter cognoscibilia simul posset intelligere. Nam ut dicitur de Veri. q. 8. ar. 14. ad 6. essentia angeli est ei ratio cognoscendi omnia quae cognoscit, ad hunc secundum sensum.

Ad Tertium, per idem fundamentum respondetur, quod cum anima separata, se per essentiam cognoscat, ut dicitur Prima par. q. 89. ar. 2. sicut alia substantia separata cognoscendo essentiam suam, per ipsam omnia ad se pertinentia cognoscunt, ita de anima separata dicendum erit, & sic cum animarum cruciatu sint de pertinentibus ad ipsas, diceretur quod illos non per species, sed per suam essentiam cognoscunt, & sic non prohibetur simul cum ipsis aliquid aliud intelligere. Si autem intetur de animabus damnatarum post resurrectionem, quod tunc non intelligunt se per essentiam, sicut nec modo, dum corporibus uniuertur, & sic remanet eadem difficultas quae prius, responderi potest, quod anima est post resurrectionem rearsumpto corpore, se per essentiam cognoscat. Nam ut dicitur 4. Sent. d. 50. q. 2. ar. 2. q. 1. ad 2. anima post resurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahitur ex corpore sicut modo trahitur.

Ad Quartum dicitur primo, iuxta ea quae dicuntur Prima par. q. 85. ar. 4. ad 4. Et in de Veri. q. 8. ar. 14. ad 2. Et Quodlibet 7. q. 1. ar. 2. quod utriusque angelus cognoscendo quidditatem alicuius, cognoscit omnia, a quibus illa res differt, ut in una ratione differentiae conueniunt. Dicitur secundo, quod omnes alias quidditates uidet, non unamquamque distincte & quidditative intendo, sed uidendo rationem in qua conueniunt, ut a quidditate primo uisa distinguuntur: Verbi gratia, quia homo per rationalitatem ab omnibus animalibus irrationalibus primo differt, ideo angelus hominem intendo, intuetur etiam ir rationalitatem, in qua omnia bruta conueniunt, a qua homo per rationalitatem distinguitur: & sic omnia bruta cognitione quaedam confusa cognoscit, in quantum scilicet, in irrationalitate conueniunt, & in una ratione negationis, & differentiae continentur. Dicitur tertio, quod haec cognitio omnia huiusmodi per speciem quidditatis a qua remoueri cognoscuntur, angelus intelligit: & quia non inconuenit quae una specie cognoscuntur, simul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo simul intelligit, nullum inconueniens est. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, uide apud Cap. 2. Sent. d. 3. q. 2. Et haec dicta sufficiant pro explanatione Secundi Libri, ad omnipotentis dei honorem, & Beati Thomae laudem.

Libri Secundi finis.

D. THOMAE AQUINATIS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBER TERTIVS.

CVM COMMENTARIIS

Fractis FRANCISCI de SYLVESTRIS Ferrariensis.

Super. Cap. I.

Expedito Secundo libro, in quo S. Thom. de processu creaturarum a deo determinauit, nunc Tertius explandus est Liber, in quo de ordine creaturarum in deum finem, determinatur.

Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primo ponit Praemium. Secundo ex quo dicitur postpositum. Praemium in duas diuiditur partes. Primo enim ostenditur deum habere regimem creaturarum. Secundo, diuisio huius libri concluditur.

Phil. 94.

lib. ca. 23.

D. 468.

lib. ca. 23.

Eus magnus dominus, & rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellit dominus plebem suam: quia in manu eius sunt omnes fines terrae: & altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipse est mare, & ipse fecit illud: & siccam manus eius formauerunt. Vnum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possides, quod Deum dicimus, (ostensum est superius) quod ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur: ut non solum primum entium, sed & primum principium omnium esse comprobatur. Esse autem alijs tribuit non necessitate naturae, sed secundum suam arbitrium uoluntatis, (ut ex superioribus est manifestum) unde consequens est, ut factorum suorum sit dominus. nam super ea quae nostrae uoluntati subduntur, dominatur, hoc autem dominum super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse uniuersalis effector. Eorum autem quae per uoluntatem producantur agentis, unum quodque ab agente in finem aliquid ordinatur, bonum. n. & finis est obiectum proprium uoluntatis, unde necesse est, ut quae ex uoluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. finem autem ultimum unaquaque res per suam consequitur actionem: ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem, & dabo eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, ut patet 1. p. q. 102. ar. 1. Unde & ibidem art. 4. inquit, quod duo sunt effectus generales gubernationis diuinae, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quod deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam uoluit.

Praemium. Cap. I.

illo est dominus eius quantum ad directionem & gubernationem, non autem quantum ad alia, utpote non se extendens uniuersaliter ad omnia quae sunt in re. Unde hoc dominium est incompletum, & imperfectum. Quia autem omnia uoluntati diuinae subduntur uniuersaliter quantum ad omnia quae sunt in re, & sic illi subduntur, quod per se solum uoluntatem absque alterius adminiculo produci possunt, ideo deus plenus & perfectum dominium super omnia creata habet, ut uidelicet omnia secundum ipsius dispositionem in re ueniant.

Secunda conclusio est. Deus est omnium creaturarum rector perfectus. Hanc conclusionem primo probat. Secundo manifestat diuersos modos regiminis dei. Probat autem primam partem haec ratio. Deus ordinat res in finem, & earum actiones dirigit, ergo est earum rector. Probatur antecedens quod ad res, quia ea quae per uoluntatem agentis producuntur, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur, cum bonum & finis sit proprium obiectum uoluntatis, quo uero ad actiones, quia unum quodque & per suam actionem finem uoluntati conueniunt, & dabo eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, ut patet 1. p. q. 102. ar. 1. Unde & ibidem art. 4. inquit, quod duo sunt effectus generales gubernationis diuinae, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quod deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam uoluit.

Neceffe est igitur, ut deus qui est in se naturaliter perfectus, & omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur: si cut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo, & cau sando, ita etiam & in regendo perfectus. Huius uero regiminis effectus in diuersis apparet diuersimode secundum differentiam naturarum. Quaedam namque sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia, eius similitudinem gerant, & imaginem representent: unde & ipsa non solum sunt directae, sed & seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem: quae si in sua directione regimini diuino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex diuino regimine admittuntur. repelluntur autem si secus in sua directione processerint.

Alia uero intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. quorum quaedam incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in proprijs actionibus ab ordine in finem eis praesentibus, nequaquam exorbitant, sed inefficenter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter pro

ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem, & dabo eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, ut patet 1. p. q. 102. ar. 1. Unde & ibidem art. 4. inquit, quod duo sunt effectus generales gubernationis diuinae, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quod deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam uoluit.

Ad euidentiā eorum quae circa hanc conclusionem dicuntur, aduertendum quod supponit S. Tho. quod ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem, & dabo eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nominis rationem dicens, ut patet 1. p. q. 102. ar. 1. Unde & ibidem art. 4. inquit, quod duo sunt effectus generales gubernationis diuinae, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quod deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam uoluit.

luti manifestam prætermittit. Secundo loco ostendit quam diuersus sit huius regimini effectus, & ponit qd diuersimode in diuersis ostenditur: quia quedam non solum diriguntur, sed etiam seipsa in finem dirigunt secundum proprias actiones, & ad consecutionem ultimi finis admittuntur si in sua directione diuino regimini subdantur: repelluntur autem si secus egerint: quedam uero ab alio tantum diriguntur. Sed hæc in duplici genere sunt: nam quedam sicut in esse naturali defectum pati non possunt, ita in propriis actionibus in defectu ter regimini primi regentis subiiciuntur, & a suo ordine nunquam exorbitant, supple, nisi aliquid in eis præter naturam, aut supra naturam deus operetur. huiusmodi sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt. Quedam uero sicut in esse naturali pati possunt defectum, ita & in actibus propriis, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proueniens compensatur. talia autem sunt corpora corruptibilia. hæc enim sicut ab ipso deo cõdita sũt, ita potestati eius perfecte subdantur, & si sint multi regentes, eius tamen regimini omnes subdantur. Secundo autem nobis describit regimini modum: & quidem quantum ad intellectualia, quæ eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse: & ideo dicit, [quia non repellat dominus plebem suam.] Quantum uero ad corruptibilia, quæ etiam si exorbitent interdum a proprijs actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur: unde dicit, [quia in manu eius sunt omnes

res ordinatae in finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem quam diu sub ordine illius mouentis perseuerat: sed quando ab intentione & motione primi mouentis digreditur, tunc finem ad quem ab agente mouetur, non consequitur. Quædiu, n. sagitta subditur motioni recte sagittantis, finem ad quem a sagittante dirigitur consequitur: sed si ex aliquo impellente non substat ordini motionis a sagittante, sed aliò deflectatur, finem consequi non poterit: idemque eueniret si sagitta esset aliquod mouens seipsum, & seipsam moueret non secundum impetum & motionem sagittantis, sed contra talem motionem, aut aliquo motu ab illo deuante. oportet. n. quod ad aliquem finem ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigentis, & illam sequi, si finem talem assequi debeat, non enim in finem superioris agentis aliquid peruenire potest, nisi ex motione talis agentis, cum finem & agentem oporteat proportionari. Nam nunquam puer finem ad quem est Pædagogus dirigit, ex tali directione consequitur, nisi directioni tali subiiciatur. Propterea bene inquit S. Tho. qd ea quæ se dirigunt in finem, si in sua directione diuino regimini subdantur, ad ultimum finem consequendum ex diuino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus egerint. Secundum est, qd corruptibilia, quæ uis ab ordine sibi dato a primo regere exorbitent, pura cum arbor statuto tempore non floret, non tamen propter hoc a diuino regimine subtrahuntur, quia sic reguntur, ut deficere possint & impediri: quia etiam ex tali exorbitantia

aliquid a deo elicitur: & sic etiam dum talia corpora a naturali ordine exorbitant, ipsam exorbitantiam deus ordinat, locò illius bonum aliquod subministrando. Sed de his omnibus inferius, cum de diuina ageretur prouidentia, amplius sermo erit. Postremo utramque conclusionem simul auctor. Psal. 46. & 94. Deus magnus dominus &c. quæ diligenter explanat, confirmat.

Quantum ad Secundum cõcludit intentionem huius Tertij libri, eiusque generalem diuisionem, & ait, quod cum in antecedentibus de terminatum sit de perfectione diuina nature, ac tamen de perfectione potestatis ipsius, in hoc Tertio libro de perfecta autoritate, siue dignitate ipsius, secundum quod est oium rector & finis, agendum est. Circa hoc autem agendum est primo de deo secundum quod est rerum rector & dominus: restat igitur in hoc Tertio libro de perfecta autoritate, siue dignitate ipsius secundum quod est omnium rerum finis, & rector. Erat ergo hoc ordine procedendum, ut primo agatur de ipso, secundum quod est rerum omnium finis. Secundo de regimine uniuersali ipsius secundum quod unam creaturam gubernat. Tertio de speciali ipsius, regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

Quod omne agens agit propter finem, Cap. 2.

Stendendum est igitur primo, quod omne agens, in agendo intendit aliquem finem.

In his enim, quæ manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis. hoc enim ad-

Circa primum duo facit. Primo ostendit, omnia agere propter finem. Secundo, omnia agere propter bonum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primo probat propositum. Secundo remouet unum dubium.

Aduertendum autem quod cum finis habeat rationem ultimi, & rationem causæ, in hoc cap. non agitur de fine, ut habet rationem causæ, sed ut habet rationem ultimi.

Arguit igitur primo, sic ad probandum, quod omnia agunt propter finem. Omnis agentis impetus ad aliquod certum tendit, quandoque quidem ad actionem ipsam, quandoque uero ad aliquid factum per actionem, ergo omne agens in agendo intendit finem, aut actionem, quando actio non terminatur ad aliquid factum, aut operatum per ipsam, si aliquid per ipsam efficiatur. Probatur antecedens, tum quia non ex quacumque uirtute quæuis actio procedit, ut patet in calore & frigore: tum quia actiones specie differunt secundum diuersitatem actiuorum. consequentia quoque probatur, quia in manifeste agentibus per finem, hoc dicimus esse finem, in quo tendit impetus. actualis inclinatio & motio agentis, quia sic reguntur, ut adipiscantur, dicitur adipisci finem: & dum ab eo deficit, dicitur deficere

facere a fine intento, siue cognoscat finem siue non cognoscat, aut ut patet in medico sanante, & homine corrente.

Aduerte cum dicitur, quandoque terminari actionem ad aliquid factum, ut domificationem ad domum, & sanationem ad sanitatem: quandoque uero non, ut intelligere & sentire, quod intelligitur de facto ad cuius perfectionem ordinatur operatio, non autem de facto quod propter perfectionem operationis efficitur. intelligere enim non habet aliquid factum per ipsam ad cuius perfectionem ordinatur, sed bene habet aliquid factum, quod est ad complementum & perfectionem ipsius intellectus ordinatum: ideo dicitur absolute intentionem non habere aliquid factum per ipsam, domificationem autem dicitur habere aliquid per ipsam factum: quia terminatur quod est rerum productum, non tamquam ad id quod producat propter perfectionem operationis, sed tamquam ad id, ad quod perficiendum ordinatur operatio. Unde bene dicitur, quod in ijs quæ habent aliquid factum, ipsum factum est finis: in ijs autem quæ non habent aliquid factum, ipsa operatio est finis, quia videlicet in illis operatio intenditur propter factum ad cuius perfectionem ordinatur. in istis autem operatio intenditur propter ipsam operationem, propter cuius complementum & perfectionem intenditur.

Secundo. In actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non querit aliquid, ergo &c. Probatur consequentia, quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse uultimum finem dicimus, ultra quod agens non querit aliquid, ut sanitas respectu medici. Probatur etiam antecedens, quia alijs procederet in infinitum actio, quod est impossibile: quia agens non inciperet agere, cum nihil moueatur ad id, ad quod est impossibile peruenire, in infinitum non contingit pertransire.

Tertio. & est confirmatio precedentis. Impossibile est, ut actiones in infinitum procedant, ergo oportet esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat, ergo &c. probatur antecedens, si actiones agentis procedant in infinitum, aut ex illis sequitur aliquid factum, aut non. Non primum, quia impossibile est, ut agens incipiat facere aliquid factum, ad quod præexistunt actiones infinitæ. tale enim impossibile est esse, & per consequens impossibile est fieri, & sic illud facere est impossibile. Non etiam secundum, quia si accipiatur ordo huiusmodi actionum secundum ordinem uirtutum actiuarum, ut est ordo intendere, imaginari, intelligere, & uelle, in quantum unum est pro-

ter aliud, patet quod non est possibile procedere in infinitum in uirtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum, ex secundo Meraphy. tex. 10. cum forma sit agendi principium. Si etiam accipiatur ordo ipsarum secundum ordinem obiectorum, sicut est ordo in consideratione corporis, animæ, substantiæ separata, & Dei, incipiendo a corpore, ut scilicet consideratio unius sit, ut deueniatur ad alteri considerationem, sic non est processus in infinitum, quia neque in obiectis est processus in infinitum, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est.

fit pertransire. agens agere non inciperet. nihil enim mouetur ad id, ad quod impossibile est peruenire. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod uel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, uel non. Si quidem sequatur aliquod factum: esse illius facti sequetur post infinitas actiones: quod autem præexistit infinita, impossibile est esse: cum non sit infinita pertransire. quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: & quod est impossibile fieri, est impossibile facere. impossibile est igitur, quod agens incipiat facere aliquid factum ad quod præexistunt actiones infinitæ. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse, uel secundum ordinem uirtutum actiuarum: sicut si homo sentit ut imagine-

tur: imaginatur autem ut intelligat: intelligit autem ut uelit. Vel secundum ordinem obiectorum: sicut si considero corpus ut considerem animam: quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum. non autem est possibile procedere in infinitum neque in uirtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in Secundo Meta: forma enim est agendi principium. neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum ens primum (ut supra probatum est,) non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus

actio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquid factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt in finita: Sed bene potest esse processus in infinitum absolute circa materialia obiecta, quæ sibi inuicem in infinitum succedunt, si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quod una operatio sit propter aliam intentam, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur, quod hic dicit S. Tho. de processu in infinitum actionum, ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium unius nature, quia cognitio unius illorum, non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia indiuidua sic sunt ordinata, ut unum, quantum est ex se, sit nobis notius quam alterum quo ad intellectum: & similiter est in omnibus alijs huiusmodi operationibus.

Quarto

Super Cap. 2.

Osito pro mio, accedit S. Th. ad primam partem propositi sui, scilicet iuxta diuisionem ab eo positam, scilicet ad determinandum de deo, secundum quod est rerum omnium finis.

Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, finem cuiuslibet rei esse bonum.

Secundo, omnia ordinari in deum sicut in finem cap. 17.

Circa primum duo facit. Primo ostendit omnia agere propter aliquid. Secundo, cuiuslibet rei finem esse bonum. ca. 16.

Idem P. p. q. 44 art. 4. & 1. 2. q. 1. art. 2.

Tex. c. 6. 10.

1. Lib. c. 13.

Quarto

Q V A R T O Sequeretur principia actiua in infinitum proce- dere, hoc est falsum, ut est ostensum, sin praecedenti ratione, er- go &c. Probatur consequentia, quia in ijs quae agunt propter finem, omnia intermedia inter agens & vltimum finem, sunt si- nes respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

Circa hanc ratio- nem duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur dis- tingui a praecedenti ratione. probatum est enim etiam per il- lam non esse proces- sum in infinitum in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus ac- ctiois. Secundo est, quia videtur suppo- nere S. Tho. quod ha- bet probare, scilicet quod sit aliquis vlti- mus finis agens. hoc enim probatum est. Ad primum dicitur, quod non est eadem haec ratio cum praee- dere, licet ad eam de- pendentiam habeat, quia in praecedenti ra- tione probatum est, quod non est propter infinitatem virtutum actiuarum ut actio- nes in infinitum pro- cedant, quia in illis non proceditur in infi- nitum: hic autem ar- guitur quod si in ac- ctionibus proceditur in infinitum, oportet ut ipse virtutes in fi- nitum procedat, quod falsum esse ostensum est. Ad secundum di- citur quod non sup- ponit quod habet p- bare. intendit enim hac vniuersalem p- bare, Omne agens agit propter finem, hoc au- tem non supponit, sed supponitur in aliquibus, quae manifeste propter finem agunt, inueniri vltimum finem. scilicet enim, ut sic, habet pro vltimo sine finitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quae mani- feste propter finem agunt, vult propositum deducere vniuersa- liter. In illis enim manifestum est quod intermedia sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu posteriorum, si- cut medicina ab arte facta est causa sanitatis. Et ex hoc habe- tur quod si procedatur in infinitum in actionibus, ita quod, co- natu agens non sit ad aliquid determinatum, priora facta erunt productiua posteriorum in infinitum, supposito quod agens agit vnum propter aliud, & illud propter aliud in infinitum, & sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Paulo ante

agens quiescat. omne igitur a- gens agit propter finem. 4 Item. In his quae agunt pro- pter finem, omnia intermedia inter primum agens, & vltimu finem, sunt fines respectu prio- rum, & principia actiua respec- tu sequentium. si igitur cona- tus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones (si- cut dictum est) procedunt in infi- nitum: oportet principia actiua in infinitum procedere: quod est impossibile, (ut supra osten- sum est.) necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum. 3 Adhuc, Omne agens vel a- git per naturam, vel per intelle- ctum: de agentibus autem per in intellectum non est dubiu quin agant propter finem, agit enim praconciptentem in intellectu id quod per actionem consequun- tur: & ex tali praconceptione agunt. hoc enim est agere per intellectum. sicut autem in in- tellectu praconciptentem existit tota similitudo effectus ad qua per actiones intelligentis perue- nitur, ita in agente naturali p- existit similitudo naturalis effe- ctus, ex qua actio ad hunc effe- ctum determinatur. nam ignis generat ignem, & oliua oliuam. sicut igitur agens per intellectu,

consistit in actu qui agit propter finem, non quidem ut pec- catum agentis sit absolute non consequi finem, cum contingat aliquando ut agens non consequatur finem, non propter defe- ctum naturae aut artis, sed aliunde, sic ut quod natura non digerat ferrum in stomacho, est, quia est indigestibile: & quod medicus non inducat sanitatem, aliquando accidit quia aut infirmus ha- bet agilitatem in curabilem, aut aliquod contra sanitatem agit: sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentem debitum ordinem ad finem. medico enim impu- tur si deficiat a sanando, quando propter defectum suae opera- tionis hoc evenit, quia scilicet non operatur secundum regulam artis, vnde si etiam introduceret sanitatem, non operando secun- dum regulas artis, nihilominus peccaret propter inordinationem operationis. Propter quod, cum inquit S. Tho. medicum pecca- re si deficiat a sanando, intelligendum est, si defectus sanationis praecurrit, ex eo quod a regulis medicinae diuertit. Fundamen- tum ergo rationis huius est hoc solum, scilicet quod, peccatum inuenitur tantum in ijs quae sunt propter finem: non autem hoc, quod consistit in non affectione finis absolute. Siue enim quis assequatur finem operando, siue non, satis est propositum quod vbi cumque inuenitur peccatum, ibi inuenitur ordo ad finem.

Ad euidenciam huius rationis quantum ad id, quod tangit de naturalibus agentibus, considerandum, quod agens per in- tellectum, in aliquo determinatum tendit secundum directionem ipsius conceptionis, quia agit per conceptionem, quae est similitudo aliquis determinati conceptio enim agentis non di- rigit nisi in illud cuius est similitudo, quia omne agens producit formam similem formae per quam agit, sicut dominicator per con- ceptionem domus, ad nihil aliud producendum ordinatur quam

ad domum: & quia vbi est eadem causa, debet idem effectus se- qui, propterea cum etiam in agente naturali sit similitudo ef- fectus naturalis ad quem actio agentis per ealem similitudinem determinatur, sequitur ut etiam agens naturale agat propter ali- quid vltimum, & sic agat propter finem. vltimum enim quod per suam actionem intendit agens natu- rale, est similitudo formae per quam agit: sicut vltimum quod intendit agens per in- tellectum, est id, cui per suam pracon- ceptionem assimilatur: impetus enim agen- tis sequitur inclinatio- nem formae per quam operatur. Et hoc est huius ratio- nis fundamentum.

6 Amplius, Peccatum non in- uenitur nisi in his quae sunt pro- pter finem, nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat a sanando naturam, non autem edificatori aut gram- matico: sed peccatum inueni- mus in his quae sunt secundum artem: sicut cum grammaticus non recte loquitur: & in his quae sunt secundum naturam: sicut patet in partibus monstruosis. ergo tam agens secundum na- turam, quam agens secundum artem, & a proposito, agit pro- pter finem.

7 Item, Si agens non tende- ret ad aliquem effectum deter- minatum, omnes effectus essent ei indifferentes: quod autem in- differenter se habet ad multa, non magis vnum eorum opera- tur quam aliud: vnde a contin- gente ad vtramque, non sequi- tur aliquis effectus nisi per ali- quid quod determinatur ad v- num. impossibile igitur esset quod ageret. omne igitur agens tendit ad aliquem determinatu effectum: quod dicitur finis eius.

Ad euidenciam fun- damenti huius ratio- nis, intelligendum ex doctrina S. Tho. 12. quaest. 21. artic. 1. & Malo, q. 2. artic. 1. quod peccatum siue in naturalibus siue i artificialibus secun- dum Arist. 2. Physic. 2. Physic. text. 60. 21.

Ad hanc rationem dicitur posse, quod agens multis actionibus agit, & quod determinatur ad aliquid agendum in actione, sed quia illud ad aliud ordinatur, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquid vltimum quod sit eius finis. Sed haec re- spon- sio non est ad meum rationis, Tum, quia sufficit ad ratio- nem quod vnaquaeque actio habeat aliquem determinatum ef- fectum ab agente intentum, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens in quantum agens, vnaquaeque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non au- tem in incertum: quod erat intentum: Tum, quia ostensum est su- pra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad al- terum. Quomodo autem a causa contin- gente ad verum liber- no sequatur effectus nisi per aliquid deter- minatum, declaratum est in Primo libro.

Ad hanc rationem dicitur posse, quod agens multis actionibus agit, & quod determinatur ad aliquid agendum in actione, sed quia illud ad aliud ordinatur, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquid vltimum quod sit eius finis. Sed haec re- spon- sio non est ad meum rationis, Tum, quia sufficit ad ratio- nem quod vnaquaeque actio habeat aliquem determinatum ef- fectum ab agente intentum, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens in quantum agens, vnaquaeque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non au- tem in incertum: quod erat intentum: Tum, quia ostensum est su- pra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad al- terum. Quomodo autem a causa contin- gente ad verum liber- no sequatur effectus nisi per aliquid deter- minatum, declaratum est in Primo libro.

Ad hanc rationem dicitur posse, quod agens multis actionibus agit, & quod determinatur ad aliquid agendum in actione, sed quia illud ad aliud ordinatur, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquid vltimum quod sit eius finis. Sed haec re- spon- sio non est ad meum rationis, Tum, quia sufficit ad ratio- nem quod vnaquaeque actio habeat aliquem determinatum ef- fectum ab agente intentum, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens in quantum agens, vnaquaeque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non au- tem in incertum: quod erat intentum: Tum, quia ostensum est su- pra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad al- terum. Quomodo autem a causa contin- gente ad verum liber- no sequatur effectus nisi per aliquid deter- minatum, declaratum est in Primo libro.

Sunt autem aliqua actiones quae non videntur esse propter finem sicut actiones ludicrae & cotemplatoriae, & actiones quae absque attentione fiunt: sicut confricatio barbae, & huiusmo- di, ex quibus aliquis opinari po- test quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum, quod actiones cotemplatiuae non sunt pro- pter alium finem, sed ipsae sunt finis: actiones autem ludicrae inter dum sunt finis: sicut cum qs solum ludat propter delectatio- nem quae in ludo est. quando- doque autem sunt propter finem: sicut cum ludimus ut postmo- dum fortius secundo agamus. actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab intelle- ctu, sed ab aliqua subita imagi- natione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritus excitantis, est causa con- fricatiois barbae quae fit sine at- tentione intellectus. & tamen haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intelle- ctus. Per hoc autem excludi- tur antiquorum naturalium er- ror, qui ponebant, omnia fieri ex necessitate materiae: causam finalem a rebus penitus subtra- hentes.

Ad hanc rationem dicitur posse, quod agens multis actionibus agit, & quod determinatur ad aliquid agendum in actione, sed quia illud ad aliud ordinatur, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquid vltimum quod sit eius finis. Sed haec re- spon- sio non est ad meum rationis, Tum, quia sufficit ad ratio- nem quod vnaquaeque actio habeat aliquem determinatum ef- fectum ab agente intentum, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens in quantum agens, vnaquaeque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non au- tem in incertum: quod erat intentum: Tum, quia ostensum est su- pra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad al- terum. Quomodo autem a causa contin- gente ad verum liber- no sequatur effectus nisi per aliquid deter- minatum, declaratum est in Primo libro.

Ad hanc rationem dicitur posse, quod agens multis actionibus agit, & quod determinatur ad aliquid agendum in actione, sed quia illud ad aliud ordinatur, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquid vltimum quod sit eius finis. Sed haec re- spon- sio non est ad meum rationis, Tum, quia sufficit ad ratio- nem quod vnaquaeque actio habeat aliquem determinatum ef- fectum ab agente intentum, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens in quantum agens, vnaquaeque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non au- tem in incertum: quod erat intentum: Tum, quia ostensum est su- pra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad al- terum. Quomodo autem a causa contin- gente ad verum liber- no sequatur effectus nisi per aliquid deter- minatum, declaratum est in Primo libro.

Circa primum dictum, aduertendum: quod ex ipso habetur non oportere ad hoc quod aliquid agat propter finem, ut eius operatio ad aliud tamquam ad finem ordinetur, sed sufficit quod ipsa sit vltimum quod illa actio intenditur. siue enim agens intendat aliquid aliud praeter operationem, siue ipsam tantum operationem, dicitur semper agere propter finem, id est, aliquid propter vltimum intentum.

Circa secundum dictum dubitatur, quia videtur implicari contradicatio. Delectatio enim quae est in operatione, est aliud ab operatione ludica, quia ipsa ad appetitum pertinet, opera- tio autem ad aliam potentiam, si ergo aliquis ludat propter de- lectationem quae est in ludo, ipsa operatio ordinatur ad delecta- tionem sicut ad finem, & per consequens operatio ipsa non est finis, & sic implicat dicere quod operatio ludica est finis quan- do quis ludit solum propter delectationem quae est in ludo. Au- getur dubitatio, quia Secunda 2. q. 180. artic. 1. & 7. ad Primum, dicitur quod contemplatio terminatur in affectu. Et hoc etiam contra primum dictum procedit. Respondetur ex doctrina S. Tho. 4. Sen. d. 49. q. 3. artic. 4. quaest. 3. quod delectatio conse- quens aliquam operationem, & ipsa operatio, non sunt confide- randa tamquam duo bona sed tamquam vnum, quia ex ipsis fit vna operatio perfecta, sicut ex perfectibili & sua perfectione: & ideo loquitur hic S. Tho. de operatione & delectatione tam- quam de vno intento ab agente, non autem tamquam sint duo intenti, quorum vnum propter aliud intendatur: contra quem sensum procedit obiectio. Verum autem si considerentur tam- quam duo intenti, delectatio sit finis, & magis operatio ad qua

consequitur, ostendetur inferius, cap. 26. Ad confirmationem dicitur pro nunc, quod loquitur ibidem S. Tho. de operatione ut distinguitur a delectatione: secundum quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem, licet non sit simpli- citer finis, ut inferius ostendetur, hic autem loquitur de vtroque tamquam de vno in- tento, ita quod delectatio & operatio si- mul intenta non ordi- nantur in contem- platione aut in tali operatione ludica, ad alium finem, sed ipsa tunc cum sua de- lectione coniuncta est finis & vltimum intentum.

Quod omne agens agit propter bonum. Cap. 3.

X hoc autem vltius ostendendum est, quod omne agens agit pro- pter bonum.

Inde enim manifestum est, omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquid determinatum. id au- tem ad quod agens determina- te tendit, oportet esse conueni- ens ei: non enim tenderet in ip- sum nisi propter aliquam conue- nientiam ad ipsum. quod autem conueniens est alicui, est illi bo- num. ergo omne agens agit pro- pter bonum.

Pratererea, Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel mouentis, & eius quod mouetur: hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia ap- petunt: omnis ergo actio, & mo- tus est propter bonum.

Adhuc, Omnis actio, & mo- tus ad esse aliquo modo ordina- ri videtur: vel vt conferretur se- cundum speciem vel in diuidu, vel vt de nouo acquiratur: hoc autem ipsum quod est esse, bo- num est: & ideo omnia appe- tunt esse. omnis igitur actio, & propositum. Secundo infert vnum corollarium cap. sequenti.

Quantum ad primum probat, quod omne agens agit propter bonum. Et probat sic. P R I M O. Omne agens tendit ad aliquid determinatum, ergo ad aliquid sibi conueniens. non enim in ipsum tenderet nisi propter aliquam conuenientiam, ergo tendit ad bonum, quia quod est alicui conueniens, est illi bonum. Aduerte, quod om- ne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut di- rectione consequente formam per quam agit. forma autem non dirigit nisi ad aliquid sibi simile & conforme; ideo illud deter- minatum propter quod agens operatur, est simile, conforme, & conueniens agenti in quantum tali forma agit, & super hoc fun- datur prima consequentia rationis huius.

Sic vno. Finis est in quo quiescit appetitus agentis si- ue mouentis, & eius quod mouetur: ergo omnis motus & actio est propter bonum. probatur consequentia, quia hoc est de ra- tione boni, ut terminet appetitum, ut ex eius ratione patet. Sed videtur quod ista ratio non teneat, quia arguitur ex puris affirmatiuis in secunda figura sic arguendo. Finis est in quo quiescit appetitus: bonum est in quo quiescit appetitus, ergo bo- num & finis sunt idem. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur quod etiam agat propter bonum.

Respondetur de mente Commen. 2. Physicor. com. 23. & 4. Physic. com. 33. & 42. Item 2. Cael. com. 23. quod non est inco- nueniens vti argumento in secunda figura ex ambabus proposi- tionibus affirmatiuis, quando maior propositio conuertitur vni- uersaliter: & hoc est manifestum per se, quia tunc syllogismus est virtute in prima figura. Conuerfa enim vniuersaliter maiore, apparet syllogismus in prima figura esse: ideo Doctores, imo & Aristot. ipse, non curat aliquando argumenta in debita forma explicite constituere, quando apparet ex propositionum vni- uersaliter

Idem P. p. q. 105. ar. 5. Et de veri. q. 22. art. 1.

Super Cap. 3.

Secundo, quod omne agens agit propter finem, nunc ostendit S. Tho. quod omne agens agit propter bonum. Circa hoc autem duo fa- cit. Primo ostendit

dentia ipsa forma secundum quam habet constitui. In proposito ergo, non curavit S. Tho. de debita forma: quia maior propositio est vniuersaliter conuertibilis. sicut enim omnis finis agentis vti est, in quo quietatur appetitus agentis: ita omne in quo appetitus agentis quietatur est finis, hinc si subsumatur minor, scilicet bonum est in quo appetitus quietatur, optime sequitur in prima figura: ergo bonum est finis.

TERTIO, Omnis actio, & motus ad esse aliquo modo ordinat, ergo ad bonum, patet consequentia: quia hoc ipsum quod est esse, est bonum, scilicet fundametaliter, cuius signum est, quod omnia appetunt esse.

QUARTO, Omnis actio & motus, est propter aliquam perfectionem, aut scilicet propter ipsam actionem quae est perfectio secunda agentis, aut propter perfectionem inductam in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis, ergo est propter bonum. Patet consequenter, quia esse bonum idem est, quod esse perfectum.

Aduertendum cum dicitur, quod in perfectionem ab agente introducit in re mota, tendit etiam mobile si sit motus naturalis, quod in motu naturali tam agens quam mobile tendit in perfectionem ab agente causatam, in quantum vnumquodque illorum ad illam inclinatur: sed hoc est diuersimode, quia agens inclinatur ad introducendam illam in re mota ex actualitate formae per quam agit, mobile autem ut sic ad illam suscipiendam inclinatur ex sua naturali potentialitate: quod non accidit in motu violento, ubi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum.

QUINTO, Omne agens tendit in actum aliquem, quia agit in quantum est in actu, ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cum malum non inueniatur nisi in potentia ab actu deficientem.

Sexto, Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni, quia intelligibile non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis, ergo & agens per naturam, quia licet agens per intellectum determinet sibi finem, non tamen agens per naturam, cum non cognoscat rationem finis, sed mouetur in finem, sibi ab aliquo intellectu determinatum.

Hic duo sunt attendenda. Primum est, quod non ideo dicitur intelligibile non mouere nisi sub ratione boni, quod hoc dicitur in ordine ad appetitum determinatum sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem propter quem agit, nisi quia proponit sibi id propter quod vult operari, & ex cuius volitione mouetur ad operandum, & sic oportet ut intelligibile, quod sibi tamquam

motus est propter bonum.

4 Amplius, Omnis actio, & motus est propter aliquam perfectionem, si enim ipsa actio sit finis, manifestum est, quod est perfectio secunda agentis. si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est, quod mouens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota: in quam etiam tendit mobile si sit motus naturalis. hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. omnis igitur actio, & motus est propter bonum.

5 Item, Omne agens agit secundum quod est actu: agendo autem tendit in sibi simile. igitur tendit in actum aliquem: actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non inuenitur nisi in potentia deficiente ab actu. omnis igitur actio est propter bonum.

6 Adhuc, Agens per intellectum, agit propter finem, sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, (ut probatum est,) non tamen determinat sibi finem: cum non cognoscat rationem finis: sed mouetur in finem determinatum sibi ab alio. agens autem per intellectum, non determinat sibi finem, nisi sub ratione boni. intelligibile enim non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. ergo & agens per naturam non mouetur, neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. om-

ne igitur agens, propter bonum agit.

7 Item, Eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moueri a deorsum & moueri sursum, omnia autem inueniuntur per intellectum, hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum. omnia autem agentia naturalia quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum vniuersumque. omnia igitur agunt propter bonum.

8 Adhuc, Quod prouenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. videmus autem in operibus naturae vel semper, vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus: & partes animalium sic disponi, ut animal saluari possit. si ergo haec eueniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu, vel fortuna. Sed hoc est impossibile. nam ea quae accidunt semper, vel frequenter, non sunt casualia, neque fortuita: sed quae accidunt in paucioribus. naturalis ergo agens intendit ad id quod melius est, & multo manifestius quod agit per intellectum: omne igitur agens intendit bonum in agendo.

9 Item, Omne quod mouetur, ducitur ad terminum motus a mouente & agente. oportet igitur mouens & motum ad idem tendere in quantum mo-

apparet, & hoc non est a casu, ergo naturale agens intendit: quod est melius, & multo manifestius agens per intellectum, ergo & minor patet, quia quae sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quae accidunt in paucioribus.

Attende hic ex 2. Physicorum, quod non solum quando agens producit quod frequentius euenit, agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte euenit, producit. non enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quae propter aliquem finem sunt. licet enim effectum qui in minori parte euenit, non intendat natura saltem primo & per se, non producit tamen illud nisi quando agit ad id quod pro maiori parte euenit: ad quod cum ex aliquo impedimento peruenire non potest, id quod raro euenit producit. Aduerte etiam, quod agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit, quod absolute melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit maiorem & meliorem domum quae esse possit, sed quae sit conueniens habitantibus, propter quorum habitationem eam facit.

NONO, Quod mouetur, tendit ad bonum, quia tendit ex potentia ad actum: ergo & agens & mouens. Patet consequentia, quia

quia cum omne quod mouetur, ducatur ad terminum motus a mouente, oportet ad idem tendere mouens, & quod mouetur, in quantum mouetur.

CONTRARIUM conclusio auctoris dicitur, bonum esse quod omnia appetunt, & Dio. 4. cap. de Di. No. dicitur: quod omnia bonum & optimum concupiscunt.

Attendendum circa hoc cap. & praecedens, quod per hoc quod probat S. Tho. omne agens agere propter bonum, & propter finem, non intendit agens agere propter aliud bonum, aut propter alium finem a se distinctum, sed absolute loquitur, siue inquam, agens agit propter seipsum, siue propter aliud tanquam propter finem.

Quod malum est praeter intentionem in rebus. Cap. 4.

Super Cap. 4. X praemissis deducitur corollarie sanc. Th. quod malum est praeter intentionem in rebus, & incidit praeter intentionem agentium. Ratione huius corollarij de natura mali determinationem facit. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de natura mali. Secundo inferit vnum corollarium, cap. 15. Circa primum tria facit. Primo ostendit malum esse praeter intentionem, quod immediate sequitur ex praecedentibus. Secundo agit de natura mali, cap. 7. Tertio de eius causalitate, cap. 10. Circa primum tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo mouet dubitationes cap. sequenti. Tertio respondet, cap. 6.

QUANTUM ad primum, arguit, primo sic. Malum est diuersum a bono quod intendit omne agens, ergo praeter intentionem euenit: quia quod ex actione consequitur, diuersum ab eo quod erat intentum ab agente, praeter intentionem accidit.

Secundo, Agens intendit finem correspondentem virtuti: ergo quod sequitur, respondens defectui virtutis, est praeter intentionem ergo & malum. Probatur antecedens, quia agens secundum quod agit, sic intendit finem: agit autem secundum quod habet de virtute actiua, non autem secundum quod defectum virtutis patitur. Consequentia vero secunda probatur, quia defectus in effectu & actione, consequitur aliquem defectum in principijs actionis, ut patet in partibus monstruosis, & claudicatione.

Aduerte cum dicitur, defectum in operatione & effectu consequi aliquem defectum in principijs actionis, quod defectus principij dupliciter potest accipi. Vno modo, pro remotione alicuius perfectionis debitae inesse principio, sicut defectus seminis agentis ad generationem. alquando est remotio caliditatis debitae inesse ipsi ad rectam generationem, a quocumque alterante proueniat. Alio modo, pro impedimento principij ab extrinseco proueniente, sicut quod ignis non perfecte lignum aliquod comburat, potest ex interpositione alicuius corporis impediens, ne actio ignis ad lignum complete perueniat, prouenire. tunc enim aliquis defectus est agentis, in quantum sua rota virtutis, ex aliquo impediendo, vti non potest. Sed verum est, quod iste defectus reducitur aliquo modo in defectum causae intrinsecae, in quantum videlicet, habet virtutem quae impeditur propter suam imperfectionem potest. In proposito ergo, accipitur defectus principij communiter, siue intrinsecus sit, siue extrinsecus, & intelligitur de principijs non solum actionis, sed etiam materialibus, cum enim accidit in effectu defectus, prouenit hoc, aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiae.

TERTIO, Mobile suo motu tendit ad formam, ad priuationem autem peruenit per accidens, & praeter intentionem,

ergo intendit suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum praeter intentionem, ergo cum omne agens, & mouens tendat ad bonum, malum prouenit praeter agens intentionem. antecedens declaratur in generatione & corruptione, ubi constat materiam non intendere priuationem, licet sit ad ipsam in potentia, est impossibile sit ipsam esse sub priuatione tantum. declaratur etiam in alijs moribus. prima vero consequentia probatur, quia bonum est secundum quod materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, malum autem, secundum quod est priuatio actus debiti. Secunda quoque probatur, quia ad idem tendit motus mobilis & morio mouentis, cum videlicet, idem sit actus mouentis & mobilis, ut dicitur 3. Physicorum.

no, quod intendit omne agens: est igitur malum praeter intentionem eueniens.

2 Item, Defectus in effectu & actione, consequitur aliquem defectum in principijs actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus: & ex curuitate cruris sequitur claudicatio. agens autem agit secundum quod habet de virtute actiua, non secundum id quod defectum virtutis patitur. secundum autem quod agit, sic intendit finem. intendit igitur finem correspondentem virtuti. quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis: hoc autem est malum: accidit igitur malum praeter intentionem.

3 Adhuc, Ad idem tendit motus mobilis, & motio mouentis: mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens, & praeter intentionem: quod quidem maxime in generatione, & corruptione appa-

rigiditate quae est perfectio sibi debita. licet enim omnis forma & actus, secundum se sit perfectio quadam, non tamen est bonum aut perfectio vniuersumque, accipiendo perfectionem pro eo quod natura debetur, & secundum quam dicitur natura in suo esse completa.

Circa ea quae dicuntur in hac ratione, multa occurrunt dubia. Primum est, quia appetitus & intentio materiae nihil est aliud quam sua potentia receptiua, ut est de mente S. Thomae 2. Sentent. distin. 18. quaest. 1. artic. 2. Et in de Veri. quaest. 22. art. 2. ad Tertium: si ergo materia est in potentia ad priuationem, & ad ipsam per motum simul cum forma peruenit, sequitur quod materiae appetitus & intentio sit ad priuationem: ergo repugnantiam includit quod hic dicitur, scilicet materiam esse in potentia ad priuationem, & tamen dum mouetur, non intendere priuationem. Secundo est, quia postea aliquis dicit, quod materia licet quia non potest esse sub priuatione tantum, non appetat priuationem separatim & seorsum a forma, ipsam tamen simul cum forma appetit & intendit, sicut simul est in potentia ad verumque, & simul ad verumque tendit. Tertium est, circa istam propositionem, Materia non potest esse sub priuatione tantum. Potest enim argui contra ipsam argumentis Scoti, tenentis 2. Sentent. distin. 12. quaestio. 2. materiam posse esse sine omni forma. Primo. Absolutum distinctum, & prius alio absoluto, potest esse sine contradictione absque illo: materia est absolutum distinctum, & prius forma quacumque, ergo &c. Secundo. Deus dat esse materiae mediante forma, quae non est de essentia materiae, ergo Deus sine forma potest dare esse materiae. probatur consequentia, quia quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, quae non est de essentia causati, potest facere sine illa. Tertio. Deus immediate creat materiam, ergo immediate potest eam conferre sine aliqua alia entitate absoluta posteriore. Quarto, non est necessitas absoluta connexionis materiae ad formam, ergo &c. probatur antecedens, quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam. quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo vno illius speciei. Confirmatur, quia materia se habet contingenter ad quamlibet formam, ergo & contingenter se habet ad totum genus formae. Sequitur ergo ex istis, quod non est absolute

D. 1061.

Tex. 66. 18. & 20.

Cap. praec.

Tex. 66. 18.

absolute impossibile materiam esse sub priuatione tantum. Ad primum dubium dicitur, quod potentia materiae ad priuationem non habet proprie & per se rationem potentiae receptivae in comparatione ad ipsam priuationem, cum priuatio formaliter sumpta nullum esse ponat in materia, sed per accidens dicitur receptiva priuationis, in quantum est receptiva formae quam potest amittere, & in quantum est receptiva alterius formae cui necessario consequitur priuatio formae quam habet: & ideo cum dicitur, quod materia est in potentia ad priuationem, non habet, intelligendum est per accidens & secundario, ratione scilicet formae cui coniungitur. Appetitus autem & inclinatio materiae dicitur potentialitas & habitus materiae ad id quod per se respicit, non autem habitus & potentialitas ad id quod respicit secundario & per accidens, quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis. Ad secundum dubium dicitur quod si priuatio equaliter cum forma respiceretur a potentia, oporteret utrumque simul intendi & appeti a materia, cum simul tendat ad ipsa: sed quia non per se materia respicit priuationem, sed tantum per accidens, in quantum coniungitur formae, ideo non appetitur per se a materia simul cum forma, sed tantum per accidens, in quantum appetitur forma cui coniungitur. S. Th. autem loquitur hic de appetitu & intentione per se, non autem de appetitu per accidens. Ad evidentiam tertij dubij considerandum, quod materiam posse esse absque omni forma, & per consequens solum sub priuatione, dupliciter potest intelligi. Primo loquendo de possibili absolute, secundum quod illud dicitur possibile, quod contradictionem non implicat: & sic materia posse esse absque omni forma, est non implicare contradictionem quod sit in actu, & nullam habeat formam, & quia a Deo fieri potest quicquid contradictionem non implicat, si illo modo possibile fuerit, materiam esse absque forma, poterit Deus facere quod sit absque forma. Secundo loquendo de possibili per comparationem ad potentiam actiuam naturalem, & sic materiam posse esse absque omni forma, est posse per virtutem aliquam naturalem fieri ut habeat esse absque omni forma. Scotus ergo tenuit per potentiam diuinam materiam posse habere esse sine forma: & quod ipsam esse sine forma, contradictionem non implicat. S. Th. autem P. p. 1. quae. 66. artic. 1. Et de Potentia, quae. 4. artic. 1. Quod quae. 3. artic. 1. tenet cum Auero. 2. Physic. Comment. 12. & Auicenna 2. Metaphysic. suae lib. c. 3. quod implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, & per consequens non est aliquid a Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu, & aliquid esset ens quod non esset ad aliquem modum entis determinatum. Sed quia ab alijs Thomistis est haec quaestio disputata & praesertim a Capreolo in 2. Sen. distin. 12. satis pro nunc sit ad argumeta Scoti respondere. Ad primum negatur maior, quando duo absoluta necessaria habent inter se connexionem, non est enim vera vniuersaliter, ut patet in quantitate & qualitate, nam quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figuram, & tamen quantitas est aliquid absolute prius qualitate. materia autem quantum ad actualitatem existentiae habet cum forma naturalem & necessariam connexionem. Unde est quidem verum, quod omne quod potest existere sine alio, non autem aliquid sine ipso, est eo prius, non autem e contrario, omne prius potest esse sine posteriori. Dicitur secundum, quod illa maior propositio si habeat veritatem, tenet tantum in priori & posteriori, quorum utrumque dicit aliquem actum,

Cajeta. in comment. de Ente, & Es. sen. cap. 5.

non autem in priori, quod nullum dicitur actum, sed puram potentiam, cuiusmodi est materia prima. Dicitur tertio quod si habet veritatem, intelligitur de separatione a quocumque posteriori diuisum, non autem coniunctum. Animal enim licet possit absque vnaquaque specie sua diuisum & per se accepta existere, non potest tamen esse absque omni specie animalis coniunctum, ita quod sit animal in rerum natura in nulla specie animalis existens, eodem modo licet materia possit esse absque quacumque forma particulari sumpta, non tamen potest esse absque omni forma coniunctum, ita quod in rerum natura existat nulli formae subiecta. Ad secundum negatur consequentia, ad probationem dicitur quod assumptum est verum de causa secunda agente, non autem de formali, quicquid enim facit Deus mediante causa secunda efficiente, potest se solo operari absque causa secunda, non autem quicquid facit mediante causa formali, potest absque tali causa operari. non enim potest facere partem album absque albedine. nam esse album est habere albedinem modo Deus dat esse materiae mediante forma tamquam causa formali, non autem tamquam causa efficiente, ideo ratio non sequitur. Et per hoc patet responsio ad tertium. licet enim Deus immediate creet materiam per remotionem causae mediae efficientis, non tamen per remotionem causae mediae formalis. Ad quartum negatur, antecedens: ad cuius probationem negatur consequentia. Ad probationem vero consequentiae dupliciter responderi potest: primo quod assumptum habet veritatem duabus conditionibus obseruatis. prima est, quod tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu: secundo quod genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale. sic enim verum est, omne quod determinat sibi genus, determinare sibi aliquam speciem illius generis: quia ut dicitur in Praedicamentis Quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis: non autem verum est, ubi altera illarum conditionum deficit, & multo minus verum est ubi deficit utraque. In proposito autem deficit utraque conditio, quia & materia non est ens completum in actu, cum sit pura potentia, neque forma est de essentia materiae absolute sumpta, ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. Ratio autem, quare materia quae est ens incompletum vna existens, non determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiae, neque aliquid indiuiduum, est, quia ratione suae potentialitatis est susceptiva diuersarum formarum, & quia forma est id a quo vnumquodque speciem habet, ideo sicut est in potentia ad diuersas formas, ita est in potentia & indifferens ad diuersas species, & ad diuersa indiuidua. Responderi secundo ad idem assumptum potest, loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiae quae sibi illud genus determinat, quod dupliciter potest intelligi, quod determinat sibi aliquid quod genus extrinsecum, determinare sibi speciem illius generis: vno modo, quod determinat sibi in essendo aliquam determinatam speciem illius generis: alio modo, quod determinat sibi alteram illarum sub distinctione. Primo modo assumptum est falsum: secundo modo est verum. nam potentia vniuersalis quae determinat sibi colorem pro obiecto operationis, non determinat sibi album determinate & signate, ita quod non possit videre nisi album, neque similiter nigrum, aut quaecumque alium colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc aut illum. similiter hoc corpus pura lignum, determinat sibi locum, non tamen

Cap. 3.

Contra praemissa Ca. praecedent.

hunc locum sibi determinat signate, sic, quod non possit esse sine hoc loco, sed verum est quod non potest esse secundum naturam, nisi sit in hoc aut in illo loco enumerando omnia loca. Pari modo non est necesse, ut materia quae determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signate, puta formam prehenditur ut finis. si ergo perueniatur ad aliquod, quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut si aliquis intendat comedere mel, & comedat fel, credens illud esse mel: hoc erit praeter intentionem. sed omne agens per intellectum, intendit aliquid, secundum quod accipit illud sub ratione boni (sicut ex superioribus patet.) si ergo illud non sit bonum, sed malum: hoc erit praeter intentionem. agens igitur per intellectum, non operatur malum, nisi praeter intentionem. cum igitur tendere ad bonum, sit commune agenti per intellectum, & per naturam: malum non consequitur ex intentione alius agentis, nisi praeter intentionem. Hinc est quod Dionysius dicit 4. cap. de Diuin. Nomin. quod malum est praeter intentionem, & voluntatem.

Cap. 3.

Rationes contra determinatam veritatem. Cap. 5.



Vnt autem quidam, quae huic sententiae aduersari videntur.

1. Quod enim accidit praeter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum, & casuale, & in paucioribus accidens: ma-

Contra praemissa Ca. praecedent.

Quarto In agentibus per intellectum & estimationem quaecumque malum est praeter intentionem, ergo & in agentibus per naturam, ergo in omnibus agentibus. probatur antecedens, in huiusmodi agentibus intentio sequitur apprehensionem, cum tendat in id quod apprehenditur ut finis, ergo si perueniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem, sicut accidit in eo qui credens se comedere mel, comedit fel. Sed huiusmodi agens tendit in aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni: ergo si illud ad quod peruenit, non sit bonum sed malum, erit praeter intentionem, probatur quoque prima consequentia, quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum, & per naturam agenti. Aduertenda huic sunt duo. Primum est, quod aliquid apprehendi ut finem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ut cognoscatur illi conuenire finis rationem. Alio modo, ut apprehendatur tamquam per se appetibile, apprehendendo scilicet illud, tamquam conueniens absolute: non autem tamquam ad aliud vile. Primo modo conuenit tantum habentibus intellectum, quorum est cognoscere quid sit finis. Secundo autem modo etiam brutis conuenit. Propter hoc dicit S. Thomas, non solum de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus per estimationem quaecumque, sicut videlicet sunt

bruta quae naturali estimatione ad suas mouentur operationes, quod intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur ut finis. Nam & intentio aliquo modo conuenit brutis, ut declaratum est superius in Secundo libro. Secundum est, quod licet agenti per naturam, & agenti per intellectum, diuersimode conueniat tendere in bonum, hoc tamen commune est utrique, quod intentio sequitur formam per quam agens operatur: & ideo sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, & omne quod sequitur non conformatur apprehensioni eius, est praeter intentionem ipsius: ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit, & omne quod euenit non conformatur inclinationi formae agentis, est praeter eius intentionem: & ideo cum malum ita distorset ab inclinatione formae naturalis quae ad bonum inclinatur, sicut ab apprehensione agentis per intellectum, sicut est praeter intentionem agentis per intellectum: ita est praeter intentionem agentis per naturam. Propter hoc optime sanctus Thom. ad ostendendum, quod malum est praeter intentionem agentis naturalis, si est praeter intentionem agentis per intellectum hac ratione utitur, quod tendere ad bonum est commune utrique agentis. Vltimo confirmatur conclusio auctoritate, Dionysius. quarto capitulo de Diui. Nominibus.

D. 784.

Cap. 9.

Cap. 4.

D. 69.

Super Cap. 5.



Via contra determinatam veritatem aliquae rationes sunt quae difficultatem afferunt, ideo illas sanctus Thomas, ut completa & integra veritas habeatur, primo adducit: secundo soluit, cap. seq. Quantum ad primum, arguit, sic.

PRIMO. Malum in naturalibus est semper, cum generationi semper sit coniuncta corruptio. in voluntarijs etiam peccatum in pluribus accidit, cum difficile sit operari secundum virtutem, Secundo Ethicorum, ergo malum non prouenit praeter intentionem. probatur consequentia, quia quod est praeter intentionem, est fortuitum & casuale, & in paucioribus accidens.

Secundo. Tertio Ethicorum dicitur, quod malitia est voluntaria, ergo malum non est praeter voluntatem vel intentionem.

TERTIO. Corruptio est mutatio naturalis, ergo finis eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus a natura. Probatur consequentia, quia omnis motus naturalis habet finem intentum.

Super



Offis objectionibus contra determinationem superius factam, accedit S. Thom. ad earum solutionem suo ordine. Pro solutione autem primae rationis praemittit qua...

Solutio rationum praemissarum. Cap. 6.



Item autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est, quod malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est, ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est, & debet habere. si enim homo non habet alas, non est ei malum: quia non est natus eas habere. si etiam homo capillos fluos non habet, non est malum: quia & si natus est habere non tamen est ei debitum ut habeantur: est tamen malum si non habeat manus, quas natus est & debet habere, si sit perfectus: quod tamen non est malum auti. Omnis autem privatio si proprie & stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere & debet habere. in privatione igitur sic accepta est ratio mali. materia autem cum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere. nulla tamen est ei debita, cum sine vna quavis earum possit esse in actu perfecta: qualibet tamen earum est debita alicui eorum quae sunt ex materia composita.

D. 290.

Secundum est, quod privatio formae comparata ad materiam non est eius malum, sed bene est malum naturae, cuius est forma, sicut privatio formae ignis est malum ignis, non autem materiae, quia licet materia nata sit habere omnes formas, nulla tamen est ei debita, cum sine vna quavis earum possit esse in actu perfecta: qualibet tamen earum est debita alicui eorum quae sunt ex materia composita.

Tertium est, quod cum tam privationes quam habitus & formae non dicantur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: si autem, erit malum non simpliciter, sed alicuius.

Quartum est, quod malum actionis est privatio ordinis aut commensurationis debita in actione, quando & secundum quod debet in esse: & talis privatio est simpliciter malum, quia cuiuslibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio. Ad evidentiam primi & secundi dicti advertendum, quod hoc dicitur aliquid debitum alicui quod ad eius integritatem & perfectionem requiritur, ita quod absque eo non dicitur secundum suam speciem perfectum in natura: hoc autem esse potest tam ad essentiam substantiae quam etiam ad complementum & perfectionem aliquam accidentalem pertinet. Homini enim debitum est quod animam rationalem habeat, & quod habeat manus si debeat dici perfectus homo in natura: & ideo privatio huius dicitur malum hominis. homo enim carens manibus est imperfectus, & sic malum aliquod in ipso esse dicitur.

Ad evidentiam tertij dicti considerandum est, quod cum forma habeat rationem boni in quantum dat esse, ut dicitur P. p. quaest. 5. privatio illi opposita habet rationem mali in quantum aufert aliquid esse. Idcirco ad videndum quomodo aliquid subiectum esse sub privatione sit malum simpliciter, aut non simpliciter, respiciendum est ad modum quo forma & privatio ad ipsum esse se habent, propter hoc sancti Thomae, ut ostendat quomodo dicatur malum aliquid simpliciter, accipit modum essendi privationis & habitus illi oppositi. Quia enim forma cui opponitur privatio ut sic, & privatio non habet esse nisi in subiecto, ad sanum sensum loquendo de privatione (dicitur enim

habere esse in subiecto, quia negat a subiecto formam & esse, non autem quia ipsa proprie habeat esse, est enim privatio communiter etiam accepta, carentia formae in aliquo subiecto) ideo secundum quod ad subiectum diversimode se habet, ita diversimode subiectum esse sub tali privatione, est malum, quomodo enim privatur a subiecto in quo est, formam illi subiecto debitam, tunc est malum simpliciter: & ideo absolute malum est subiectum esse sub tali privatione, sicut absolute loquendo, absque alia additione malum est hominem non habere manum, quia carere manu est malum in comparatione ad hominem, quando autem non privatur a subiecto formam illi debitam, tunc non est malum simpliciter subiectum esse sub tali privatione, cum non sit illa privatio malum, ut ad illud subiectum comparatur. dicitur enim malum alicui simpliciter quod ad ipsum comparatum est malum, non autem quod est malum ad alterum comparatum: sicut & bonum alicuius simpliciter dicitur quod est bonum in comparatione ad illud, non autem quod est bonum in comparatione ad aliud tantum. Potest tamen esse malum alicuius, sicut quia carere forma substantiatae aeris, non est malum materiae, cum non tollat formam materiae debitam iuxta praedictam materiam carere forma aeris, non est absolute malum, sed est malum aeris: quia ex eo quod materia non habet formam aeris, tollitur aeris natura. Illis super

positis, respondet S. Th. ad objectionem factam. Quantum enim ad materialia dicitur primo, quod non omne quod est praeter intentionem, est casuale, & in paucioribus, corruptio enim naturalis & privatio aliqua quae sunt praeter intentionem generantis, semper sequuntur generationem, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Dicitur se cundo, quod non est uniuersaliter verum, malum esse in pluribus, privatio enim quae privatur aliquid debitum generato, est simpliciter malum, & casuale, ut cum nascuntur partus monstruosi, hoc enim non sequitur de necessitate ad id quod intenditur, sed ei repugnat. Dicitur tertio, quod malum actionis consequitur defectum virtutis actiuae, & est praeter intentionem agentis habentis virtutem defectiuam: sed non est casuale quando agens vel semper vel frequenter talem defectum patitur, quia sequitur de necessitate ad agentem sic deficientem: est autem casuale, quando talis defectus raro concomitatur agentem. Quantum ad voluntaria dicitur primo, quod aliquando malum non est casuale, aliquando vero est casuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, ut delectationi intentae ex usu foeminae alterius, coniuncta est inordinatio adulterij, malum non sequitur casualiter: quando autem sequitur peccatum ut in paucioribus, malum est casuale, sicut est quis proiciens ad aem, hominem interficit. Dicitur secundo, quod idcirco huiusmodi bona ut in pluribus intenduntur, quibus

materialiam, non est malum naturae: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius. sicut privatio formae ignis est malum ignis. & quia tam privationes quam habitus & formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto: si quidem privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter. si autem erit malum alicuius, & non simpliciter: hominem igitur privari manu, est malum simpliciter: materiam autem privari formam aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris. privatio autem ordinis aut commensurationis debita in actione, est malum actionis. & quia cuiuslibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio: necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis sciendum est, quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter: non eueniet fortuito, vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas: semper vel frequenter non erit fortuitum, nec casuale: esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus.

D. 784.

Pullo ante

privationes boni rationis consequuntur, quia plures secundum sensum viuunt, eo quod sensibilia particularia, in quibus est operatio, sint nobis magis manifesta, & efficacius moueant: ad plura autem sensibilia bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, ut sciat quomodo malum in pluribus, aut in paucioribus accidat, primo videndum est, quomodo hoc in naturalibus se habeat. Secundo, quomodo in voluntariis. Quantum ad primum sciendum est doctrina Sancti Thomae P. p. q. 63. ar. 9. ad primum. Et de potentia. q. 3. ar. 6. ad quintum. Et 2. Sent. dist. 1. q. 1. art. 1. ad tertium, & dist. 34. q. 1. ar. 1. ad secundum, quod in naturalibus malum considerari potest aut respectu totius naturae, aut respectu alicuius determinatae speciei in natura. Vero modo consideretur malum, est in paucioribus: respectu quidem totius naturae patet, quia est tantum in rebus corruptibilibus, quae si considerentur in ratione quantitatis continentur, sunt multo minora corporibus caelestibus omnino. n. corpora corruptibilia simul sumpta, sunt multo minoris quantitatis quam sint corpora caelestia. Respectu etiam determinatae speciei patet, quia actio semper est naturae euenit, nisi impediatur: raro autem accidit impedimentum. Vnde videmus, monstra pro minori parte euenire in natura. Attendendum tamen, quod licet defectus naturae & operationum eius in tota vna specie pro minori parte accidat, in vno tamen aliquo singulari potest contingere defectus actionis pro maiori parte pro defectu virtutis, aut instrumenti, sicut patet in claudicante, & in generante monstruosos filios pro maiori parte: & ad huc sensum intelligitur quod inquit hoc loco S. Th. quod malum consequitur semper, aut frequenter in naturalibus, quomodo agens. singulari vel semper, vel frequenter patitur virtutis defectum. Quantum ad secundum, dicitur primo, quod in angelis, malum ut in paucioribus fuit, quia pro maiori parte sequitur est operatio secundum convenientiam naturae, quae est in ipsis tantum vna & intellectualis, sicut & actio naturalis pro maiori parte sequitur secundum naturam. Dicitur secundo, quod in hominibus considerata tota natura speciei quantum ad factibilia, malum est in paucioribus, quia ars operatur per modum naturae, & sic deficit in paucioribus, sicut & natura.

Quantum vero ad agibilia & moralia, malum est in pluribus, quia quomodo sensibilia particularia multiplicentur magis, & sint pluribus nota, atque magis moueant quam delectabilia secundum rationem, plures sequuntur delectabilia secundum sensum, quae pro maiori parte habent coniunctam privationem boni rationis, pro quod in ipsis est malum hominis in quantum est homo, quomodo sit homo per rationem, & consequenter debitum sit homini in quantum est homo, secundum rationem operari, & ad hunc sensum intelligitur quod inquit Aristoteles. 2. Topi. malum, ut in pluribus euenit, & quod hoc loco ait S. Th. quoniam ratio quare plures intendunt bona quibus privationes boni rationis coniunguntur est, quia plures viuunt secundum sensum. Dicitur tertio, quod considerato vno individuo & singulari, si sit in eo voluntas per habitus virtutum perfecta, malum euenit in paucioribus, quia habitus inclinat per modum naturae, quae in paucioribus deficit. Si autem voluntas sit per habitus virtutum deformata, malum ut in pluribus euenit, quia per huiusmodi habitus homo conformatur brutis, quae pro maiori

parte sequuntur naturae impetum, ut inquit Boetius in 4. de Consolatione. prola 3. & sic quomodo operationes ab habitu virtutis procedentes sint malum hominis in quantum est homo, eo quod contrarietur rationi, sequitur quod talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo sit habitu perfecta, quomodo ut sic ad vtrumlibet se habeat, & mala pluribus modis contingant, quam bona, in pluribus flebitur in malum, quam in id quod est perfecte & totaliter bonum, supposito praesertim, quod natura sit per peccatum vitiosa. Dicitur quarto de mente Sancti Thomae de Potentia loco allegato, quod licet malum tantum nature, quam moris comparando esse, ad communem causam aliquando pro maiori parte eueniat, siue natura in viuente saluata, siue in aliquo singulari agente considerata, si tamen effectus ad proprias causas comparentur, non quam inuenitur malum nisi in paucioribus. Quamuis enim partus monstruosus ad virtutem generationis comparatus absque solute malum quoddam naturae sit, in quantum non sequitur naturae ordinem, ad virtutem tamen generationis defectu tali modo comparatum, non est malum, quomodo sit secundum inclinationem sui proprii principii, sed partus non monstruosus erit malum illius virtutis sic deficientis, quia euenit praeter eius inclinationem: & cum illud raro eueniat, sequitur, quod effectus proprius illius causae pro minori parte deficit, & sic pro minori parte malum eueniat ad propriam causam comparatum. Similiter operatio circa delectabile secundum sensum comparata ad hominem absolute, est mala: comparata tamen ad appetitum sensibilem & naturam sensitiuam, quae est illius propria causa, inuenitur bona, quomodo sit secundum talis naturae inclinationem, sicut & in brutis appetitum sensibilem sequentibus est bona: ideo in huiusmodi operationibus circa sensibilia, ut ad naturam sensitiuam & appetitum sensibilem referuntur, in paucioribus est malum, quia pro maiori parte cum sensibili appetitu conueniunt, licet ut ad rationem & appetitum rationalem, aut ad hominem absolute referuntur, pro maiori parte in ipsis sit malum: secundum quem sensum superioris sumus loquuti. Ex his patet intellectus eorum, quae inquit hoc loco Sanctus Thomas, scilicet, quod malum semper, aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente prouenientibus, quando talis defectus semper, aut frequenter virtutem agentis sequuntur. hoc enim intelligitur comparando ipsam actionem ad virtutem agentis absolute. puta motum ad virtutem motiuam, quia tunc si defectus pro maiori parte eam concomitatur, sequitur malum actionis pro maiori parte. si autem comparatio actionis fieret ad virtutem, vel esset sub tali defectu, quomodo est causa propria actionis deficientis, tunc actio talis mala non erit, tanquam carens debito ordine, cum sibi, ut a causa sic deficiente prouenit, non sit debitum habere perfectionem, quae caret, sicut nec malum est homini carere alarum perfectione, quomodo non sit debitum ad hominem in regreitate habere alas. Attendendum autem, quod in tota hac digressionem loquimur de malo simpliciter, ad sensum, quem Sanctus Thomas hic explicauit, non autem de malo alicuius alterius tantum, quod si de huiusmodi malo loqueremur, omnem actionem tam naturalem, quam voluntariam pro maiori parte sequitur malum, operationem enim bonam moraliter, & secundum rationem

malum ergo corruptionis naturalis, & si sequatur praeter intentionem generantis, & consequitur tamen semper formae vnius est ad iuncta privatio alteri. unde corruptio non euenit casualiter, neque ut in paucioribus; licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Si autem sit talis privatio, quae privatur id quod est debitum generato, erit casuale & simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi. hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans: cum agens intendat perfectionem generati. malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis actiuae, unde si agens habet virtutem defectiuam, hoc malum consequitur praeter intentionem: sed non erit casuale: quia de necessitate est consequens ad talem agentem: cum tale agens vel semper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem. In agentibus au-

tem voluntariis, intentio est ad bonum aliquid particulare, si debet sequi actio. nam vniuersalia non mouent, sed particularia, in quibus est actus. si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper, vel frequenter: sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper, vel frequenter, sicut patet in eo, qui vult ut foemina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterij: unde malum adulterij non sequitur casualiter. effectus autem casuale malum, si ad id quod intendit, sequeretur aliquid peccatum, ut in paucioribus, sicut cum quis proiciens ad aem interficit hominem: quod autem huiusmodi bona aliquis intendat, ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur: ex hoc prouenit, quod plures viuunt secundum sensum, & magis efficaciter mouentia in particularibus, in quibus est operatio. ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Comitatur privatio boni delectabilis secundum sensum, quae privatio est malum appetitus sensitivi: & generationem forme...

Ex quo patet, quod licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens...

Advertendum circa istam responsionem, quod Sanctus Thomas differentiam facit inter intentionem alicuius & illius volitionem, quia id intendit voluntas, & appetitus in quod propter se inclinatur...

Advertendum secundo, quod volitum per accidens dupliciter potest accipi. Uno modo, quod totaliter subterfugit cognitionem eius volentis, & tamen est coniunctum per se volito...

Advertendum tertio, quod natura particularis generans & corruptiva quam universalis intendit primo, & per se generationem, & formam geniti, per accidens autem intendit corruptionem, & privationem formae praecedentis in materia...

ut sibi malum imputeretur, sufficit, quod sit propter aliud volens, licet non sit volitum propter se. Quod autem dixi, hinc interfectio...

Eodem autem modo patet solutio ad Tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis; & per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis...

Ad Tertiam objectionem, respondetur, quod privatio non est intentio per se, & seorsum a forma, sed per accidens, in quantum coniungitur formae, quae est finis generationis...

Circa hanc responsionem, duo sunt advertenda. Primum est, quod intentio quandoque proprie accipitur, & sic est tantum de eo quod est finis, & est per se intentum; quandoque vero accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcumque...

Advertendum secundo, quod natura particularis generans & corruptiva quam universalis intendit primo, & per se generationem, & formam geniti, per accidens autem intendit corruptionem, & privationem formae praecedentis in materia...

Pro intellectu eorum quae dicta sunt, advertendum ex doctrina sancti Thomae, quod duplex est natura intentio: una prima, alia secunda. Prima intentio est inclinatio naturae absolute ad sibi simile, & conforme, secundum omnem sui perfectionem...

simile quantum fieri potest, supposito quod prima fructretur in A tentio, sicut & in artificialibus prima intentio artificis est, ex supposita materia facere opus omni ex parte conforme arti, secundum autem est, supposito quod non possit primum intentum esse...

simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi: quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

Quod malum non est aliqua natura. Cap. 7.

His autem apparet, quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est, nihil est aliud quam privatio eius, quod quis natus est, & debet habere. sic enim apud omnes est usus huius nominis malum. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia...

Adhuc, Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse: in quantum autem habet esse, habet aliquod bonum. nam si bonum est quod omnia appetunt: oportet ipsum esse bonum dicere: quum omnia esse appetant, secundum hoc igitur vnumquodque bonum est, quod essentiam habet: bonum autem & malum opponuntur, nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. nulla igitur essentia mala est.

Super Cap. 7.

Quod ostendit Sanctus Thomas, quod malum est in rebus praeter intentionem: vult nunc ostendere, quoniam nulla essentia est secundum se mala, accipiendo formaliter malum, scilicet pro ipsa privatione perfectionis debite in esse. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo movet quaedam dubia, & solvit in duobus capitulis sequentibus. Arguitur ergo sic.

Primo, Malum est privatio, ergo non est essentia aliqua in rebus, antecedens partem ex usu nominis. cōsequenter vero probatur, quia privatio non est aliqua essentia, sed negatio in substantia, id est in subiecto.

Secundo, Vnumquodque secundum hoc bonum est, quod essentiam habet, ergo cum bonum & malum opponantur, nihil est malum secundum quod habet essentiam, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodque secundum suam essentiam habet esse, in quantum autem habet esse, habet aliquod bonum, cum omnia appetant esse.

Adverte circa istam propositionem, Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse, hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod ipsa rei essentia sit eius esse, & sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit Sanctus Thomas: in solo enim Deo verum est, quod eius essentia sit ipsius esse, ut in superioribus est ostensum. Alio modo, quod ex ipsa rei essentia proveniat esse rei: & sic vera est propositio, & hic in ista essentia non simplex creata, est causa formalis sui esse, & eius suscipiendi: essentia vero composita ex materia & forma est principium suscipiendi esse, & ita quod constituta essentia statim res solvat esse suppositi, & sic dicitur res esse essentiam habere esse: est enim essentia rei compositae causa formalis esse rationis suae formae, quae dat esse formaliter.

Adhuc, Omnis essentia, est alicui rei naturalis. si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei. si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principis alicuius substantiae causetur: & sic illi substantiae erit naturalis: licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aequae, quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. de ratione, mali, est privatio eius, quod est alicui natum inesse, & debitum ei. malum igitur quum sit eius, quod est naturale, privatio non potest esse alicui naturale. unde quicquid naturaliter inest alicui, est et bonum & malum, si ei desit. nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius, Quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet esse formam, aut habet formam aliquam, per formam enim collocatur vnumquodque in genere, vel specie. forma autem in quantum huiusmodi, habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis, & finis quem intendit omne faciens, & actus quo vnumquodque habens formam, perfectum est. quicquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum huiusmodi est bonum. malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item, Ens per actum & potentiam dividitur: actus autem in quantum huiusmodi bonum est, quia secundum quod aliquid est actus, secundum hoc aliquid est perfectum. potentia etiam bonum aliquid est. tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet: & etiam est actui proportionata, non e contrario: & est in eodem genere cum actu; & privatio non competit ei, nisi per accidens. omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est: malum igitur non habet aliquam essentiam.

Adverte, quod licet hoc raro directe concludatur nullum ens factum esse malum, ex hoc tamen relinquatur vniuersaliter malum nullum ens esse. si enim non est aliquid ens factum, multo minus erit ens aliorum factuum.

Quod est secundum se malum, non potest esse alicui naturale: ergo nulla essentia est secundum se mala. probatur antea, quia malum est privatio eius, quod est naturale, ut patet ex ratione mali. substantia enim alicuius est ipsa natura rei, accidens vero ex principis alicuius substantiae causatur.

Circa hanc propositionem, Omne quod est de genere actus, oportet quod ex principis alicuius substantiae causetur, & sic illi naturale dicitur. Primo, quia licet accidens erit proprium, & nullum erit commune: accidens enim omne est illi naturae proprium, cui est naturale, & ex cuius principis causatur. Secundo, quia gratia & charitas sunt accidentia animae, & ex principis nullius subiecti causantur, & nulli subiecto sunt naturalia.

3. Ethic. 9.

Idem P. p. q. 48. ar. 1.

Cap. 7.

Super Cap. 7.

Cap. 3.

Ad evidentiam huius considerandum, quod cum omne accidens habeat per substantiam diffiniri propter naturalem dependentiam accidentis ad substantiam, videtur quod...

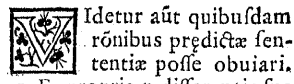
Cap. 31.

Cap. 42.

Exclusio error Manichæorum. Telle Aug. To. 6. li. de Natu. boni contra Manic. c. 7. & sequen.

8 Amplius, Probatur est in 2. huius... 2. Præterea, Vtrūque contrarium est natura quædam...

Rationes contra præmissam conclusionem. Cap. 8.



Idetur aut quibusdam rationibus prædicta sententia posse obuari. Ex propria. n. differentia...

Quod ergo hic dicitur, omne accidens causari ex principiis alicuius substantiæ, & illi esse naturæ, intelligitur, aut quantum ad actum completum, aut quantum ad aptitudinem...

Ad hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem dicitur accidens in proprium & commune, accipitur hæc diuisio per comparationem ad speciem specialissimam...

quitur Sanctus Thomas de accidentibus, quæ per agere naturæ le causari possunt: gratia autem, & charitas non sunt talia accidentia.

SEXTO, Omnis essentia aut est forma, aut habens formam, quum vnumquodque collocetur in genere, aut specie per formam, ergo est bona...

Præterea, Vtrūque contrarium est natura quædam. si nihil poneret, alterū contrarium esset privatio, vel negatio pura...

Item, Bonum, & malū dicitur esse contraria. malum igitur est natura aliqua. Cuncta fecit bona in tpe suo.

Adhuc. Omne quod agit, est res aliqua: malū aut agit, in quantum malum (repugnat. n. bono, & corrūpit ipsum) malum igitur in quantum malū, est res aliqua.

Amplius, In quibuscūque inuenitur magis, & minus, oportet, quod sint res aliæ habentes ordinem. negationes enim & priuationes non suscipiunt magis & minus.

Præterea, Res & ens conuertuntur: est autem malum in mundo, ergo est res aliqua, & natura.

Confirmatur conclusio auctoritate Gen. 1. & Ecclesiast. 3. & 1. Tim. 4. & Dionys. 4. cap. de Diuini nomi. Excluditur quoque Manichæorum error, ponentium aliquas res secundum naturas suas malas esse.

Super Cap. 8.

Contra positam conclusionem quædam instantiæ sunt, quas primo recitat Sanctus Thomas. Secundo soluit, cap. sequenti.

PRIMO, Malum est differentia specifica habitus & actus moralis, quum vitium sit malus habitus secundum suam speciem, ergo dat speciem aliquibus rebus, ergo est aliqua essentia.

SECVNDO, Bonum & malum sunt contraria, ergo &c. Probatur consequentia, quia vtrumque contrarium est natura quædam.

TERCIO, Bonum & malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele, ergo &c. Probatur consequentia, quia cuiuslibet generis est essentia & natura aliqua.

QUARTO, Malum agit. Corruptio enim boni, ergo, &c. patet consequentia, quia omne quod agit, est res aliqua.

QUINTO, Inuenitur inter mala vnum altero peius, ergo &c. Probatur consequentia, quia in quibus inuenitur magis & minus, oportet quod sint res aliæ habentes ordinem.

SEXTO, Malum est in mundo, ergo &c. Probatur consequentia, quia res & ens conuertuntur.

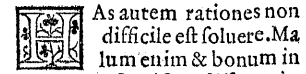
Super

Super Cap. 9.



Prædictas obiectiones, responderet a S. Thoma. AD PRIMUM quidem dicitur primo, quod malum & bonum sunt differentia specificæ in moralibus; &...

Responsio ad prædictas obiectiones. Cap. 9.



As autem rationes non difficile est soluere. Malum enim & bonum in moralibus specificæ differentia ponuntur, vt prima ratio proponebat: quia moralia a voluntate dependent: secundū hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium.

voluntatis autem obiectum, est finis & bonum: vnde a fine speciæ moralia sortiuntur, sicut & naturales actiones a forma principii actiui, vt calefactio a calore. quia igitur bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: oportet quod in moralibus prima differentia sit boni & mali. vnus autem generis oportet esse vnam mensuram primam. moralium autem mensura, est ratio.

oportet igitur, quod a fine rationis dicatur aliqua in moralibus bona, vel mala. quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine, qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero...

de quo intelligit conclusio, sit differentia specifica, licet sit verū de malo per accidens, & concretive sumptum. Circa hæc propositionem, Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: considerandum, quod hoc potest intelligi aut de bono & malo in communi, aut de bono & malo, secundum quod in actionibus & habitibus inuenitur. Si primo modo intelligatur, duplicem habere sensum potest.

Vnus est, quod bonum & malum sunt tantum in eis, quæ propter finem nata sunt esse bonum quidem, si sit ordinabile ad finem, & fini conueniens: malum autem, si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi improprium, hic sensus non est verus, quia non solum bonum & malum inuenitur in his, quæ sunt propter finem, sed etiam in fine, immo principaliter dicitur bonum de fine, quia ordinatum ad finem non habet rationem boni, nisi quia ordinatur ad bonum, aut caret ordine debito ad illum. Alius sensus esse potest, quod bonum & malum dicuntur aut secundum concomitantiam finis, aut secundum negationem talis concomitantia, boni enim rationem concomitantur ratio finis, si absolute & simpliciter sumatur bonum: mali autem rationem non concomitantur talis ratio, immo ipsam concomitantur priuatio finis. Nam sicut malum absolute sumptum est priuatio boni, ita priuatio finis ipsum concomitantur; Et hic sensus est verus. Si autem secundo modo intelligatur, sensus est, quod bonus actus & bonus habitus dicitur secundum quod ordinatur ad finem, & debitum: malus autem, secundum quod caret ordine ad debitum finem. Licet autem vtroque modo potest intelligi quod hic dicitur: videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu vero, scilicet de bono & malo in communi. Tum, quia absolute loquitur Sanctus Thomas de fine, & vltimam facit mentionem de fine debito. Tum, quia conuenienter adaptatur præmissis, quia enim dixerat quod moralia sortiuntur speciem a fine, concludit, quia finis & bonum se habent concomitantur: similiter malum & negatio finis: ideo bonum & malum sunt prima differentia in moralibus, & extrinsecæ, quibus sumuntur intrinsecæ differentia.

Cap. 9. in calce.

Circa secundum dictum responsonis aduertendum, quod finis rationis dicitur finis conformis reo iudicio rationis, qui est secundum rectum iudicium rationis appetibilis. finis autem contrarius finis rationis est appetibile, quod contrariatur appetibili, & finem rectam rationem, sicut delectabile finem sensum, non regulatur ratione contrariatur delectabili secundum rationem: quia homo est homo per rationem: ideo bona moralia, quæ sunt hominis, in quantum est homo, accipiunt bonitatem & malitiam ex ordine ad bonum rationis, aut ad contrarium illi bono.

fortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum: finis autem ille etiam tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi. vnde & in aliquibus animalibus sunt bona, & homini etiam, cum sunt secundum rationem moderata, & contingit quod est malum vni, esse bonum alteri: ideo nec malum secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum: malum autem homini, in quantum ad ordinem rationis quod est hois bonum.

Ex quo etiam patet, quod malum & bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat: sed malum priuatio est boni, in quantum est malum.

Eodem etiam modo potest accipi dictum, quod malum & bonum, prout sunt in moralibus, sunt genera contraria: malitia eius ad quod ordinatur. ideo, cum malum quod est finis specifica in genere moralium, sit aliquid, quod finem se est bonum, & secundum aliquid est malum, in quantum videlicet priuatur ordinem rationis, quod est hominis bonum, apparet, quod habitus malus est finem aliquid bonum. In quantum respicit bonum: & secundum aliquid malus, in quantum videlicet respicit priuationem ordinis rationis illi bono conuenientem.

Secundum est, quod malum dicitur aliquid dupliciter, vt ponit Sanctus Thomas 2. Sentent. distict. 34. artic. 2. de mente Auctentia in sua Metaphysic. per se, & per accidens: malum per se, est ipsa priuatio boni abstracte sumpta: malum per accidens est, & ipsum substantiam talis priuationis, & quod ipsam in altero causat. Malum ergo, quod ponitur differentia conuenientia in moralibus, non est per se & abstracte malum, sed est malum per accidens & concretive: quod est dictum, non est ipsa priuatio boni formaliter & abstracte sumpta, sed est substantiam & natura, cui coniungitur boni priuatio. ordo enim positus ad finem malum habet conuenientiam priuationem ordinis ad finem debitum, vt dictum est, sicut & finis indebitus habet conuenientiam priuationem finis debiti, vnde dicitur malum per accidens & concretive, ut & finis ad quem terminatur.

Sed occurrit dubium. Nam si a fine specificatur habitus & actus moralis, aut specificatur ab illo, finem quod habet bonitatem, aut secundum quod habet priuationem & malitiam. Si in quantum aliquid bonitatis habet, sequitur, quod habitus & actus non sit malus, quod enim dicit ordinem ad aliquid, in quantum est bonum, non habet ex illo, vt sit malum. Si in quantum habet priuationem & malitiam, sequitur, quod a malo per se & abstracte considerato, specificetur: & sic etiam malum formaliter, & per se sumptum, erit differentia specifica in moralibus: quod negat hinc & in aliis plerisque locis Sanctus Thomas.

Respondetur, quod diuisio est insufficientis, si accipiatur bonitas & malitia finis, secundum omnimodam priuationem vnus ab alio, neque enim ratione bonitatis præcise acceptæ per exclusionem malitiæ, neque ratione malitiæ præcise acceptæ...

Th. contra Gent. HH 3 spe

An. tr. 6. c. 6.

specificatur habitus & actus malus, sed ratione vnius, vt alteri coniungitur. Specificatur. n. ab ipso bono, vt est boni tali priuationi, & malicia substat: & similiter potest dici specificari a malicia, non absolute, sed inquantum est in tali natura. Ideo inquit S. Tho. P. p. q. 48. ar. 1. ad 2. quod malum inquantum malum, nō est differentia consti-

tuta, sed priuatione boni adiuncti. Et 2. Senten. distin. 40. artic. 1. ad 2. quod malum est differentia, secundum quod fundatur in aliquo sine indebito voluntari, qui tamen non omnino bonitate caret. hic autem dicit, quod malum, secundum quod est differentia specifica in genere morum, nō importat aliquid quod secundum essentiam suam sit malum, sed quod est bonum, sicut se, malū autē hōi. Ex quibus patet, quod vtrūque dici potest, scilicet & quod finis indebitus specificat ratione maliciae, secundum quod in bono fundatur, inquantum scilicet bonum, non specificat, nisi vt malicia substat: & quod specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malicia, non specificat, nisi vt in bonitate fundat, ita quod vnum sine alio non specificaret. Ratione autē cuius principalis habeat specificare, videtur ex his, quae dicuntur Pri-

† Opinio Pythagorae referēte Arist. 1. Met. cap. 5.

ma parte, & 2. Senten. distin. 34. & 40. & similiter in Quaest. de Verit. q. 1. artic. 2. ad 5. quod hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione maliciae det malitiam habitui. Nam vult Sanctus Thomas in locis praellegatis, quod malum non constituit speciem ratione priuationis, sed ratione eius quod priuationi substat: & hic dicitur, quod malum quod est intelligenti specificat, importat aliquid quod est secundum se bonum. Hoc etiam rationi consonum est, quia quum species dicitur naturam quandam & essentiam, non habet specificari, nisi per id quod naturam importat.

AD SECVNDAM obiectionem, respondetur, quod sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur. Malum autem inquantum malum est priuatio boni.

Aduert e, quod malum si formaliter & abstracte sumatur (quod vocat Sanctus Thomas malum, inquantum malum) non potest ad bonum habere contrarii rationem, quia est sola priuatio, & nullam naturam, aut essentiam dicit formaliter, sed illi opponitur priuatio. Si autem sumatur subiectiue, scilicet pro subiecto priuationis, sic dicit essentiam aliquam & naturam priuationi subiectam, & sic potest habere rationem contrarii. Quia ergo malum in moralibus accipitur concretive, pro actu scilicet aut habitu debito ordine, & debita perfectione carente, ideo dicit S. T. q. in moralibus bonū & malum sunt contraria.

Sed tunc occurrit dubiū in Quaestionibus de Malo, q. 1. ar. 1. tactum. Nam secundum id quod substatur ipsi malo, conuenit malum cum bono: ergo non contrariatur bono ratione subtrati, sed inquantum malum est.

Cap. 10.

Respondetur, & dicitur primo, secundum ipsum ibidem, (& est de mente Simplicii in Praedicamentis) quod malum non est priuatio, quae est in priuatum esse, vt mors, & caecitas, sed est priuatio, quae est in priuari, sicut agriudo & ophthalmia, quorum vnum est via in morsem, & aliud via in caecitatem: ideo malum dici potest contrarie, quia nō priuat totum bonum, sed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. Priuationes enim huiusmodi contrariae dici possunt, inquantum adhuc re-

tinetur de eo quod priuatur. Dicitur secundo, quod licet non sufficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum id, in quo conuenit cum bono, sine hoc tamen contrarietas esse non potest, sicut licet id, in quo conuenit nigrum cum albo, non sufficiat ad eorum contrarietatem, sine hoc tamen contrarietas non potest esse. Ideo conceditur, quod malū morale non contrariatur bono solum, ex ratione subtrati, sed bene verū est, quod contrariatur ex ipso simul cum priuatione neita quod si omne bonum subtratum remoueat, non habebit rationem contrarii, sed tantum rationem priuatiue oppositi, immo oppositi contradi dicitur.

esse decem prima contraria. Sub bono quidem, finitum, parvum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, & vltimo bonum. Sub malo autem, infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curuum, & tenebrę, altera parte longius, & vltimo malum. Sic autem & in pluribus librorum logicalium locis vtrius exemplis, secundum sententiam aliorum Philosophorum quasi probabilibus, secundum illud tempus.

Habet tamen & hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. omnium enim contrariorum vnum est perfectum, & alterum diminutum, quasi priuationem quandam habens admixtam, sicut album & calidū sunt perfecta: frigidum vero, & nigrum sunt imperfecta, quasi cū priuatione significata. quia ergo omnis diminutio, & priuatio ad rationem mali pertinet, ois autē perfectio, & complementum ad rationem boni, semper in contrariis alterum subtratio-

repugnat fini rationis, declaratur exemplo hominis caeci, & differentia huius, quae est irrationale.

Aduerte, quod responso tendit ad hoc, quod argumentum non est contra determinationem factam, quia cum dictum est malum nullam essentiam esse, intelligitur de malo formaliter, & abstracte sumpto: propositio autem Aristotelis intelligitur de malo morali, quod est malum concretive, est enim habitus, aut actus, cui aliquod malum coniungitur. Quum autē dicitur, quod malum est genus & differentia, genus, scilicet malorum, & differentia mali moralis a bono morali, non est quod est priuatio, sed ex natura actionis & habitus, intellige sicut in praecedenti responso, quod ipsa priuatio, nō est genus & differentia, sed actus & habitus, sicut tamen quod tali substat priuationi. Dicitur tertio, quod potest dici Aristotelem, illud non dixit se secundum propriam opinionem, quemadmodum & in pluribus librorum logicalium, secundum aliorum opinionem, vtrius exemplis, sed secundum Pythagorae opinionem, dicens bonum & malum esse prima genera & prima principia, sub quorū vtroque posuit decem prima contraria. Dicitur quarto, quod dictum Pythagorae aliquam veritatem habet, quia omnium contrariorum vnum est perfectum, alterum diminutum quasi priuationem quandam habens admixtam, omnis autem diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, & omnis perfectio & complementum ad rationem boni: & secundum hoc bonū & malum, omnium contrariorum genera esse videntur, inquantum vnum sub ratione boni comprehenditur videtur, alterum vero ad rationem mali videtur accedere.

Aduertendum hic primo, quod hęc responso, quod inquit, Aristotelem exemplificauit in Praedicamentis de bono & malo tantum de contrariis & generibus contrariorum, fuit iam blicum, vt recitat Simplicius in Praedicamentis. Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, scilicet vnam bonorum, & alteram malorum, & dicebat bonum & malum esse prima genera, & prima principia illarum contrariorum coordinationum, ideo Aristoteles opinionem Pythagorae secutus, dixit bonum & malum

malum esse contraria tanquam genera contrariorum.

Aduertendum secundo, ex Sancto Thoma 2. Senten. dist. 34. loco praellegato, quod secundum modum illum, quo dicitur bonum & malum simpliciter, & vniuersaliter sumpta posse aliquo modo dici genera contrariorum, quae videtur fuisse Theophrasti interpretatio, genus non accipitur secundum propriam significationem, pro eo, scilicet, quod vniuersale de pluribus differentibus specie in eo, quod quid est praedicatum, sed improprie, prout omne quod sua communitate multa ambit, & continet, & testis dicitur. Et sic acceperunt Porphyriani nomen generis in illa propositione, vt Simplicius refert. Vnde quod Ammonius inquit ista dicitur genera, eo est, quod in omnibus generibus inueniantur, quemadmodum & Plato genera entium posuit, ens, idem, diuersum, motum & stationem: nō autem quod sunt genera seorsum ab aliis decem generibus distincta.

Simpl. cap. de gene. & Ammonii cap. de oppositis.

Plat. in Sophista.

Aduertendum tertio, quam inquit S. Tho. omnem diminutionem & priuationem ad rationem mali pertinere, quod nō accipitur ibi malum simpliciter, prout in cap. 6. declarauit dicitur simpliciter malum, quod est malū subiecti, in quo est, quādo scilicet a subiecto priuat id quod natum est & debet habere. nō enim est malum nigredini, quod caret perfectione albedinis, sicut nec est malum hominis, quod non habeat alas, sed accipitur malum vniuersaliter pro carentia perfectionis in aliquo, quam aliquid sui generis natum est & debet habere.

AD QVARTAM obiectionem, dicitur primo, ex sententia Dionysii, cap. de Diu. nomi. quod malum non agit, nisi per accidens ratione boni, cui adiungitur. Dicitur secundo, quod malum dicitur corrumpere bonum, non solum agendo virtute boni, sed etiam formaliter secundum se, sicut caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio.

Aduerte, quod responso est hęc, quod si loquamur de corruptente per modum efficientis, malum non corrumpit per se, sed per accidens. Si vero loquamur de corruptente formaliter, malum corrumpit per se, sed non oportet, quod sit corruptens effectiue per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per se corruptenti, nec quod corrumpens formaliter sit aliqua natura.

AD QVINTAM obiectionem, respondetur, quod dicitur aliquid altero maius, aut minus malum per recessum a bono, quia sic intenduntur & remittuntur priuationes, vt patet in dist. simili & inaequali. non enim intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut forma: sed per augmentum causae priuationis, quae facit subiectum magis a forma distare, ostenditur exemplo tenebrę, quae ex interpositione obstaculi prouenit in aere. Ex his patet falsam esse illam propositionem, in quibuscumque inuenitur magis & minus, oportet, quod sit res aliqua habentes ordinem. fallit enim in quibus dicitur magis & minus per recessum ab opposito. De magis & minus, satis dictum est in praecedentibus quantum ad propositum spectat.

Tex. cō. 14.

Pro declaratione huius responsionis considerandum ex doctrina S. Th. in locis praellegatis, & ex Commentatore 5. Met. com. 14. quod ens primo modo sumptum, & ens secundo modo dicitur, dupliciter differunt. Primo, quia ens, quod significat essentiam rei de aliquo praedicatum, est praedicatum substantiale: ens vero quod significat compositionem, in intellectu, est praedicatum accidentale. Secundo, quia primū respondet ad questionem quid est: secundum vero respondetur ad questionem an est. Vbi aduertendum, quod an est, licet videatur prima facie querere de esse in rerū natura, non tamen querit de esse reali eius, de quo quæritur an sit, sed abiotute queritur, an vere de ipso affirmari possit, quod sit in rerum natura, & an fundare possit veram compositionem in intellectu, dicens ipsum esse, aut de ipso aliquid affirmantis, sicut sic vt aliquid affirmatū, sine vt negatio: & ideo cum dicitur, quod est, ly est dicitur veritatem compositionis intellectus, & est sensus, quod vera est compositio intellectus dicens, quod est in rerum natura, & quod vere affirmatur de aliquo, puta quia verū est aliquid esse priuatum, vt hoīem esse caecum, ita quod huiusmodi compositiones habent in ipsa priuatione fundamē-

re, quia ipsa est parietis color. Dicitur autem aliquid altero magis & minus malum per recessum a bono. sic enim quae priuationem important, intenduntur & remittuntur, sicut inaequale & dissimile. dicitur enim inaequale quod est ab aequalitate magis distans: & similiter dissimilium magis a similitudine recedens. vnde & magis malum dicitur quod est magis priuatum bono, quasi magis a bono distans. priuationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut aequalitates & formae, vt quinta ratio procedebat: sed per augmentum causae priuationis: sicut acris tenebrosior est, quāto plura fuerint interposita obstacula lucis. sic. n. longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiā malū esse in mundo nō quasi essentia aliquā heat, vel res quaedā existat, vt sexta ratio procedebat: sed ea rōne, quia dicit, quod res aliqua mala est ipso malo, sicut caecitas & quilibet priuatio esse dicit, quia aial caecitatem est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, vt Philosophus in Met. docet. Vno modo, secundū

tum suae veritatis, & licet in huiusmodi locutionibus videatur significari priuationes aliquid esse habere in re, tamen significatur magis aliquid non esse formae oppositae, quā aliquid esse priuationis. Vnde Augustinus super illud: Tenebrae erant super faciem abyssi, ait, quod sic dicitur esse: Tenebrae erant super faciem abyssi, ac si dicitur esse: Non erat lux super abyssi. Et lib. 12. Confessio. cap. 3. ait, quod, locum aliquem habere tenebras, nihil aliud est quā lumen non habere.

Sed circa hoc dupliciter dubitatur. Primo, quia compositio in intellectu, non est vera, nisi sibi aliquid respondeat in re: si ergo priuatio nullum esse reale, actualis existentiae habeat extra intellectum, non erit vera compositio intellectus dicens priuationem esse. Secundo, quia vt 6. Met. dicitur, verum & falsum distinguuntur a bono & malo, quia verū & falsum sunt in intellectu: bonum autem & malum sunt in rebus. ergo malum & priuatio aliquid esse ponunt in rebus.

Ad primum, respondetur & dicitur primo, quod compositio in intellectu, non oportet aliquid correspondere in re quod sit reale, aut esse reale habeat extra animam. patet enim quod huius compositio vera, non ens, est non ens, nihil reale ex parte significati, aut intellecti correspondet: sed bene oportet rem intellectam, aut significatam proportionari & adaequari compositioni in intellectu: & hoc significatur, quum dicitur intellectus intelligeret priuationem habere esse reale positum in natura, false intelligeret, quia intellectum non esset adaequatum & proportionatum intelligenti. Sed hoc non intelligit, cum dicit priuationem esse, sed tantum quod priuatio habeat esse quomodo dicitur, quae sibi conueniat esse, sicut inquantum modo habentis naturā aliquam & essentiam, sicut modo negationem, quae sibi subiectum determinat: ideo non oportet, vt illi compositioni correspondeat in re aliquid esse reale priuationis, sed sufficit, quod hęc esse suo modo, scilicet, vt negatio, cuius esse consistit, vt ipsum subiectum sit tale, ex quo habet vt sit vera propositio fundamētum: & sic adaequatur compositionis de se factae. Dicitur tertio, Tho. contra Gent. H. H. 4 quod

Lib. 5. c. 14. Co. 3. h. de gene. ad lit. imperfecto cap. 4.

quod etiam tali compositioni respondeat aliquid reale. Subiectum carens forma, ex quo habet compositio, ut sit vera: quia enim est in natura oculi carens potentia visiva: ideo vera est ista compositio, cecitas est: & ista, cecitas est in oculo.

Dr. 146.

Idem P. p. q. 49. ar. 1.

Cap. 9.

Cap. 7. & 9.

Cap. 3.

Ad secundum dicitur, quod cum bonum & malum pertineant ad appetitum, qui ad rem extra terminatur, non est bonum & malum primo in intellectu obiective, ut cognitum: sed in ipsis rebus, ut terminans appetitum bonum, sicut malum vero per accidens. Item, bonum tanquam ponens in re aliquam perfectionem, malum vero, ut remota & privatio perfectionis. unde de Ma. q. 1. ar. 1. ad 20. dicit Sanctus Thomas, quod malum, est quidem in rebus, sed ut privatio, non autem aliquid reale. Propterea ista consequentia non valet, malum non est primo in intellectu, ut terminus intellectus, sicut ut cognitum, sed in rebus: ergo ponit aliquid esse reale in rebus. Si autem probetur consequentia sic, omne ens aut est reale, aut rationis: malum non est ens rationis, quia non consistit in intellectu, quia est conditio entis rationis: ergo est ens reale.

Quod causa mali, est bonum. Cap. 10.

NX praeiudicis autem concludi potest, quod malum non causatur, nisi a bono. Si enim alicuius mali, est causa nisi virtute boni, ut probatum est, oportet ipsum bonum esse causam primariam mali. Adhuc, quod non est, nullius est causa: omnem igitur causam oportet esse ens aliquod: malum autem non est ens aliquod, ut probatum est: malum igitur non potest esse alicuius causa: oportet igitur si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

Item, quicquid est proprie & per se alicuius causa, tendit in proprium effectum, si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum: hoc autem est falsum; nam ostensum est, quod omne agens, intendit bonum: malum igitur per se, non est causa alicuius, sed solum per accidens.

Super Cap. 19.

Ostendam determinavit Sanctus Thomas de malo quantum ad eius naturam: nunc determinat de ipso quantum ad causalitatem. Circa hoc autem, duo facta sunt. Primo, determinat de causa ipsius mali. Secundo, ostendit quomodo ipsum sit aliorum causa, scilicet 14. Circa primum, duo facit. Primo, ostendit, quod malum non causatur, nisi a bono. Secundo, quod omne malum aliquo modo habet causam, cap. 15. Circa primum, duo facit. Primo, ostendit absolute, quod non causatur, nisi a bono. Secundo, particulariter, quod bonum sit eius causa subiectiva, cap. seq. Circa primum, duo facit. Primo, ostendit bonum esse causam mali. Secundo, quomodo sit causa mali. Quia in terminis ad primum, ostendit, quod bonum est causa mali: & arguit primo sic. Si malum sit causa alicuius mali, non agit nisi virtute boni, ut probatum est: ergo bonum, est primaria causa mali. Attendendum, quod ex hac ratione patet, non excludere S. Thomam modum causalitatem a malo, sed principalitatem causalitatis, quod etiam ex tertia ratione manifestatur.

Secundo, malum non est ens aliquod. ergo non potest esse causa alicuius, quia omnis causa est aliquid. ergo si malum ab aliquo causatur, oportet quod illud sit bonum. Adverte, cum dicitur, malum nullius esse causam, quod intelligitur de malo formaliter, & abstracte sumptum, non autem de malo per accidens, & concretive dicto.

Tertio, malum non potest esse causa per se alicuius, quia cum omni proprie & per se causa tendat in primum effectum, malum tenderet in malum. ostensum est, supra, omne generans intendere bonum. ergo erit causa solum per accidens, & oportet malum causari a bono, quia causa per accidens reducit ad causam per se: solum autem bonum potest esse causa per se.

Circa istam propositionem, causa per accidens, reducit ad causam per se: adverte, quod eodem modo proportionaliter est intelligenda, quod intelligitur effectus per accidens, reducit ad effectum per se: in effectu autem, non sic intelligitur quomodo enim effectum per accidens alicuius oportet esse effectum per se alterius causa. hoc enim non est verum, sed quia aut ipse alterius causa, est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causa, cuius ipse dicitur effectus per accidens, cui coniungatur: sic ergo non sic intelligitur omnem causam per accidens, reduci ad causam per se, quae praeter causam per accidens alicuius effectus oportet dari aliam causam, si illius effectus sit causa per se, aut quod omnem causam per accidens alicuius effectus, oportet esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet aut ipsam causam per accidens vnius esse causam per se alterius, sicut accidit in causa, quae dicitur causa alicuius per accidens, quia illud coniungitur suo per se effectui, & est praeter intentionem causae, aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit ubi dicitur, aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causae, quia videlicet coniungitur causae per se, sicut dicitur musicum adhibere care per accidens, quando contingit eundem esse musicum, & domesticum. Malum autem dicitur causa per accidens mali, non ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se coniungatur: cum malum, ut sic, nullum per se effectum habeat: ideo non oportet, ut causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, sicut quod ipsum sit alicuius alterius causa per se: sed tantum, quia oportet, ut alicui coniungatur, quod alicuius effectus sit causa per se, quod est solum bonum.

Quarto, malum non potest esse neque materia, neque forma, neque agens, neque finis, cum ostensum sit supra, quod ens actu, quum ens in potentia, est bonum. Similiter, non potest esse agens: cum vniuersum quod agat secundum quod est actu, & formam habeat. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est, malum igitur non potest esse alicuius causa. si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum. Cum autem bonum & malum sint opposita: vnum autem oppositorum, non potest esse causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in 8. physico. si sequitur, quod bonum non possit esse causa actiua mali, nisi per accidens. Hoc autem accidens in naturalibus potest esse & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis, et sequitur, quod actio sit defectiua, & effectus deficiens, ut cum virtus membri dirigitur imperfecta deorsum, & humor indigestus, quae sunt quae-

causam, si illius effectus sit causa per se, aut quod omnem causam per accidens alicuius effectus, oportet esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet aut ipsam causam per accidens vnius esse causam per se alterius, sicut accidit in causa, quae dicitur causa alicuius per accidens, quia illud coniungitur suo per se effectui, & est praeter intentionem causae, aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit ubi dicitur, aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causae, quia videlicet coniungitur causae per se, sicut dicitur musicum adhibere care per accidens, quando contingit eundem esse musicum, & domesticum. Malum autem dicitur causa per accidens mali, non ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se coniungatur: cum malum, ut sic, nullum per se effectum habeat: ideo non oportet, ut causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, sicut quod ipsum sit alicuius alterius causa per se: sed tantum, quia oportet, ut alicui coniungatur, quod alicuius effectus sit causa per se, quod est solum bonum.

Quarto, malum non potest esse neque materia, neque forma, neque agens, neque finis, cum ostensum sit supra, quod ens actu, quum ens in potentia, est bonum, & vnum quodque agat secundum quod est actu, & habet formam, & malum sit praeter intentionem, ergo non potest esse causa alicuius: ergo &c. **Q**uarto, malum non potest esse causa alicuius, quia cum vniuersum quod agat secundum quod est actu, & habet formam, & malum sit praeter intentionem, ergo non potest esse causa alicuius: ergo &c. **Q**uarto, malum non potest esse causa alicuius, nisi per accidens, & primo ostendit, quod modo hoc sit in naturalibus; secundo, quod in voluntariis sit.

Quod non sit causa mali nisi per accidens, probat, quia vnum oppositorum non est causa alterius nisi per accidens, ut dicitur 8. physico, text. 8. bonum autem & malum sunt opposita.

Advertendum, quod malum & bonum possunt dupliciter accipi. Vno modo secundum generales rationes boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, sicut est ignis & prima vis ignis. Si primo modo accipiantur, sic bonum est causa mali sibi oppositi per accidens, & ad hunc sensum loquitur hic S. Tho. Si vero secundum modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali, sicut bonitas ignis non est causa mali ignis: sed causa mali aquae: & hoc etiam per accidens, ut dicitur Prima q. quest. 49. ar. 1. ad secundum.

Quomodo autem bonum sit causa mali per accidens in naturalibus, declarat praemittendo vnam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quando agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur, quod actio sit defectiua, & effectus deficiens, ut patet in virtute debili membri digerentis: & quia agens & virtute agit & instrumento, idem iudicium est si etiam defectus actionis, & effectus ex defectu instrumenti proveniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur per accidens malum ex parte agentis, in quantum agens est deficiens virtutis, quia agenti in quantum agens est, accidit per defectum virtutis patitur. Et ex hoc verificatur quod dicitur malum non habere causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex agente, nisi in quantum est deficiens virtutis, & secundum hoc non est efficiens. Ex parte vero effectus causatur per accidens malum & ex parte materiae effectus, & ex parte formae. Ex parte materiae, quando materia non est disposita ad recipiendam impressionem agentis, ut aliquid in partibus monstruosis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis si materiam indispotam non transmutat ad actum perfectum, quia vnicuique agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, ad agendum scilicet in materiam debite dispositam. Ex parte vero formae effectus accidit malum, in quantum formae alicui de necessitate coniungitur privatio alterius formae: & sic generationi vniuersi coniungitur alterius corruptio: hoc autem malum non est malum effectus inveni ab agente, sed alterius.

Circa primum modum per accidens, qui scilicet se tenet ex parte agentis, quomodo dicitur verificari per illum modum, quod malum habet causam efficientem, non autem efficientem: considerandum quod malum non habere causam efficientem, sed deficientem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod procedit a causa nullo modo agente, sed secundum quod ab actione cessat, eo modo quo dicitur submersio navis a nauis absente, & non agente ad nauis conferuationem provenire: & hic sensus non est hic intentus, quia hic queritur de malo coniuncto actioni, aut effectui producti, secundum quod refertur in causam illius effectus cui coniungitur: constat enim quod causa mali isto modo non est causa non agendo, sed causando effectum cui malum coniungitur. Alio modo, quod procedit a causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa, secundum illud quod est efficiens hoc est per virtutem qua agit, in quantum virtus est & actus, sed in quantum pra-

est defectum sequi in effectu: sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispotam non transmutat ad actum perfectum. vnicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae: quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute: sed tunc solum, quando deficit a mensura virtutis sibi debite per naturam. Ex parte autem formae effectus per accidens malum incidit, in quantum formae alicui de necessitate fitate adiungitur privatio alterius formae: unde simul cum generatione vniuersi rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem: sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, (sicut in praecedentibus patet) sed alterius. Sic igitur in naturalibus patet, quod malum per accidens tantum causatur a bono. Eodem autem modo & in artificialibus accidit. Ars enim in sua operatione imitatur naturam: & similiter peccatum in vtraque inuenitur. In moralibus autem effectum cui coniungitur malum.

Advertendum autem ex Prima parte loco praerogato, & de Malo, quae est 1. ar. 3. quod malum alterius coniunctum proprio, & per se effectui agentis, non reducitur in aliquem defectum agentis, sed in perfectionem suae virtutis: quia virtus in se habet formam, & quia ad inroduktionem suae formae sequitur corruptio, & privatio formae, quae praecedebat in materia, ideo per accidens causat privationem, & malum alterius formae: & quanto ignis perfectior fuerit in virtute, tanto perfectius generando ignem, corruptum suum contrariis. malum autem proprii, & per se effectus reducitur in defectum virtutis agentis vel materiae (ut dictum est) sed tamen licet huius mali causa sit aliquid defectum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquam priorem causam, quae non sit deficiens, sed perfecta: sicut patet in generatione partus monstruosi, malum enim huiusmodi quando ex parte agentis provenit, est defectus virtutis existentis in semine: & sic semen in quantum est deficiens, est per accidens causa monstruositatis, causa autem defectus virtutis in semine, est aliquid alterans inducens, qualitate aliquam contrariam qualitati ad bonum seminis dispositionem requisita. Huius autem agentis, quanto fuerit virtus perfectior, tanto qualitate hanc contrariam magis inducit, & maiorem defectum in semine causat. Ex quo patet, quod proximum agens effectus deficiens, est agens deficiens, remota autem est agens perfectum & bonum.

Sed occurrit circa declarationem factam, dubium. Nam Sanctus Thomas de Malo, quae est 1. ar. 1. ad octavum, ait quod malum simpliciter subiective & denominative sumptum, producit effectum corruptum non agendo, sed deagendo, ergo bonum deficiens, quod vocat subiectum mali simpliciter, est causa mali effectus per se: scilicet ab actione, cuius oppositum dicitur est. Respondetur, quod tale bonum esse causam mali de agendo, potest intelligi dupliciter. Vno modo, quod sit causa nullo modo agendo, & sic non intelligit S. Tho. Alio modo defectus agendo, hoc est, agendo actione carente sua debita perfectione: & hoc modo intelligitur exponit

Cap. 96.

exponit enim seipsum ibidem subiungens, id est, per defectum
 virtutis debent. n. actioni feminis ut a virtute completa
 procedat, sitq; completi effectus productiva. hoc autem deficit
 in actione ex qua provenit parvus monstruosus, quia talis actio
 non habet perfectionem, ut sit completi & perfecti effectus pro-
 ductiva: & hoc sibi
 conuenit, quia a vir-
 tute deficiente pro-
 cedit, & sic dicitur
 esse causa mali tale
 agens non agendo,
 sed deagendo, id est,
 non agendo perfecte,
 sed imperfecte & de-
 ficienter. Patet au-
 tem, qd hoc determi-
 nationi facte non
 contradicit. Eodem
 modo addit S. Tho.
 & in artificialibus pec-
 catu accidit, sicut, si
 in naturalibus.

SECVNDQ loco
 ostendit, quomodo
 etiam in moralibus
 bonum sit causa ma-
 li per accidens. Et
 primo ostendit, unde
 difficultas circa
 hoc oritur, secundo
 ostendit veritatem.
 Difficultas est, quia
 non videtur morale
 vitium ex defectu vir-
 tutis sequi. infirmi-
 tas enim virtutis aut
 totaliter tollit, aut
 saltem minuit mora-
 le vitium, eo quod
 oporteat vitium mor-
 is voluntarium esse,
 non necessarium: &
 ideo vitium non vi-
 detur in moralibus
 eodem modo esse si-
 cut in naturalibus.

Aduertendum, qd
 vitium morale, & peccatum non dicitur aliquid nisi voluntari-
 um sit. Ideo defectus omnino praueiciens rationem voluntari-
 um. non potest esse ratio, quod aliquid sit malum morale, quia
 quod habet defectum & est malum, ut a tali causa deficiente pro-
 cedit, necessario malum est: sicut quod procedit a virtute natu-
 rali defectiva, in quantum ab ipsa ut deficiens est, procedit, ne-
 cessario est malum: & ideo oportet ad hoc ut sit malum morale,
 ut ipsum aliquid defectus voluntarius procedat, ratione cuius to-
 tum dicatur voluntarium. Propterea dicit S. Thom. qd infirmi-
 tas virtutis aut tollit, aut diminit morale vitium, quia tale vi-
 tium non est voluntarium, sed necessarium: & ideo meretur ven-
 niam, non autem poenam. Quomodo autem infirmitas tollat
 aut diminat rationem peccati: similiter & ignorantia quae est
 defectus virtutis apprehensivae, vide in quaestionibus de Malo,
 quaest. 3. art. 11. & prima secunda, q. 74. art. 5. & in alijs locis.

Ad praedictam autem difficultatem tollendam, duo facit S.
 Thom. Primo ostendit in actu voluntatis, quaerendum esse ra-
 dicem, & originem peccati moralis: secundo ostendit quomodo
 illud sit ex parte voluntatis.

QUANTUM ad primum dicit tria. Primum est, qd quan-
 tum ad aliquid, similiter est malum in moralibus & in natu-
 ralibus: & quantum ad aliquid dissimiliter. Quantum enim ad
 hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum conside-
 rat in actione & in effectu productio: in moralibus autem est
 vitium, & malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt
 factivae, sed activae. ex hoc sequitur, qd malum morale non con-
 sequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solum, &
 in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus, quia in illis ali-
 quod malum ex defectu agentis provenit. Secundum est, qd qua-
 ntor sunt activa principia in moralibus. virtus executiva in
 membris, voluntas quae movet virtutem executivam, virtus ap-
 prehensiva iudicans hoc esse bonum vel malum, quae sunt vo-
 luntatis obiecta, cuius iudicio movetur voluntas: & res appre-
 hensiva a qua virtus apprehensiva movetur, & sic primum mo-
 vens est res apprehensiva secundum virtus apprehensivam, tertium

voluntas, quartum, vis executiva. Tertium est, qd actus virtutis
 exequentis praesupponit bonum morale vel malum, quia huius-
 modi actus exteriores non pertinent ad mores, nisi secundum
 qd ab actu voluntatis procedunt: & ideo defectus huiusmodi vir-
 tutis, vitium moris, vel totaliter excusat vel diminit. Actus
 etiam quo res movet appre-
 hensiva movet virtutem
 apprehensivam, est
 immunitis a vitio mo-
 ris, quia quodlibet
 obiectum movet po-
 tentiam secundum na-
 turalem ordinem.
 Actus quoque virtu-
 tis apprehensivae in
 se consideratus vitio
 morali caret, cuius est
 defectus. Signoran-
 tia, vitium aut excu-
 set, aut minuat, sicut
 & infirmitas. Relin-
 quitur ergo, ut vitium
 morale in solo actu
 voluntatis, primo &
 principaliter inven-
 niatur, & rationabi-
 liter, cum actus dica-
 tur moralis, quia vo-
 luntarius: & conse-
 quenter in ipso quae
 ratio est origo actus
 moralis.

Circa primum di-
 cendum aduertendum,
 qd virtutes morales
 dicuntur activae, non
 autem factivae, quia
 non sunt alicuius ef-
 fectus extrinseci pro-
 ductivae, quemad-
 modum artes, sed sunt
 directivae operatio-
 num, quae remanent
 in operante, faciunt
 enim rectam inten-
 tionem & inclina-
 tionem ad finem, ut
 dicitur 3. Sen. dist. 33. q. 1. art. 1. q. 2. ad secundum.

Circa tertium dicitur considerandum ex doctrina S. Thomae.
 Prima 2. q. 58. art. 1. & tertio Sent. d. 23. q. 1. art. 4. q. 2. q. 3. mo-
 do quo virtutes morales denominantur, significat inclinationem
 naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum: & quia in-
 clinatio in nobis, secundum quam in nobis est agere & non agere,
 est inclinatio voluntatis, ideo ille solus actus proprie dicitur
 moralis, qui aliquo modo voluntarius est: & sicut se habet actus
 ad hoc, qd sit voluntarius, ita se habet ad hoc ut sit moralis. Dup-
 liciter autem aliquis actus est voluntarius. Uno modo, quia est
 libere elicitus a voluntate, sicut velle & eligere. Alio modo, quia
 est imperatus a voluntate, non autem elicitus, sicut ambulare, &
 considerare, & huiusmodi. Actus ergo qui sunt eliciti a voluntate,
 essentialiter dicuntur morales; qui autem sunt imperati, sunt
 morales quantum ad usum, non enim sunt morales secundum speciem
 suam, ut in proprias causas referuntur, cum non sint actus
 eliciti a voluntate, sed morales sunt in quantum a voluntate imperantur.
 Siquae aliquid de voluntario participant, sequitur ergo,
 quod si huiusmodi actus a voluntarij ratione separantur, co-
 parentur; solum ad potentias a quibus elicuntur, quod mora-
 les non sunt, & consequenter in ipsis nec bonum nec malum
 morale esse potest. Propter hoc ergo dixit S. Tho. de actu virtu-
 tis exequentis, & de actu virtutis apprehensivae in se considera-
 to, id est, non habet respectu ad voluntatem, qd in ipso non est
 vitium morale. Constat enim quod non sunt voluntarij, nisi se-
 cundum quod a voluntate imperantur: ideo si secundum se con-
 siderentur, nullo habito ad voluntatem respectu, in ipsis malum
 morale esse non potest.

Sed occurrit dubium. Nam S. Tho. in quaestionibus de Malo,
 quaest. 2. art. 3. tenet, qd actus aliquis exterior est secundum se
 malus, ut furtum, homicidium, & similia, & 12. quaest. 20. art. 1.
 & 2. Sententiarum dist. 40. q. 1. art. 3. vult, qd actus exterior ha-
 bet propriam bonitatem convenientem sibi ex materia: & circū-
 stantijs, ergo falsum est actum virtutis exequentis praesupponere
 res bonum morale vel malum, & ipsum tunc ratum esse bonum
 quando

quando actus voluntatis est bonus, malum autem, quod actus A
 voluntatis est malus.

Respondetur, ut haberi potest ex locis praegallegatis, & precipue
 de Malo eadem quaestione artic. 2. ad sextum, quod duplici-
 ter loqui possumus de bonitate vel malitia actus exterioris, sci-
 licet de naturali, &
 de morali. si loqua-
 mur de naturali bo-
 nitate aut malitia,
 tunc ista convenit
 actui exteriori hu-
 mano secundum se,
 & non praesupponit
 actum voluntatis.
 Cum enim intantū
 dicitur aliquid actus
 humanus, inquantū
 est secundum ratio-
 nem, accipit talis actus
 speciem ex obiecto,
 secundum quod ad
 rationem comparat-
 ur: & dicitur bonus,
 si sit circa materiam
 debitam, secundum
 regulas rationis, ut
 palcere elucientem
 malus autem, si ca-
 dat supra materiam
 indebitam, sicut sub
 trahere aliena. Si au-
 tē loquamur de boni-
 tate aut malitia mor-
 ali, sic femota volū-
 tate non habet actus
 exterior bonitatem
 aut malitiam, ut scilicet
 talis actus dica-
 tur culpa vel pecca-
 tum aut meritum,
 cum ut dictum est su-
 perius, actus non per-
 tineat ad morem, nisi
 in quantum volun-
 tarius est. Loquitur
 ergo Sanctus Thoma
 in locis praegal-
 legatis de bonitate aut malitia conveniente actui in esse naturae
 actus humani, non autem de bonitate aut malitia morali, de
 qua est hic sermo.

Sed contra hanc responsonem videntur esse verba Sancti
 Thomae dicentis, de Malo eadem quaestione artic. 3. quod ratio
 mali & peccati primordialiter invenitur in actu exteriori, secun-
 dum quod est in apprehensione: peccatum autem nominat
 moris, & sic videtur, quod etiam malum moris femota vo-
 luntate sit in actu exteriori.

Respondetur potest dupliciter, primo qd non accipit S. Thom.
 nomen peccati, ut significat culpam & demeritum, sed prout
 omnis actus carens debita perfectione, potest dici peccatum etiā
 in naturalibus: & hoc videtur intelligere dum exponens, quo-
 modo talis actus malus sit primordialiter malus, inquit, quod
 hoc est, quia non est vestitus debitis circumstantijs: & ex hoc
 ipso, quod est actus malus, id est, prius debito modo, specie, &
 ordine, habet rationem peccati. Secundo potest responderi, quod
 rationem peccati invenitur in actu exteriori primordialiter, se-
 cundum quod est in intentione, dupliciter potest intelligi. Uno
 modo, quod prius formaliter quam actus voluntatis habeat ra-
 tionem peccati moralis: & iste sensus non est verus, nec ibi in-
 tentus a Sancto Thoma, ut obiecto supponit: quod constat, quia
 inibi subiungit, quod ratio culpae, & moralis mali completur, se-
 cundum quod accedit actus voluntatis. Alio modo, quod funda-
 mentaliter & originaliter peccatum, & culpa prius est in actu
 exteriori apprehensio, quam sit formaliter, & completius in actu
 voluntatis: & iste sensus est verus, & intentus a Sancto Thoma,
 quia malum naturae actus exterioris, secundum quod est in ap-
 prehensione, ad voluntatem comparatur ut obiectum, ex quo
 habet voluntas, libere illud acceptans, ut sit formaliter & com-
 pletius mala in suo actu: & sic ipse actus malus est fundamentum.
 Unde habet actus voluntatis in illum tendens, ut sit moraliter
 malus, est enim malus moraliter actus voluntatis, qui in malum
 obiectum & non regulatur ratione fertur, & est simile sicut di-
 citur veritatem esse fundamentaliter & originaliter in re: in

intellectu autem nostro esse veritatem formaliter. sicut enim ef-
 fe rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit
 in re, sed quia intellectus est formaliter verus, ex eo quod con-
 formatur in intelligendo ipsi esse rei: ita actus exterior malus,
 secundum esse naturae dicitur malus moraliter, fundamentaliter
 & originaliter, quia actus volunta-
 tis libere tendens in
 ipsum, habet, quod
 sit moraliter malus,
 ex eo quod in ipsum
 actum exteriorē ma-
 lum, secundum natu-
 ram fertur: & sicut
 non dicitur res vera
 formaliter, nisi deno-
 minatione extrinse-
 ca, quia scilicet est
 adaequata intelle-
 ctui, qui est formaliter
 verus: ita actus
 exterior in actu, &
 in executione per
 imperium volunta-
 tis potest, non dicitur
 formaliter malus
 malitia morali,
 nisi extrinsece, scilicet
 quia a malo actu
 morali voluntatis
 procedit. Et ideo ibi
 dem subiungit Sanctus
 Thomas, quod si
 accipiat actus pec-
 cati, secundum quod
 est in executione
 operis, secundum vi-
 delicet, quod est for-
 maliter moralis, pri-
 mordialiter & per
 prius culpa est in vo-
 luntate. Patet ergo,
 quod obiectio non
 est contra responso-
 nem datam. procedit
 enim ac si inten-
 deret Sanctus Thoma
 in loco allegato, quod actus exterior prius formaliter, sit
 malus in genere moris, quam actus voluntatis: hoc autem ostē-
 dimus non esse ipsius intentionem. Obiectiones autem ex Scoto
 40. dist. secunda, Sen. & ex alijs, vide apud Capreolū in secundo,
 dist. 42. probant enim multae illarum, quod alia est bonitas
 actus exterioris in esse naturae, & similiter alia malitia, quod
 conceditur non autem probant, quod alia sit ipse bonitas, aut
 malitia moralis, quam bonitas & malitia actus voluntatis.

OSTENSIO, quod fundenda sit radix peccati moralis in
 actu voluntatis, vult vterius ostendere Sanctus Thomas, quo-
 modo hoc sit. Et primo tangit difficultatem, quae circa hoc acci-
 dit, secundo propositum manifestat. Difficultas est, quia quum
 actus deficiens proveniat propter defectum actui principij,
 oportet ante peccatum morale praestelligere defectum in vo-
 luntate. Aut ergo ille defectus erit naturalis, & sic semper inhæ-
 rebit voluntati, & semper voluntas in agendo moraliter pecca-
 bit, aut voluntarius erit, & tunc erit peccatum morale: cuius cau-
 sa siturum quaerenda erit, & sic in infinitum.

Respondet Sanctus Thomas, qd huiusmodi defectus in volun-
 tate praexistens, non est naturalis propter rationem dictam:
 neque casualis aut fortuitus, quia tunc peccatum morale non
 esset in nobis, id est in potestate nostra, sed est voluntarius: sed
 negatur, qd tunc erit peccatum morale.

Ad huius autem declarationem dicit primo, qd cuiuslibet
 actui principij secundi, perfectio virtutis ex superiori agente
 dependet: & ideo quum agens manet sub ordine primi agentis,
 indeficienter agit: quum autem ab ordine primi agentis defe-
 citur, deficit in agendo. Dicit secundo, quod quum in ordi-
 ne operationum moralium voluntatem praecedat duo princi-
 pia, scilicet virtus apprehensiva, & obiectum apprehensum,
 quod est finis: proprium motuum voluntatis est ratio, & bo-
 num aliquod determinatum, scilicet bonum rationis, non au-
 tem quaecumque vis apprehensiva, aut quodcumque bonum:
 ideo quum voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione
 rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita
 actio.

atio. Quum autem ad apprehensionem sensualem apprehensio...

Sequitur ex his, quod in voluntate defectus ordinis ad rationem...

Dicitur tertio, quod hic voluntatis defectus voluntarius est, quia in potestate voluntatis est velle & non velle...

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod causa secunda non agit nisi secundum quod a prima mouetur...

Circa defectum quem ponit Sanctus Thomas, in voluntate procedere actum moraliter malum, primo videndum est...

malis actus in orali, eo modo quo negatio potest esse causa, iuxta superius determinata...

cedit igitur in voluntate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem, & ad proprium finem...

si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nendum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat...

lum simpliciter, sic non precedit duratione actum malum voluntatis, sed ipsum concomitatur...

Quantum ad tertium dicitur, quod huiusmodi defectus, secundum quod duratione actum malum procedit, non est malum voluntatis morale...

ione actum mali. Quum ergo inquit S. Th. quod huiusmodi defectus non est malum morale...

Ex his quae dicit hic Sanctus Thomas, patet, quod Scotus in sententiarum, distinctione 34. dum arguit defectibilitatem voluntatis non esse voluntati rationem peccandi...

Quod malum in aliquo bono fundatur. Cap. II.



præmissis etiam ostendi potest, quod omnino malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se existens, cum non sit essentialiam habens, (vt supra ostensum est) oportet igitur, quod malum sit in aliquo subiecto...

Adhuc. Malum priuatio quaedam est, vt ex præmissis patet, priuatio autem & forma priuata in eodem subiecto sunt: subiectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est. nam in eodem genere sunt potentia & actus.

Amplius. Ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet, non autem nisi quia nocet bono. nocere enim malo, bonum est: quum corruptio mali sit bona, non autem noceret formaliter loquendo...

Super Cap. II.



Vum ostendit si sit, bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc Sanctus Thomas particulariter, quod est ens causa subiectiva...

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod omnino malum in aliquo bono fundatur, secundum remouere vnum dubium.

Primo sic: Malum non est per se existens, cum non habeat essentiam, ergo est in aliquo subiecto, ergo est in aliquo bono, quia omne subiectum cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est.

Postea autem aliquis ad hanc rationem negare primam consequentiam, quia licet malum non habeat essentiam, non oportet tamen vt sit in subiecto, cum sit negatio, & nullum habeat esse reale.

Ad hanc rationem negari, quod ens in potentia sit bonum, quia si ex eo quod ordinatur ad bonum, dicitur bonum, eadem ratione non ordinatur ad malum, scilicet ad priuationem, cuius est susceptiva, erit malum...

inquantum est susceptiva formae amissibiliter: aut quia est susceptiva formae, cui coniungitur priuatio alterius formae. Ideo ex ordine ad bonum dicitur bonum, quoddam, non autem ex ordine ad malum, dicitur mala. Dicitur secundo (vt superius capite sexto dictum est), quod priuatio formae non est malum materiae, quia nulla forma determinata, est debita materiae, scilicet sit omnium susceptiva: malum autem dicitur priuatio formae debitae inesse.

do bono, nisi esset in bono. sic enim caecitas hominis nocet, in quantum in ipso est. oportet igitur, quod malum sit in bono. Item. Malum non causatur nisi a bono, & per accidens tantum: omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur super id quod est per se.

Sed cum bonum, & malum sint opposita, vnum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsa: videtur alicui primo aspectu esse inconueniens, si bonum subiectum mali esse dicatur.

Non est autem inconueniens, si veritas perquiratur nam bonum communiter dicitur sicut & ens, quum omne ens in quantum huiusmodi sit bonum, vt probatum est, non est autem inconueniens vt non ens sit in ente, sicut in subiecto. priuatio nam quaelibet est non ens: & tamen subiectum eius est substantia,

menti, sed bene quod formaliter nocet.

Quarto. Malum causatur a bono per accidens. ergo &c. probatur consequentia, quia cum omne per accidens reducatur ad per se, & in ipso fundatur, oportet vt cum malo, qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundatur.

Quantum ad secundum remouet Sanctus Thomas dubium quoddam: Videtur enim primo aspectu, quod malum non sit in bono, cum sint opposita: sed responderet, quod cum bonum communiter dicatur, sicut & ens, sicut non est inconueniens, quod malum sit in bono. Dicitur tamen secundo, quod sicut non ens non est in ente sibi opposito, sed in alio, sicut caecitas non est in visu, sed in animali: ita & malum non est in bono sibi opposito, sed in alio, sicut malum moris est in bono naturae, & malum naturae quod est priuatio formae, est in materia quae est bonum, sicut etiam ens in potentia.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod bonum & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad communem naturam (vt ita dixerim) vtriusque, secundum praedictionem ab inferioribus, & quia sic vnum tollit totaliter reliquum, vt pote illi directe oppositum, vnum in alio esse non potest, vnde si poneretur aliquid per se bonum existere, tanquam vniuersalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui est ipsa bonitas per se subsistens, in quo nullum est malum: & si aliquid esset per se & vniuersale malum, nullum bonum includeret, sed quia hoc esse non potest, cum malum dicat negationem boni in subiecto, ideo inquit Aristoteles, quod seipsum destrueret. Alio modo quantum ad hoc particulare bonum & malum, & tunc dupliciter etiam vnum quoddam illorum considerari potest. Vno modo secundum vniuersales rationes boni, & mali in ipsis saluatas, & sic quodlibet malum cuiuslibet bono opponitur: & secundum hoc dicit Augustinus...

P. part. q. 49. art. 3. de malo. q. 1. art. 2. Cap. 7.

Cap. 7.

Cap. 6.

Cap. 7.

fallit

fallit dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse, quia sic malum invenitur in eo, cui vniuersalis ratio boni conuenit. cum enim bonum vniuersaliter sumptum, non dicat aliquam determinatam perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter

quæ est ens aliquod: non tamen dicit mala; & sic propter amplitudinem rationis boni & mali potest esse, vt idem secundum aliquid sit bonum, & secundum aliquid sit malum; & rationes quæ vniuersaliter sumptæ sunt oppositæ in eodem, possunt simul inueniri respectu differens: sicut idem animal carens visu, est simul bonum & malum: bonum in quantum est ens in actu, malum in quantum caret perfectione. Propter hoc S. Thom. assignat pro ratione, quare simul esse possint bonum & malum, & vnum in altero fundari, ipsam boni amplitudinem & illimitationem. nec tamen sequitur, quod contra dictoria simul vera sint, si idem sit bonum & malum, quia non secundum idem, sed secundum diuersa dicitur bonum & malum. Alio modo considerari possunt bonum particulare, & malum secundum eorum particulares rationes: & sic non quodlibet malum opponitur cuiuslibet bono directe, sed determinato bono. iniustitia enim opponitur iustitiae, non autem temperantiae: & hoc modo non est malum in bono opposito, sed in alio bono: non enim iniustitia est in iustitia: sed in anima: neque cæcitas est in visu, sed in animali.

Quod malum non totaliter consumit bonum. Cap. 12. **A**ter autem ex prædictis, quod quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet, quod remaneat mali subiectum, si malum remanet: subiectum autem mali est bonum. manet igitur semper bonum. Sed cum contingat malum in infinitum intendi: semper au

tem per intensiorem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum, bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, vt in Primo libro ostensum est. videtur igitur, quod quandoque totum tollatur bonum per malum. nam si ex finito aliquid finitius tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, vt dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta, qua & prior in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui diuisione contingit. nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, & sic in infinitum procedas: semper aliquid adhuc diuidendum remanebit: sed tamē in hoc diuisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem. dimidium enim totius quod prius subtrahabatur, maius est secundum quantitatem absolutam, quam dimidium di

corumpere. quod probat. Quia oportet, quod semper maneat mali subiectum, quod est bonum. Sed inquit circa hoc corollarium, dubium. Si enim ex finito aliquid infinitius tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. sed per intensiorem mali in infinitum semper minuatur bonum quod est finitum. ergo tollitur quandoque totum bonum per malum. Ad hoc respondent quidam: negando maiorem, quando sequens ablatio fit secundum eandem proportionem. patet enim in diuisione continui, secundum partes proportionales, quod in infinitum procedit, & nunquam tamen tota quantitas consumitur. hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem. sed contra hanc responsionem arguit sic Sanctus Thomas. In processu huiusmodi diuisionis, semper quod posterius subtrahitur est minus, vt patet in diuisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum, nequaquam potest accidere, tum quia quanto bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius: & sic per secundum malum magis diminui poterit, hoc est, ab ipso non minus, sed maius poterit tolli, tum quia malum sequens contingit esse maius priore aut æquale, & per consequens tollit aut maius aut æquale bonum.

Aduerte, quod Sanctus Thomas per hæc verba, hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere, non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni, secundum eandem proportionem, sed tantum non necessitatem talis diuisionis, vt patet P. p. quest. 48. art. 4. ad Tertium. vnde sensus est, quod nequaquam potest esse in diminutione boni, vt semper necessario seruetur eadem proportio, cum contingat aut ex debilitate boni remanentis post subtractionem, aut ex æqualitate vel maioriore mali posterius in posteriori subtractione, aut maius, aut æquale subtrahi.

Respondet igitur Sanctus Thomas, & dicit primo, quod malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamen remanet subiectum: quod quum habeat, in quantum est subiectum, rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod

actu, sed in potentia. Alius est, quod sicut est ens in potentia, ita est bonum in actu. Et veritate sensus, quantum ad aliquid, est verus. Dupliciter enim de bonitate materiam, primò loqui possumus. Vno modo de bonitate quam habet a forma, dum ipsa actualiter informatur; & sic non est bona, nisi in potentia, dum caret ipsa forma.

Alio modo de bonitate quam habet ab ipso ordine ad formam, & sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. ipse enim ordo & ipsa aptitudo ad bonum, est bonum quoddam ratione termini que respicit: & omne ordinatum ad bonum, vt sic, habet rationem boni: vnde & vitia cadunt sub diuisione boni. Vtrūque sensum tetigit S. Thom. Prima p. q. 5. artic. 3. ad Tertium. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter comparationem ad ens in potentia: vnde Prima par. q. allegata expresse ait quod sicut est ens in potentia, ita & bonum in potentia.

Super Cap. 12. **X** præmissis deducit corollarie Sanctus Thomas, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum

consumere. quod probat. Quia oportet, quod semper maneat mali subiectum, quod est bonum. Sed inquit circa hoc corollarium, dubium. Si enim ex finito aliquid infinitius tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. sed per intensiorem mali in infinitum semper minuatur bonum quod est finitum. ergo tollitur quandoque totum bonum per malum. Ad hoc respondent quidam: negando maiorem, quando sequens ablatio fit secundum eandem proportionem. patet enim in diuisione continui, secundum partes proportionales, quod in infinitum procedit, & nunquam tamen tota quantitas consumitur. hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem. sed contra hanc responsionem arguit sic Sanctus Thomas. In processu huiusmodi diuisionis, semper quod posterius subtrahitur est minus, vt patet in diuisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum, nequaquam potest accidere, tum quia quanto bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius: & sic per secundum malum magis diminui poterit, hoc est, ab ipso non minus, sed maius poterit tolli, tum quia malum sequens contingit esse maius priore aut æquale, & per consequens tollit aut maius aut æquale bonum.

Aduerte, quod Sanctus Thomas per hæc verba, hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere, non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni, secundum eandem proportionem, sed tantum non necessitatem talis diuisionis, vt patet P. p. quest. 48. art. 4. ad Tertium. vnde sensus est, quod nequaquam potest esse in diminutione boni, vt semper necessario seruetur eadem proportio, cum contingat aut ex debilitate boni remanentis post subtractionem, aut ex æqualitate vel maioriore mali posterius in posteriori subtractione, aut maius, aut æquale subtrahi.

Respondet igitur Sanctus Thomas, & dicit primo, quod malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamen remanet subiectum: quod quum habeat, in quantum est subiectum, rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod

actu, sed in potentia. Alius est, quod sicut est ens in potentia, ita est bonum in actu. Et veritate sensus, quantum ad aliquid, est verus. Dupliciter enim de bonitate materiam, primò loqui possumus. Vno modo de bonitate quam habet a forma, dum ipsa actualiter informatur; & sic non est bona, nisi in potentia, dum caret ipsa forma. Alio modo de bonitate quam habet ab ipso ordine ad formam, & sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. ipse enim ordo & ipsa aptitudo ad bonum, est bonum quoddam ratione termini que respicit: & omne ordinatum ad bonum, vt sic, habet rationem boni: vnde & vitia cadunt sub diuisione boni. Vtrūque sensum tetigit S. Thom. Prima p. q. 5. artic. 3. ad Tertium. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter comparationem ad ens in potentia: vnde Prima par. q. allegata expresse ait quod sicut est ens in potentia, ita & bonum in potentia.

quod per malum priuatur, quanto minus fuerit in potentia ad actum, tanto minus erit bonum. Dicitur secundum, quod fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti, aut eius potentie, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur: & sic bonum diminuitur per malum, magis apponendo contrarium, quam aliquid subtrahendo de bono, quanto enim bonum ad quod præter intentionem agens sequitur malum, magis multiplicat, tanto potentia ad bonum contrariū magis diminuitur: & sic per malum magis dicitur diminui boni, in quantum videlicet per bonum; cui malum coniungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum, quod per malum remouetur: in qua potentia latet consistit bonitas subiecti.

Dicit tertio, quod hæc diminutio boni in naturalibus, quod non potest in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarij agens potest in infinitum augeri, cum formæ naturales & virtutes sint terminate: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere: quia & intellectus potest intelligendo in infinitum procedere: cuius signum est, quod mathematicæ species numerorum, & figurarum dicuntur in infinitum: similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim sursum committere, potest velle & aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitum bonum naturalis aptitudinis, per malum moris diminui potest, cum quanto voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius ad proprium, & debitum finem redeat, vt patet in his, in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus: numquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitat.

Ex his patet, quod obiectio nulla est, quia procedit de diminutione, quæ fit per subtractionem, non autem de ea quæ fit per appositionem contrarij: & etiam, quia in naturalibus falsum est, quod malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum. Aduerte, quod quanto potentia magis elongatur ab actu, & subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tanto difficilius ad actum reducitur, vt patet in naturalibus & in artificialibus: & ideo signum elongationis potentie ab actu, est difficultas reductionis ad actum: propter hoc volens S. Thom. ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo, quod quanto voluntas magis in indebitos fines tendit, tanto difficilius redit ad debitum finem: quod cum in infinitum possit tendere in indebitos fines, sicut & intellectus in infinitum, potest diuersa intelligere, sequitur quod in infinitum talis difficultas augeri possit, & per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitum aptitudo diminui.

Ad euentiam huius responsionis, considerandum primo ex doctrina Sancti Thomæ Prima parte, loco allegato, & 2. Sent. distinct. 34. art. 4. Item in quest. de Malo. quest. 2. art. 11. & 12. & Prima secundæ, quest. 85. art. 1. & 2. quod triplex est bonum, scilicet illud cui malum opponitur, subiectum mali, & habitus ipsius subiecti ad bonum; quam hic Sanctus Thomas a priori

quod per malum priuatur, quanto minus fuerit in potentia ad actum, tanto minus erit bonum. Dicitur secundum, quod fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti, aut eius potentie, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur: & sic bonum diminuitur per malum, magis apponendo contrarium, quam aliquid subtrahendo de bono, quanto enim bonum ad quod præter intentionem agens sequitur malum, magis multiplicat, tanto potentia ad bonum contrariū magis diminuitur: & sic per malum magis dicitur diminui boni, in quantum videlicet per bonum; cui malum coniungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum, quod per malum remouetur: in qua potentia latet consistit bonitas subiecti.

Dicit tertio, quod hæc diminutio boni in naturalibus, quod non potest in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarij agens potest in infinitum augeri, cum formæ naturales & virtutes sint terminate: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere: quia & intellectus potest intelligendo in infinitum procedere: cuius signum est, quod mathematicæ species numerorum, & figurarum dicuntur in infinitum: similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim sursum committere, potest velle & aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitum bonum naturalis aptitudinis, per malum moris diminui potest, cum quanto voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius ad proprium, & debitum finem redeat, vt patet in his, in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus: numquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitat.

Ex his patet, quod obiectio nulla est, quia procedit de diminutione, quæ fit per subtractionem, non autem de ea quæ fit per appositionem contrarij: & etiam, quia in naturalibus falsum est, quod malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum. Aduerte, quod quanto potentia magis elongatur ab actu, & subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tanto difficilius ad actum reducitur, vt patet in naturalibus & in artificialibus: & ideo signum elongationis potentie ab actu, est difficultas reductionis ad actum: propter hoc volens S. Thom. ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo, quod quanto voluntas magis in indebitos fines tendit, tanto difficilius redit ad debitum finem: quod cum in infinitum possit tendere in indebitos fines, sicut & intellectus in infinitum, potest diuersa intelligere, sequitur quod in infinitum talis difficultas augeri possit, & per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitum aptitudo diminui.

Ad euentiam huius responsionis, considerandum primo ex doctrina Sancti Thomæ Prima parte, loco allegato, & 2. Sent. distinct. 34. art. 4. Item in quest. de Malo. quest. 2. art. 11. & 12. & Prima secundæ, quest. 85. art. 1. & 2. quod triplex est bonum, scilicet illud cui malum opponitur, subiectum mali, & habitus ipsius subiecti ad bonum; quam hic Sanctus Thomas a priori

nem ad bonum vocat. Malum ergo, bonum cui opponitur, totaliter tollit: sicut cæcitas totaliter tollit visum: tamen autem subiecti non modo non totaliter tollit, sed nec dimittit: sicut cæcitas nihil remouet a substantia oculi, sed ipsam habilitatem, & aptitudinem subiecti ad bonum, quæ est potentia ad susceptionem actus, dimittit quidem modo dicto, concomitando scilicet in subiecto formam contrariam bono cui opponitur, & quod totaliter tollit, per quam formam impeditur subiectum a susceptione formæ oppositæ, non autem ipsam habilitatem totaliter tollit: quia cum concomitetur substantiam & naturam subiecti, natura manente subiecti, remanet semper ipsa habilitas. dat exemplum S. Thom. de habilitate aeris ad lumen, & quamuis per interpositionem corporis opaci inter ipsam, & Solem diminui possit in infinitum, nunquam tamen manente aere totaliter tollitur. Si tamen esset aliquid potens subiectum corrumpere, illud corrumpendo subiectum totaliter habilitatem subiecti remoueret. Vnde quamuis, vbi fit diminutio alicuius per subtractionem partium, oporteat finitum tandem totaliter consumi: vbi tamen fit diminutio,

& remissio per interpositionem impedimenti & obstaculi, non oportet vt finitum tandem consumatur, possunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia & aptitudo magis elongatur ab actu, & tamen semper quantum ad aliquid potentia & aptitudo remanet. Considerandum secundo, quod cum prædicta habitas, & aptitudo ad bonum, intelligatur vt media inter subiecti naturam, in qua fundatur sicut in radice, & bonum in quod tendit: diminutio habitatis per appositionem impedimenti, non intelligitur vt se tenet ex parte radicis, quum per tale impedimentum, non diminuat natura subiecti, sed intelligitur vt ad bonum tendit, per huiusmodi enim appositionem impeditur ne ad bonum, in quod ordinatur pertingat. vnde quanto plura apponuntur impedimenta, tanto magis impeditur & elongatur ab actu, quod est ipsam aptitudinem, & habilitatem siue inclinationem ad bonum diminui, vt ex parte ipsius termini consideratur. Vnde obiectio Durandi in 2. dist. 34. q. 4. quæ procedunt de diminutione habitatis huiusmodi, vt se tenet ex parte subiecti, non procedunt contra Sanctum Thomam. Diminutio enim habitatis, & intentio vt se tenet ex parte termini, non oportet vt fiat per aliquid inhærens subiecto: licet forte hoc requiratur ad intentionem & remissionem eius, vt se tenet ex parte subiecti. Similiter obiectio Scoti in 2. S. 35. distinct. constat non procedere contra hanc determinationem, quia procedunt de diminutione, quæ est per subtractionem, non autem de ea, quæ est per appositionem impedimenti, & quæ non est per se, sed per aliud.

Sed occurrit dubium circa dicta. Videmus namque, quod homo cæcus non potest per naturam visum recuperare; ergo non remanet in ipso habitas, & aptitudo naturalis ad visum, quia aptitudo naturalis potest per agens naturale in actum reduci, ergo malum totaliter tollit aptitudinem subiecti ad bonum.

Ad hoc dicitur primo, quod hoc est vniuersaliter verum, quod manente potentia ad aliquem actum, remanet semper eius habitas ad actum, quæ in ipsa immediate fundatur, & remota potest, remouetur: quia ipsam potentiam necessario concomitat.

Ad euentiam huius responsionis, considerandum primo ex doctrina Sancti Thomæ Prima parte, loco allegato, & 2. Sent. distinct. 34. art. 4. Item in quest. de Malo. quest. 2. art. 11. & 12. & Prima secundæ, quest. 85. art. 1. & 2. quod triplex est bonum, scilicet illud cui malum opponitur, subiectum mali, & habitus ipsius subiecti ad bonum; quam hic Sanctus Thomas a priori

quod per malum priuatur, quanto minus fuerit in potentia ad actum, tanto minus erit bonum. Dicitur secundum, quod fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti, aut eius potentie, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur: & sic bonum diminuitur per malum, magis apponendo contrarium, quam aliquid subtrahendo de bono, quanto enim bonum ad quod præter intentionem agens sequitur malum, magis multiplicat, tanto potentia ad bonum contrariū magis diminuitur: & sic per malum magis dicitur diminui boni, in quantum videlicet per bonum; cui malum coniungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum, quod per malum remouetur: in qua potentia latet consistit bonitas subiecti.

Dicit tertio, quod hæc diminutio boni in naturalibus, quod non potest in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarij agens potest in infinitum augeri, cum formæ naturales & virtutes sint terminate: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere: quia & intellectus potest intelligendo in infinitum procedere: cuius signum est, quod mathematicæ species numerorum, & figurarum dicuntur in infinitum: similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim sursum committere, potest velle & aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitum bonum naturalis aptitudinis, per malum moris diminui potest, cum quanto voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius ad proprium, & debitum finem redeat, vt patet in his, in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus: numquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitat.

Ex his patet, quod obiectio nulla est, quia procedit de diminutione, quæ fit per subtractionem, non autem de ea quæ fit per appositionem contrarij: & etiam, quia in naturalibus falsum est, quod malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum. Aduerte, quod quanto potentia magis elongatur ab actu, & subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tanto difficilius ad actum reducitur, vt patet in naturalibus & in artificialibus: & ideo signum elongationis potentie ab actu, est difficultas reductionis ad actum: propter hoc volens S. Thom. ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo, quod quanto voluntas magis in indebitos fines tendit, tanto difficilius redit ad debitum finem: quod cum in infinitum possit tendere in indebitos fines, sicut & intellectus in infinitum, potest diuersa intelligere, sequitur quod in infinitum talis difficultas augeri possit, & per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitum aptitudo diminui.

Et quia nulla privatio ut sic tollit subiectum suum aut potentiam...

secundo, quod homo caecus licet totaliter amiserit aperturam...

Quod malum habet aliquo modo causam.

Prædictis autem ostendi potest, quod si malum non habeat causam per se...

Quicquid enim est in aliquo ut in subiecto, oportet quod habeat aliquam causam...

Idem P. p. 7. 49. art. 1.

D. 297. Cap. 11.

Leet. 4. in calce super 14. tex.

existentem, & cæcitas concomitans est corruptio visus qui præfuit...

Super Cap. 13.

Ostendam ostendit S. Thomas quod malum non causatur, nisi a bono...

D. 37.

causa. malum autem est in bono sicut in subiecto...

Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum...

Adhuc. Quicquid inest alicui præter suam naturam, aduenit ei ex aliqua alia causa.

Amplius. Omne malum consequitur ad aliquod bonum: sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem...

quod omne subiectum forme sit in potentia ad formam, & suum oppositum...

Malum semper inest præter naturam eius cui inest, cum sit privatio perfectionis debite inesse...

Omne bonum præter primum habet aliquam causam: ergo & omne malum habet causam per accidens...

Super

Super Cap. 14.

Ostendam determinavit S. Thomas de causalitate mali quantum ad hoc quod causatur...

Quod malum est causa per accidens.

Cap. 14.

Eisdem etiam patet, quod malum est non fit causa per se, est tamē causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicuius per se: id quod accidit ei, est causa illius per accidens...

D. 197.

Cap. 6.

Circa hanc rationem advertendum, quod causa per accidens secundum quod accidentalitas se tenet...

Adhuc. Malum est privatio quædam (ut ex prædictis patet.) privatio autem est principium per accidens...

Præterea: Ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. defectus autem in causâ est aliquod malum...

Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiã suam sit malum: sicut & propter indispotionem materiæ causatur defectus in effectu...

Super Cap. 15.

Omnibus prædictis deducit S. Thomas, quod non potest esse aliquod summmum malum...

Non potest esse aliquod malum omnino separatum a bono, ergo non est summmum malum: patet consequentia...

Malum nullam habet essentiã, ergo & c. patet consequentia, quia oportet ut summe malum sit per essentiã malum...

Tho. Cont. Gent.

II

Ad

Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora...

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causæ efficientis...

Quod non est summmum malum quod sit omnium malorum principium.

Hoc autem patet quod non potest esse aliquod summmum malum quod sit omnium malorum principium.

Summmum enim malum oportet esse absq; consortio omnibus boni: sicut & summmum bonum est, quod est omnino separatum a malo...

Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiã suam sit malum: sicut & propter indispotionem materiæ causatur defectus in effectu...

D. 37.

Cap. 11. D. 291.

Aduerte, quod sicut bonum dicitur & per essentiam & per participationem...

Cap. 7.

Thom. affumit. TERTIO. Omne malum causatur a bono...

Cap. 11.

Ad hanc rationem dici potest, quod licet malum non sit primum principium...

Cap. 9. & 10.

Ad hanc rationem dici potest, quod licet malum non sit primum principium...

Cap. 4.

Quarto. Malum non agit nisi in virtute boni. ergo non potest esse primum principium...

Cap. 13.

Quinto. Malum non euenit nisi per accidens & prater intentionem...

Cap. prece.

Aduerte, quod ponentes esse summum malum principium omnium malorum...

Super Cap. 16.

Quam ostendit S. Thomas quod omnia propter aliquid agunt...

Primo sic: Omne agens agit propter bonum, ut probatum est...

Aduerte, quod quando agens non intendit aliquid aliud prater ipsam operationem...

operatio est finis. quando autem agens intendit aliquid aliud prater ipsam operationem...

dens, (ut ostensum est); malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Quod finis cuiuslibet rei est bonum. Cap. 16.

I autem omne agens agit propter bonum, (ut supra probatum est) sequitur ulterius...

1 Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem. oportet enim quod vel ipsa actio sit finis...

2 Amplius, Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum...

3 Item, Illud ad quod aliquid tendit, cum extra ipsum fuerit, & in quo quiescit cum ipsum habuerit...

emprus est bonum ementis. aliquando sicut representatum per ipsum, sicut Hercules est bonum imaginis...

Secundo arguitur. Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum, ut patet ex boni distinctione...

Tertio. Finis vniuscuiusque rei est eius perfectio: ergo bonum, probatur antecedens...

Quarto.

Quarto. Ea que cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem...

Circa ea que in hac ratione dicitur, duo occurrunt dubia. Primum est circa antecedentis probationem...

Secundo arguitur. Videntur enim repugnare quod eodem modo omnia ordinantur ad finem...

Quod omnia ordinantur in vnum finem, que est Deus. Cap. 17.

X hoc autem apparet, quod omnia ordinantur in vnum bonum sicut in vltimum finem.

1 Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum ipsum est bonum...

lib. P. par. 944. art. 4.

Cap. 2.

lib. 2. 7. 1. 1. 1.



Quam ostendit S. Thomas, cuiuslibet rei finem esse bonum, consequenter vult ostendere Deum rerum omnium finem esse.

quod bonum in quantum bonum sit finis. quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis...

2 Item, Quod est maximum in vnoquoque genere, causa est omnium illorum...

3 Adhuc, In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda...

Circa primam consequentiam considerandum est, quod in summo bono saluatur tota ratio bonitatis...

Secundo. Summum bonum qui est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis...

Tertio. Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cum sit summum in ordine bonorum...

Quarto. Omnia ordinantur sub Deo, sicut fines prece-des sub fine vltimo...

Thom. Cont. Gent. II. 2. Ad.

Cap. prece.

Manich. Aug. 10. lib. de ciuitate dei. 8. mali. cap.

Cap. 3.

1. Ethic.

B

B

C

D

E

Cap. 41.

Aduerte, quod licet de ratione finis sit, quod sit terminus ap- peritus, non tamen de ratione ipsius est, quod sit ultimus termi- nus simpliciter, sed sufficit quod sit ultimus aut simpliciter, aut in ordine ad aliquid: ideo inuenitur finis ultimus, qui scilicet est simpliciter ultimus: & finis proximus, qui est ultimus quod- dam in comparatio- ne ad id quod prop- ter ipsum sit. propte- rea non inconuenit quod vnus finis ordi- netur ad alium, in- quantum ipse non est ultimus simpliciter quod querit, sed qua- ritur propter aliud: & sic non inconuenit quod vnus finis sit fi- nis alterius finis.

Q V I N T O . Bonum summum quod est Deus, est bonum commune, cum vni- uersorum bonum ex ipso dependeat. bonu- autem quo quolibet res est bona scilicet intrinsece, est bonu- particulare ipsius, & aliorum quae ab ipso dependent. ergo &c. probatur consequen- tia, quia bonum parti- culare ordinatur ad bonum commune, sicut ad finem: sicut bonum parit est pro- pter esse totius: & ideo bonum gentis est diuinius, quam bonum vnus hominis. Ad probatione con- sequentiae responde- ri forte potest, quod bonum particulare ordi- natur quidem sicut ad finem ad bonum com- mune, quod ex parti- cularibus bonis consti- tuitur, non autem ad bonum commune com- munitate causalita- tis, quia Deus est bonum commune, cum tale bonum commune non constituat ex par- ticularibus bonis: & ideo ratio non sequit.

Sed responsio haec rationem non tollit, siue enim bonum com- mune constituitur ex bonis particularibus, siue non constitua- tur ex illis, semper bonum particulare ordinatur sicut ad finem ad bonum vniuersale. quando enim constituitur vniuersale bo- num ex particularibus bonis, tunc esse particularis boni ordi- natur ad esse boni vniuersalis, quando autem non constituitur tale bonum vniuersale ex particularibus bonis, sed est causa om- nium particularium bonorum, quodlibet particulare bonu est propter vniuersale bonum participandum. ad hoc enim ipsum summum bonum & vniuersale agens, qui est Deus, particularia bona producit, vt seipsum secundum quandam similitudinem & participationem distindat, ac communit: non quidem quod ipsa communicatio bonitatis diuinae sit vltimus finis Dei agen- tis, sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit, vult que ipsam creaturis communicare, vt habetur in quaestione. de Potentia Dei, quaest. 3. artic. 15. ad 14.

Sexto. Quicquid agit supremum agens scilicet Deus, agit propter finem suum, & ad eius finem omnes fines secun- dorum agentium ordinantur. ergo quaecumque facta ab ipso me- diate vel immediate, ordinantur in Deum sicut in finem: ergo & omnia entia. Antecedens declaratur ex ordine finium qui se- quitur ordinem agentium: probatur prima consequentia, quia finis diuinae voluntatis est bonitas diuina. qui est ipse Deus. Secunda quoque probatur, quia (vt probatum est in 2. libro) nihil esse potest, quod ab ipso esse non habeat.

F Aduertendum, quod sicut causalitas cause efficientis esse, ficere & producere, ita causalitas cause finalis est appeti & de- siderari, vt dicitur Veri. quaest. 2.2. artic. 2. tamquam videlicet ad ad quod aliud ordinatur, & amore cuius ab agente producatur aliquid, aut conseruatur. ideo finis ordo in causis agentibus at- tenditur secundum quod vnus mouet aliud esse: vt ad a- gendum, & illud mo- uet aliud, & sic de a- lijs: ita ordo in finibus attenditur secundum quod hoc appetitum & desideratum est cau- sa quod aliud appetatur. & desideretur, & il- lud est causa quod aliud etiam appetatur. esse autem appetitum & desideratum, propter cuius appetitum, aliud appetitur, est esse id. in quod aliud ordina- tur: & ideo sicut esse primum agens est esse agens, ex cuius mo- tione omnia agentia agunt: ita esse vltimi finem, est esse finem ad quem omnes alij fines ordinantur. Pro- pter hoc volens S. Tho. declarare quo- modo ordo finium se- quitur ad ordinem age- tium, manifestat ex hoc, quod sicut supra- gens mouet omnia secundum agendum, ita ad finem supremum agen- tis oportet quod ordi- nentur omnes secun- dorum agentium. Pri- mo enim & supremo agenti correspondet supremus finis, qui est vltimus finis sim- pliciter: & secundum agentibus secundum fi- nes correspondent.

6 Item, Ad ordinem agen- tium sequitur ordo in finibus. nam sicut supremum agens mo- uet omnia secunda agentia: ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fi- nes secundorum agentium. quic- quid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Igitur autem supremum agens actio- nes omnium inferiorum agen- tium, mouendo omnes ad suas actiones: & per consequens ad suos fines. vnde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primum agente in finem suum proprium. agens autem primum rerum om- nium est Deus, (vt in Secundo probatum est) & voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est, quam sua bonitas, quae est ipse- met, (vt in Primo probatum est) omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem: omnia autem entia sunt huiusmodi, (nam sicut in Secun- do probatur, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse.) omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

7 Adhuc, Finis vltimus cui- uslibet facientis in quantum est faciens, est ipsemet. vltimus enim factis a nobis propter nos. & si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refer- tur in bonum suum vel vtile, quantum faciens, est ipsemet. videmus enim in nobis quod sem- per factum referatur in bonum agentis aut vtile, aut delectabi- le, aut honestum.

Aduerte primo, quod haec ratio differt a precedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium, hic autem arguitur ex conditio- ne agentis in quantum est agens. Aduertendum secundo, quod ideo addidit sanctus Tho- mas in probatione consequentiae, si in quantum agens, vt daret intelligere agens secundum suam substantiam consti- deratum non esse finem sui ipsius, sed tantum in quantum est agens. Nam Deus secundum suam entitatem, vt sic, non est finis sui ipsius, cum ipse ad nullum finem ordinetur, simi- liter agens particulare non est finis sui secundum suam substan- tiam, cum eius substantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

Occurrit autem dubium circa hanc rationem, duplex. Pri- mum est: si omne agens agit propter bonum suum, in quantum agens est, sequitur quod aliquid aliud a deo sit bonum ipsius dei, hoc autem est falsum, cum superior ostensum sit deum esse se suam bonitatem, ergo ratio nulla est. Secundo dubium est, quia videtur ex illa propositione, Finis vltimus cuiuslibet facie- tis, in quantum est faciens, est ipsemet, sequi oppositum eius quod intenditur. Nam si quodlibet agens, vt sic, est vltimus fi- nis sui ipsius, sequitur quod deus non sit vltimus finis omnium, quia vnus rei est tantum vnus vltimus finis.

Ad

Ad euentiam primi considerandum ex doctrina S. Thom. A Secundo sentent. distinct. 1. quaestio. 2. artic. 1. & de Potentia Dei loco preallegato, quod cum duplex sit finis, scilicet operis, & operantis: in hoc conuenit Deus cum alijs agentibus, quod ita ipse operatur propter aliquid aliud a se, tamquam pro- pter finem operis, si- cut & alia agentia, in quantum omne opus diuinum in ali- quid est ordinatum, sicut creatio ordina- tur ad esse creaturae si formaliter confide- retur, scilicet sub ra- tione actionis. Quan- tum autem ad finem operantis, qui est fi- nis ab agente princi- paliter intentus, in aliquo conuenit Deus cum alijs agentibus, & in aliquo differt. conuenit quidem in hoc, quod ita opera- tur propter bonum suum, sicut & ipsa. dif- fert autem, quia alijs agentibus, eo quod deficiat finis, & ideo suae bonitati aliquid possit addi, conuenit agere propter deside- rium finis, quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendum, sicut ad acquiren- dum similitudinem ad Deum in agendo, vt est de mente Com- ment. 12. Metaphy- sicar. text. 36. Deo au- tem qui est bonitas infinita, & consequen- ter cuius bonitati ni- hil potest addi, num- quam conuenit age- re propter desideriu- boni, quasi agat vt si- bi bonum aliquod ac- quirat: sed sibi conue- nit agere tantum pro- pter amorem finis, & propria bonitatis qua- in seipso habet. Ex hoc enim, quod boni- tatem suam perfectis- sine amat, vult vt ip- sa modo qui possibili- lis est communice- tur, scilicet secundum sui similitudinem.

Cap. 21. Dicitur igitur inquiren- dum, quomodo Deus sit omnium finis: quod vel delectabile, vel honestum. Deus autem est causa factiua rerum omnium: quarundam qui- dem immediate, quarundam au- tem mediate, siue mediantibus alijs causis, (vt ex praemisissis est manifestu.) Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

8 Praeterea, Finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu. agens enim non agit nisi propter finem, (vt ostensum est): & ex agente autem materia in actu forma reducitur. Vnde materia sit actu huius rei materia, & similiter forma huius rei forma per actio- nem agentis: & per consequens per finem: finis dicitur etiam posterior est causa, quod precedens finis intendatur vt finis. non enim mouetur aliquid in finem pro- ximum, nisi propter finem pos- tremum: est igitur finis vltimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam neces- se est primo enti conuenire, quod Deus est, (vt supra ostensum est) Deus igitur est vltimus omnium finis. Hinc est quod dicitur Prouerbio. 16. (Vniuersa pro- pter semetipsum operatur est Deus.) Et Apocalyp. vltimo. (Ego sum alpha, & omega: pri- mus & nouissimus.)

Cap. 21. Dicitur igitur inquiren- dum, quomodo Deus sit omnium finis: quod

Quomodo Deus sit finis omnium. Cap. 18.

Estat igitur inquiren- dum, quomodo Deus sit omnium finis: quod

Cap. 21. Agit ergo propter bonum suum volitum & amatum, non au- tem propter bonum desideratum & acquirendum, sicut crea- turae. Ad secundum dubium dicitur primo, quod agens secun- dum, est vltimus finis sui ipsius, in quantum est agens, non sim- pliciter, sed in genere, Deus autem est vltimus finis omnium agentium simpliciter, vt inferius ostendetur. Dicitur secundo, quod secundarium agens est vltimus finis suae actionis, non tan- quam vltimum & principale bonum volitum, sed inter ea qui- bus vult per suam actionem acquirere bonum, quia vult bonu etiam alterius in quantum in proprium bonum refertur. Deus autem est vltimus finis, tamquam vltimum & principale bonu, ad quod consequendum creaturae ordinantur.

Vltimo. Finis vltimus est prima omnium causa: ergo Deus est vltimus omnium finis. Probatur antecedens, quia fi- nis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso habent om- nes causae quod sint causa in actu, cum agens non agat nisi pro- pter finem: ex agente autem materia & forma, sicut actu ma- teria & forma huius rei. Finis etiam posterior est causa, quod precedens finis intendatur vt finis. consequentia vero probat- ur, quia esse primam omnium causam, necesse est primo enti conuenire.

Aduertendum, cum dicitur, finem posteriorem esse causam finis prioris, quod intelligitur de posteriori, & priori in execu- tione, non autem de posteriori & priori in intentione agentis. Posterior enim finis in executione, est prior in intentione: & ex hoc habet vt sit causa prioris finis, non enim (vt hic dicitur) mouetur aliquid in finem proximum, ni- si propter finem pos- tremum, scilicet in- tentum. Conserua- tur conclusio autho- rita. Prouerbio. 16. Vniuersa propter se- metipsum, &c. & Apoc. vltimo. Ego sum alpha, & Omega.

Super Cap. 18.

Vm sit o- stensum, Deum esse omnium finem, restat inquirere, quomodo & qua- liter sit rerum crea- rum finis. Ad hoc au- tem ostendendum, duo- facit S. Thom. Primo ostendit, qualiter sit finis omnium in com- muni, secundo parti- culariter, quomodo sit finis substantiae in- tellectuales, cap. 25. Circa primum duo- facit. Primo ostendit Deum esse omnium finem, sicut ab vna- quaque re suo modo obtinendum. Secun- do quod hoc de ipso quaeant omnia ob- tinere, vt illi assimi- lentur, in capitulo sequenti.

Cap. 17. Q V A N T V M ad primum arguit pri- mo sic. Deus sic est vltimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo: ergo est om- nium finis tamquam aliquid ab ipso ob- tinendum. Ad ma- nifestationem ante- cedentis ponitur di- stinctio de duplici fi- ne, quoniam iquam, aliquid est qui prima- tum obtinet in causando, secundum quod est in intentione: est tamen in essendo posterius, vt sanitas: aliquid vero sicut in cau- sando, ita in essendo praecedit, vt locus sursum, quem ignis in- tendit suo motu acquirere.

Aduertendum, cum dicitur, finem aliquem tenere prima- tum in agendo, esse tamen posterius in essendo, quod in- telligitur de primatu in genere vel respectu huius, sicut sa- nitas, non autem simpliciter. Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet, est etiam prius in essendo, sci- licet Deus.

Sexto. Deus est simul vltimus finis, & primum agens: ergo est finis non constitutus, sed praexistens obtinen- dus: probatur consequentia, quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effe- ctus agentis.

Tertio. Deus sic est finis, quod non solum non consti- tuitur a rebus, sed nec etiam sibi aliquid a rebus acquiritur, cum sit sua bonitas omnino perfecta: ergo hoc solo modo est finis re- rum, quod ipse rebus acquiritur.

Quarto. Deus qui est primum agens omnium, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi aliquid per ipsam largiam.



Vm sit o- stensum, Deum esse omnium finem, restat inquirere, quomodo & qua- liter sit rerum crea- rum finis. Ad hoc au- tem ostendendum, duo- facit S. Thom. Primo ostendit, qualiter sit finis omnium in com- muni, secundo parti- culariter, quomodo sit finis substantiae in- tellectuales, cap. 25. Circa primum duo- facit. Primo ostendit Deum esse omnium finem, sicut ab vna- quaque re suo modo obtinendum. Secun- do quod hoc de ipso quaeant omnia ob- tinere, vt illi assimi- lentur, in capitulo sequenti.

Cap. 17.

D. 285. & 287.

Ad

Tho. Cont. Gent. II 3 largiam

largiatur, ergo res ordinantur in Deum sicut in finem, nō vt ei aliquid acquiratur, sed vt ipsum suo modo ab ipso consequantur.

Cap. 38. & tribus sequētib.

Circa antecedens huius ratiois, & precedentis dubium occurrit. Licet enim Deus sua actione non acquirat aliquid a quo informetur & adue-

sicut si milites pugnant propter vicem, cui acquiratur victoria: acquiri ex actione cuiuslibet rei, est enim sua bonitas omnino perfecta, (vt in Primo libro ostensum est) Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur: sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiratur.

4. Item, Oportet quod eo modo effectus tendat in finem, quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia vt aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur

Super Cap. 19.

ostquam ostendit S. Thom. Deum esse rerum omnium finem ab vnaquaque re obtinendum, vult nunc ostendere vltimum rerum finem esse Deo assimilari. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit proppositum: secundo remouet quaedam dubia cap. 24. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod omnia intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem: secundo quod intendunt sibi assimilari quantum ad cau salitatem. cap. 21. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod omnia intendunt assimilari Deo quod ad bonitatem: secundo ostendit quod omnia tamen a diuina bonitate deficiunt, capitulo sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Vltimus finis rerum creaturarum est Deo assimilari. Et arguitur.

Primo sic. Res tendunt in Deum sicut in vltimum finem, vt ipsius bonitatem consequantur: ergo intendunt tanquam finem vltimum Deo assimilari. probatur consequentia, quia res create ex hoc quod acquirunt diuinam bonitatem, similes Deo constituuntur. Aduerte, quod S. Thom. accipit antecedens ex precedenti capitulo. Cum enim ostensum sit ibidem in vltima ratione, quod res ordinantur in Deum sicut in finem, vt ipsum suo modo consequantur, non appetitur autem finis, nisi in quantum habet rationem boni: sequitur quod res tendant in ipsum Deum tanquam in finem vltimum, vt eius bonitatem consequantur.

Secundo. Deus est ita finis rerum, quod est etiam primum agens earum, ergo &c. probatur consequentia, quia agens dicitur finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis: cuius signum est, quod forma generari est finis generationis.

Aduertendum, quod forma generari, cum sit similis formæ generantis, dupliciter considerari potest. Vno modo absolute, & secundum se. Alio modo vt similis formæ generantis. Primo modo non habet, quod sit, eius finis. Principaliter interius finis generationis vt a generante egreditur, sed secundo modo, vt vult S. Thom. par. quest. 44. art. 4. ad secundum. ex hoc autem, quod forma generari, quæ est similis formæ generantis, vt sic est finis generationis, manifeste arguitur, quod generans & agens intendit se ipsum, secundum quandam similitudinem communicare: & consequenter si agens ponatur finis sui effectus, hoc erit inquit,

tum ipse effectus tendit in similitudinem agentis, per accipiendum formæ similis formæ ipsius. Propterea S. Thom. ad ostendendum, quod agens dicitur finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis, adduxit pro signo, quod forma generari est finis generationis.

tur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur: sed vt ab ipso ipsummet suo modo consequantur: cum ipsemet sit finis.

Quod omnia intendunt assimilari Deo. Cap. 19.

Hoc autem quod acquirunt diuinam bonitatem res create, similes Deo constituuntur.

1. Si igitur res omnes in Deum sicut in vltimum finem tendunt, vt ipsius bonitatem consequantur: sequitur quod vltimus rerum finis sit Deo assimilari.

2. Amplius, Agens dicitur esse finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis. vnde forma generari est finis generationis. sed Deus

detur verum quod omnia naturaliter esse appetant. appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

Ad euidenciam huius difficultatis, quæ sane non parua est, prius declarandum est quomodo non esse appeti possit. Deinde ad dubium respondendum. Sciendum itaque primo, quod cum nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quod appetatur nisi in quantum habet bonum rationem: vt autem dicit Prima par. q. 5. art. 1. & Veri. quest. 21. art. 5. & quest. 22. art. 1. ad septimum. secundum esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter & absolute bonum, sed tantum secundum quod secundum autem perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. ex quo sequitur quod esse substantiale esse appetibile simpliciter & absolute, si sit debitis perfectionibus conueniens, per se autem sumptum est appetibile tantum secundum quod. Sequitur etiam quod ipsum esse humanum conueniens. priuationi debitarum perfectionum, quod esse in tristitia, aut malitia sine misericordia, simpliciter & absolute malum est, vt dicit de Veri. q. 22. loco allegato, tanquam oppositum bono simpliciter, licet secundum quod sit bonum, & ideo est simpliciter fugiendum. licet sit secundum quod appetibile. Vnde inquit Philosophus 9. Ethic. quod omnibus delectabile est esse, sed non oportet accipere malum vitæ & corruptam, & eam quæ est in tristitia.

Secundo ad ostendendum est ex doctrina S. Thom. in illa responsione ad septimum, quod cum carere malo bonum sit, vt dicitur 5. Ethicor. in appetendo, eiusdem rationis est esse bonum & esse ablatiuium & corruptiuum mali. Similiter in fugiendo & detestando, eiusdem rationis est esse malum, & esse corruptiuum boni. sicut enim appetitur bonum, ita appetit ablatio & remotio mali: & sicut quis fugit & detestatur malum, ita fugit & detestatur remotionem aut corruptionem boni, vnde & hic dicitur quod corruptibilia naturaliter resistunt corruptentibus. Ex quo inferitur, quod non esse in quantum est remotionem mali, habet rationem boni, & est appetibile: in quantum autem est remotionem boni, non est bonum, sed habet rationem mali, & consequenter non est appetibile, sed fugiendum & detestandum. Vnde quia est se cum miseria & tristitia, quod est esse conueniens priuationi debitarum perfectionum, est simpliciter malum & fugiendum, licet secundum quod sit bonum, ratione scilicet ipsius esse, non esse in quantum est ablatiuum & remotionem miserie & penalis vitæ, est simpliciter bonum, & simpliciter ac absolute loquendo est eligibile, licet sit malum secundum quod, & secundum quod fugiendum, in quantum tollit esse substantiale, quia vero esse secundum se consideratum bonum quoddam est, non esse in quantum remouet esse, malum est & fugiendum. Ex his patet intellectus eius quod dicitur Prima par. quest. 5. art. 2. ad Tertium. Et

TERTIO. Secundum hoc omnia habent esse, quod deo qui est esse substantie, assimilantur. ergo omnia appetit quasi vltimum finem Deo assimilari. Probatur consequentia, quia omnia naturaliter appetunt esse, quod patet, quia & corruptentibus naturaliter resistunt, & illuc tendunt vbi conferuntur.

Circa istam propositionem. Omnia naturaliter appetunt esse: dubitatur. Nam quidam videntur appetere non esse, vt patet in ijs qui se voluntarie occidunt, & in damnatis, de quibus dicitur Apocalip. 9. Desiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis. apparet desiderium non esse. ergo non videtur verum quod omnia naturaliter esse appetant. appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

9. Ethicor. cap. 11.

5. Ethicor. cap. 6.

To. 3. ca. 7.

Quarto Sent. dist. 49. q. 1. art. 3. q. 2. ad 3. cum dicitur quod non esse secundum se non est appetibile, sed est appetibile per accidens in quantum est ablatiuum penalis & miserie vitæ. intelligitur enim quod ipsum non esse solitarie & secundum propriam rationem consideratum, in quantum est pura negatio, esse non est appetibile, cum nullam habeat boni rationem, sed sit tantum priuatio & remotio boni. secundum autem quod habet suæ rationi hanc rationem adiuuantem, quod esse ablatiuum miserie & penalis vitæ, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, vt patuit. Tertio, attendendum est, quod appetere non esse, aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquando vero contra rectam rationem. Si enim malum quod quis fugit, & quod per non esse remouetur, sit in veritate simpliciter malum, & simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum & miseria damnatorum, potest secundum rectam rationem appeti non esse, in quantum est huiusmodi mali ablatiuum & remotionem: & hoc videtur intendere S. Thom. 4. Senten. loco prælegato. Cum enim dicit respondendo ad questionem quam mouit: verum damnati recte ratione, & deliberatiua possint appetere non esse, quod possunt eligere non esse secundum deliberatiuam rationem, quia hoc est eis melius quam esse, pater quod loquitur de recta ratione, alioquin non satisfaceret questionem. Si autem non sit simpliciter & omnino malum tanquam omnino fugiendum, sed tantum secundum falsam existimationem alicuius, tunc non potest appeti secundum rectam rationem non esse, in quantum est remotionem eiusmodi mali. Qui enim propter pecunie amissionem se suspendit, eligit non esse, sed non secundum rectam rationem, quia iste existimat carentiam pecuniarum esse malum simpliciter, & summum malum omnino fugiendum, eo quod vltimum finem in possessione pecunie constituit, & tamen in veritate non est sic. Similiter est de alijs, qui ex falsa existimatione alicuius mali, appetunt non esse. Habetur ergo ex prædictis primo, quod non esse per se & solitarie consideratum non est appetibile, quia nullo modo est bonum. Habetur secundo, quod non esse est per accidens appetibile, in quantum est remotionem alicuius mali, quia sic est bonum per accidens, id est, ratione remotionis mali quæ mali remotio bonum quoddam est. Habetur tertio, quod non esse in quantum est mali remotiuum, est secundum rectam rationem appetibile, si malum cuius est remotionem, sit simpliciter malum, & omnino fugiendum, vt est peccatum, & pena damnatorum. Habetur quarto, quod si malum quod per non esse aufertur, non sit simpliciter malum, nec omnino fugiendum, vt est pecunia amissio, sic non esse in quantum talis mali remotiuum, non est secundum rectam rationem eligibile.

ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. omnia igitur tendunt sicut ad vltimum finem, Deo assimilari.

3. Item, In omnibus rebus appetunt apparere quod esse appetunt naturaliter. vnde & si qua corrumpi possunt, naturaliter corruptentibus resistunt: & tendunt illuc vbi conferuntur: sicut ignis sursum, & terra deorsum. secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse sub

Primum est aliquid esse, & bonum appetit, puta felicitas. Secundum est, malum per quod priuatur tale esse, puta miseria. Tertium est, remotio talis mali, puta miseria. Quartum est, non esse quod appetitur, in quantum cum ipso esse remotio talis mali, ipsum ergo non esse vt remotiuum mali, habet rationem boni & appetibile, sed hoc sibi conuenit originaliter ratione illius esse quod est primo appetitum quod per se bonum est & appetibile. Vnde licet omnino non esse, vt sic, non sit bonum & appetibile, esse autem sub miseria aliquid habet bonitatis, non esse in quantum remotiuum mali, includit bonum aliquod, ratione cuius remotio mali fundamentaliter & originaliter appetitur.

4. Præterea, Res omnes create sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei. agens enim agit sibi simile. perfectio enim imaginis est, vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum. ad hoc enim imago constituitur. sunt igitur res omnes propter diuinam similitudinem consequendam, sicut propter vltimum finem.

magis habeat de ratione boni quam non esse vt est remotiuum miserie. Ad probationem negatur quod non esse, vt remotiuum miserie nullam habeat rationem boni, & nullum esse dicat. licet enim non esse ratione negationis, in quantum est præcisè negatio, nullum esse ponat, fundamentaliter tamen & radicaliter ponit aliquid esse, puta felicitatem, ratione cuius refellitur esse sub miseria, & appetitur non esse tanquam miserie vitæ remotiuum, propter quod ait S. Thom. in 4. Senten. vbi supra, quod non esse, licet maxime malum sit in quantum priuatur esse, tamen valde bonum est in quantum priuatur miseriam, quæ est maximum malorum. Vnde quod dicit Saulator noster Matth. 26. de Iuda: Melius erat ei si natus non fuisset homo ille, intelligitur quod ipsum non esse Iudæ fuisset ei melius per accidens quam esse, ratione scilicet mali quod per non esse remotiuum fuisset, si non fuisset natus: cuius quidem mali remotio est maxime appetenda, in quantum ipsum malum, scilicet æterna damnatio, opponitur felicitati, quæ maxime appetibilis est. Habet & alias expositiones hoc dictum Saluatoris, sed de ijs nihil ad propositum refert. Ad August. dicitur primo ex doctrina S. Tho. in 4. Senten. loco allegato, quod intelligit non esse non posse eligi per se, sed tantum per accidens modo dicto. Dicitur secundo, quod esse minus est esse & miserum esse quam omnino non esse, si non esse per se accipitur, pro sola, scilicet negatione essendi, sed si conuelligatur cum tali non esse amotio mali oppositi illi bono, quod est origo & fundamentum appetendi non esse, sic omnino non esse est maius & appetibilis ratione illius esse quod est radix & fundamentum appetitionis huiusmodi.

Sed remanet adhuc dubium. Nam secundum hanc responsionem non appetitur remotio mali quæ concomitatur non esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non esse. Nam omnino esse accidentale præsupponit esse substantiale, & remotio esse substantiale, omne aliud esse remouetur. ergo si aliquis appetit non esse in rerum natura, non appetit aliquid aliud esse, ratione cuius appetat non esse. ergo falsum est quod non esse omnino includat aliquid esse ratione cuius appetitur non esse. Respondetur, quod non sic dicimus non esse appetibile esse per accidens ratione alicuius esse appetiti quo homo non sustinet priuari, vt dicitur Prima parte, quasi appetitus in similitudinem vtriusque feratur, vt scilicet aliquis appetat sibi simul conuenire & non esse omnino, & aliquid esse: hoc enim esset appetere contradictoria. Sed intelligitur quod aliquid esse quod est amatum, & quo homo non sustinet priuari, est radix & fundamentum quare non esse sit appetibile. ex eo enim quod aliquid summe amat felicitatem, summe detestatur miseriam per quam felicitate priuatur & non sustinet vt perpetuo sit miser, ac priuatus felicitate. Et ideo cum videt se non posse miseriam ac priuationem felicitatis effugere nisi per non esse, appetit non esse, quo illud malum quod maxime detestatur effugiat. Et sic patet quod esse & bonum, est ratio & fundamentum appetitionis non esse. appetibile est enim non esse in quantum est remotiuum mali: remotio autem mali est appetibilis in quantum ipsum malum habetur odio. habetur autem odio malum, eo quod bonum oppositum appetatur & diligatur. Vnde est quidem similtas appetitionis non esse & felicitatis, non autem appetitio similtatis ipsorum. Ex istis patet ad dubium principale. dicitur enim quod dictum S. Thomæ

Tho. Cont. Gent. II 4 quod

quod est etiam Aristot. 9. Ethicorum. scilicet quod omnia naturaliter appetunt esse, intelligitur de esse completo perfectionibus congruentibus & debitis, ut ipse exponit in 4. Sent. loco preallegato. intelligitur etiam de appetitu per se: huic autem non repugnat quod aliqui appetant non esse per accidens, inquantum est remotum mali, quod esse naturaliter desideratum prius.

Quarto. Omnes creature sunt imagines primi agentis, scilicet dei, ergo sunt propter eius similitudinem consequenda sicut propter ultimam finem, probatur ante cedens, quia omne agens agit sibi simile. consequentia etiam probat, quia ad hoc imago constituitur, ut repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.

Quinto. In tantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati quæ est deus: ergo omnia per suos motus & actiones tendunt in divinam similitudinem. probatur consequentia, quia omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem.

Advertendum ex doctrina sancti Thomæ P. par. quaest. 6. artic. 4. & Veri. q. 21. artic. 4. quod res non dicuntur hoc modo bonæ in ordine ad Deum, quasi ex solo respectu ad divinam bonitatem denominentur bonæ, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, sed quia habent in seipsis bonitatem quæ est similitudo quædam divinæ bonitatis. Vnde cum dicitur hic, quod in tantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quod vnumquodque in tantum est bonum, inquantum habet formam & bonitatem intrinsecam, quæ est similitudo quædam divinæ bonitatis.

Super Cap. 20.

Occasione præcedentis conclusionis aliquis existimaret, sic creaturas divinam bonitatem imitari, quod illis eodem modo bonitas conveniat sicut Deo, vult S. Tho. ostendere, quod sic divinam bonitatem imitantur, quod tamen ab ipsa deficiunt. Et ait, quod licet omnia tendant ad hoc quod assimilentur Deo inquantum est bonus, cum tendant in ipsum sicut in ultimum finem, bonum autem fit quod proprie habet rationem finis: non tamen creaturæ afferuntur bonitatem eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo; & tangit duplicem differentiam bonitatis divinæ ad bonitatem creaturæ.

Prima est, quod divina bonitas est simplex, quasi tota in vno consistens, inquantum ipsum divinum esse omnem perfectionem continet, & est eius perfecta bonitas. vnde Deo simpliciter idem est esse, & bonum esse simpliciter. res autem creatura non possidet suam perfectionem & bonitatem in vno, sed in multis, quia quod est in supræmo vnitum, multiplex in infimis invenitur. non enim per solum suum esse pertingunt creaturæ ad perfectionem suæ bonitatis, sed per plura: & quanto creatura secundum suam bonitatem magis a prima bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorem multipliciter requirit, licet aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Vnde, licet quilibet creatura sit bona inquantum est, non tamen potest dici bona simpliciter, si alijs careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur, sicut

homo vitiosus est bonus secundum quid, scilicet inquantum est, aut inquantum homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Ex his sequitur, quod cum res quælibet redat in divinam bonitatis similitudinem in finem, quod ipsa ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei

accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundum propriam operationem.

Secunda differentia est, quia Deus est sua bonitas, cum sit suus esse: nulla autem creatura est suus esse & sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis, sicut & participatione ipsius est ens. Et in hac etiam participatione multi sunt gradus. substantia. n. simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse actu participat secundum id quod est substantia autem composita ex materia & forma, bonitatem & esse actu participat secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Item in hoc gradu, scilicet substantie compositæ inveniuntur diversitas quantum ad ipsum esse & bonitatem. Nam corpora celestia quæ ex tota sua materia constent, habent materiam quæ non est in potentia ad aliam formam, & consequenter non habent formam privationem adiunctam, sicut nec illi quæ est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suum esse, adiungitur privatio formæ. non est etiam in ipsis bonum mutabile, & admixtionem mali oppositi habens, cum motus non possit esse, ubi non est potentia ad aliud, corpora vero inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materiam, habent materiam in potentia ad aliam formam. & ideo cum forma ipsa adiungitur privatio formæ. propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et hæc viduum gradum tenent in bonitate sicut & in esse. Adhuc inter partes huiusmodi substantie compositæ, bonitatis ordo invenitur. Nam forma quæ est actus, est secundum se bona: substantia composita quæ est actu per formam, est bona secundum quod actu habet formam. materia vero quæ est ens in potentia, est bona secundum quod est in potentia ad formam. Si quis autem diceret materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: responderetur, quod non est eadem ratio de ente & bono, quia ens absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit. iccirco licet materia non possit simpliciter dici ens, ex eo quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamen simpliciter dici bona propter ordinem ipsum ad finem & bonum. Ex quo apparet, bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens, iuxta illud Dionysii. 4. cap. de Divinis nominibus, Bonum se extendit ad existentiam & non-existentiam.

omnem plenitudinem perfectionis obtinet, (vt in Primo libro probatum est.) vnde cum vnumquodque in tantum sit bonum, inquantum est perfectum: ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas. id enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, & quicquid aliud ad perfectionem, & bonitatem videtur pertinere: quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

2. Rursum, Quia ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia. In alijs autem rebus hoc accidere non potest, (ostensum est enim in Secundo Libro) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. vnde si secundum quod res quælibet bona est, non est earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas: sed earum quælibet bonitatis participatione bona est, sicut & ipsius esse participatione est eius.

3. Rursum, non omnes creaturæ in vno gradu bonitatis constituentur. Nam quorundam substantia, forma & actus est,

nem adiunctam, sicut nec illi quæ est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suum esse, adiungitur privatio formæ. non est etiam in ipsis bonum mutabile, & admixtionem mali oppositi habens, cum motus non possit esse, ubi non est potentia ad aliud, corpora vero inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materiam, habent materiam in potentia ad aliam formam. & ideo cum forma ipsa adiungitur privatio formæ. propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et hæc viduum gradum tenent in bonitate sicut & in esse. Adhuc inter partes huiusmodi substantie compositæ, bonitatis ordo invenitur. Nam forma quæ est actus, est secundum se bona: substantia composita quæ est actu per formam, est bona secundum quod actu habet formam. materia vero quæ est ens in potentia, est bona secundum quod est in potentia ad formam. Si quis autem diceret materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: responderetur, quod non est eadem ratio de ente & bono, quia ens absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit. iccirco licet materia non possit simpliciter dici ens, ex eo quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamen simpliciter dici bona propter ordinem ipsum ad finem & bonum. Ex quo apparet, bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens, iuxta illud Dionysii. 4. cap. de Divinis nominibus, Bonum se extendit ad existentiam & non-existentiam.

Circa primam differentiam inter bonitatem divinam & bonitatem creaturæ (quæ est August. in Octavo de Trinitate) cum dicitur, quod quanto magis a bonitate prima distat creatura, tanto eius perfecta bonitas maiorem habet multipliciter, licet aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem: advertendum, quod per bonitatem perfectam videtur intelligere S. Tho. bonitatem quamcumque creaturam secundum perfectum modum ipsius: per imperfectam vero, bonitatem secundum ipsius imperfectum modum. & est sensus, quod quanto natura magis a prima bonitate distat, tanto bonitatis, quæ in superiori natura invenitur & in inferiori, maiorem multipliciter accipit in ipsa natura

natura inferiori: sicut quia cognoscere sensibilia & intelligibilia est perfectio inuenta in homine & in substantia separata: invenitur in substantia separata, quæ minus distat a prima bonitate, vnde scilicet per unam potentiam, quæ est intellectus, in homine autem qui magis a divina bonitate elongatur, multipliciter & diuisim invenitur, per sensum inquam & intellectum: vnde in huiusmodi sese concomitantur ad deum secundum bonitatem, & vicinitas secundum simplicitatem, quæ est simpliciora sicut, maioré propinquitatem habent ad bonitatem divinam. propter hoc ait S. Thomas, quod substantiæ summo bono quod est omnino simplex, in bonitate propinquæ, sicut pariter, id est, simul etiam ei quantum ad simplicitatem vicinæ. ubi autem inferiora ad bonitatem & perfectionem superioris naturæ pertingere non possunt, sed imperfecta quædam & sibi propria habent perfectionem, non oportet quod quanto natura magis distat a prima bonitate, tanto magis habeat suam imperfectam bonitatem multiplicatam, immo potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati divinæ & perfectiori. vnde in huiusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum bonum, & vicinitas ad ipsum in simplicitate, cum aliquid inueniatur vicinior deo in simplicitate, & tamen remotior sit in bonitate, sicut dat exemplum S. Th. de elementis, & animalibus ac hominibus. elementa enim, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus, sed habent imperfectam bonitatem, sunt quidem propinquiora deo quantum ad simplicitatem, & habent suam bonitatem magis unitam, & tamen non sunt deo magis propinqua quantum ad bonitatem, quam animalia & homines: immo animalia & homines cum sint perfectiora, sunt deo quantum ad bonitatem propinquiora, licet suam bonitatem magis diuisam & multiplicatam habeant. iccirco addidit S. Thomas, licet aliter sit, si non possit perfectam bonitatem attingere.

scilicet cui secundum id quod esse, competit esse actu, & bonum esse. Quorundam vero substantia ex materia, & forma composita est: cui competit actu esse, & bonum esse: sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est: substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est: substantia autem composita secundum gradu substantiarum iterum diuersitas inuenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia & forma compositorum totam materiam potentiam formam adimplet: ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam: & per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam: & huiusmodi sunt corpora, celestia, quæ ex tota materia sua constant. Quorundam vero forma non replet totam materiam potentiam: vnde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam: & in aliqua materia parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis & elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia eius, quod substantia potest inesse, manifestum est, quod cum

hac forma, quæ non implet totam materiam potentiam, adiungitur privatio formæ: quæ quidem adiungi non potest substantiæ, cuius forma implet totam materiam potentiam: neque illi quæ est forma per suam essentiam, & multo minus illi, cuius essentia est ipsum suum esse. cum autem manifestum sit, quod motus non potest esse, ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia: item quæ manifestum sit, quod malum est ipsa privatio boni: planum est, quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtionem mali oppositi se habens: quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. possidet igitur hæc substantia ultimo modo dicta sicut ultimum gradum in esse: ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius substantiæ ex materia, & forma compositæ, bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius, substantia vero composita fit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona: substantia vero composita prout actu habet formam: principaliter significat suum abstractum, ens participat principaliter sumptum primo & principaliter significat esse, ens vero nominaliter sumptum primo & principaliter significat essentiam: ideo aliquid dicitur ens secundum quod ens participat principaliter sumitur per participationem ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter accipiendo ens non per participationem esse, sed per suam essentiam. intelligitur ergo propositio San. Thomæ, & de ente nominaliter sumptum quantum ad id, a quo nomen est inpositum, & de ente participat principaliter sumptum quantum ad id quod primo & principaliter significat. Circa illam propositionem, Substantia simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse participat secundum id quod est: advertendum quod non sic intelligitur, quasi ipsa forma substantia sit sua bonitas & suum esse, sed quia cum composita habeat esse & bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet a forma quæ est pars compositi, ipsa forma non habet esse & bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediate, nulla alia interveniente forma resultat. Circa illud dictum, Substantia composita participat bonitatem & esse actu secundum aliquid sui scilicet secundum formam: advertendum quod non est sensus, in composito solam partem quæ est forma, habere esse & bonitatem, non autem compositum ipsum, denominarique compositum ens & bonum a sua parte, sicut denominatur homo crispus a crispitudine capillorum: sed sensus est, quod ipsum quidem totum est bonum & ens, sicut id quod habet esse & bonitatem, sed tamen ipsum esse & ipsam bonitatem accipit a sua parte, scilicet a forma, a qua primo sibi provenit esse. Circa ea quæ tanguntur in differentia bonitatis corporum celestium & corporum inferiorum, multipliciter dubitatur: Primo,

non est verum, quod sit bonus inquantum homo, id est quantum ad omnia quæ ad completam hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter & absolute dicere, quod sit bonus: quod negat S. Thom.

In secunda differentia quæ est authoris libri de Causis, circa illam propositionem, Creatura participatio ens: considerandum quod illud duplicem sensum habere potest. Vnus est, quod ex ipso esse dicitur ens, tanquam ex eo a quo imponitur nomen entis, non tamen ex re principaliter nomine entis significata: sicut si diceremus hanc substantiam dici lapidem ex læsione pedis, & sic verum est unamquamque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam, quia nomen entis impositum est ab esse, quod in creatura distinguitur a rei essentia. Alius sensus est, quod dicitur ens ex participatione esse, tanquam ex eo quod primo & principaliter nomine entis significatur: & hoc est verum de ente participat principaliter sumpto, non autem de ipso sumpto nominaliter, est verum. Vt enim in Primo libro patuit, entis participat principaliter sumpti esse est abstractum, nominaliter autem sumpti abstractum est essentia: & quia nomen concretum primo & principaliter significat esse, ens vero nominaliter sumptum primo & principaliter significat essentiam: ideo aliquid dicitur ens secundum quod ens participat principaliter sumitur per participationem ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter accipiendo ens non per participationem esse, sed per suam essentiam. intelligitur ergo propositio San. Thomæ, & de ente nominaliter sumptum quantum ad id, a quo nomen est inpositum, & de ente participat principaliter sumptum quantum ad id quod primo & principaliter significat.

Circa illam propositionem, Substantia simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse participat secundum id quod est: advertendum quod non sic intelligitur, quasi ipsa forma substantia sit sua bonitas & suum esse, sed quia cum composita habeat esse & bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet a forma quæ est pars compositi, ipsa forma non habet esse & bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediate, nulla alia interveniente forma resultat. Circa illud dictum, Substantia composita participat bonitatem & esse actu secundum aliquid sui scilicet secundum formam: advertendum quod non est sensus, in composito solam partem quæ est forma, habere esse & bonitatem, non autem compositum ipsum, denominarique compositum ens & bonum a sua parte, sicut denominatur homo crispus a crispitudine capillorum: sed sensus est, quod ipsum quidem totum est bonum & ens, sicut id quod habet esse & bonitatem, sed tamen ipsum esse & ipsam bonitatem accipit a sua parte, scilicet a forma, a qua primo sibi provenit esse. Circa ea quæ tanguntur in differentia bonitatis corporum celestium & corporum inferiorum, multipliciter dubitatur: Primo,

Propos. 4.

Tcx. cō. 66.

Primò, quia tria a Pphilosopho. 1. Phisic. ponuntur principia rerum naturalium, scilicet materia, forma, & priuatio: sed celi est ens naturale, ergo oportet ista tria sibi inesse, ergo falsum est materia celi non adiuu priuationem. Secundo, quia videtur repugnare quòd celum habeat materiam, & tamen nò habeat bonū mutabile. Vt enim arguit Commen. 1. Ca. commē. 13. si corpus celeste est compositum ex materia & forma, sequitur quòd sit generabile & corruptibile. Item quia ut habetur ex 7. Metaph. rex. commento. 53. Materia est p quam aliquid potest esse & non esse. Tertio, quia nò videtur posse saluari in substantijs inferioribus esse bonum mutabile cū pmixtione mali oppositi, ut hic dicitur. Opposita enim non sunt in eodē simul.

Ad euidentiā primū dubij considerandum est, quòd Arist. in primo Phisicorū inuestigat principia rerum naturalium in quantum natura per generationē & transmutationem sunt, ut pater ibidē textu 68. ideo illa principia sunt querenda in rebus naturalibus quantum ad illud esse secundum quòd transmutabilia sunt. si autem aliquid esse habeant transmutationi non subiectum, non sunt illa principia circa illud esse querenda. celum autem secundum suum esse substantiale est ingenerabile & incorruptibile, ideo non oportet ex dictis ab Arist. in 1. Phisicorum, ponere hæc tria principia in celo, ut ad esse substantiale ordinantur: & sic non oportet materiam celi esse adiunctam priuationem: oportet tamen alia ex causa in celo esse materiam & formam, quia videlicet est substantia corporea. formam enim corpoream oportet in aliquo susceptiuo esse: & illud est materia.

Ad secundum dicitur, quòd nulla est repugnantia si considerentur verba S. Thom. quia licet celum materiam habeat, illa tamen non est potentia ad aliam formam, nec est subiecta priuationi alterius formæ, ex quo habet aliquid ut sit transmutabile. Ad rationem ex Commen. sumptam, quæcumque fuerit esse effectus compositum ex forma & materia existente in potentia ad aliam formam, siue existēte sub priuatione alterius formæ, utique esset generabile & corruptibile. modo non dicit S. Tho. materiam celi esse huiusmodi, sed ipsam neque esse in potentia ad aliam formam, neque esse priuationi subiectam: ideo illud nò sequitur ex eo quod ponitur materia in celo. Similiter ad confirmationem ex Arist. dicitur, quod loquitur de materia subiecta priuationi, quæ est principium rerum transmutabilium, in quantum substantia transmutabilia sunt.

Sed contra hanc responsionem dubium affert processus Arist. 12. Metaph. rex. 30. Arguit enim primo, quod oportet substantiam quæ mouet motu sempiterno, esse semper actu mouentem: deinde quod oportet eam esse substantiam quæ sit actus, non autem quæ sit in potentia, quia contingit quod potentia est, non esse. Ex quo ulterius inferit, quòd oportet ipsam esse sine materia. Ex hoc enim arguitur sic. Si esset aliqua materia quæ non esset principium corruptionis, nò posset argui aliquid omnino

Paulo ante.

carere materia, ex eo quòd non potest non esse. Sed Arist. concludit primam substantiam esse immaterialem ex eo quòd nò potest non esse, præsertim secundum expositionem S. Tho. ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in celo ponatur materia, sequitur quòd celum secundum se sit corruptibile.

deus in ipso suo esse summam perfectionem obtrinet bonitatis: res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis inuenitur. vnde deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens, & operans: creatura vero secundum diuersa: tantoque perfectior bonitas alicuius creaturæ maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans inuenitur. Si uero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis: & inde est quòd licet primum & summum bonum sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinqua sit, pariter & quantum ad simplicitatem uicinat: in similes tamen substantiæ inueniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus, & hominibus: quia non possunt pertinere ad perfectionem cognitionis & intellectus, quam consequuntur animalia, & homines. Manifestum est ergo ex dictis, quod licet deus secundum suum simplex esse perfectus & totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum

Ad tertium dicitur, quòd forma & priuatio, similiter bonum & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum rationes communes & generales formæ & priuationis, siue boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, in quantum videlicet hæc est talis forma, & hæc talis priuatio, & hoc tale bonum, hoc uero tale malum. Si considerentur primo modo, sic sunt opposita in quantum ratio formæ & ratio priuationis formæ, similiter ratio boni & ratio mali sunt oppositæ: ratio ncs, sed hoc modo non inconuenit opposita simul esse in eodē, in quantum in eodem potest esse aliquid, cui conuenit ratio formæ, & aliquid cui conuenit ratio priuationis. Si uero considerentur secundo modo, sic non quælibet priuatio cuiuslibet formæ, neque cuiuslibet bono quodlibet malum, sed determinata formæ determinata opponitur priuationi. formæ enim aeris opponitur priuatio formæ aeris, nò autem priuatio formæ aquæ. Et secundum hanc considerationem, forma & priuatio quæ sunt opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto, sed bene forma & priuatio quæ sibi non opponitur: simul esse possunt. Propositio ergo San. Thom. intelligenda est de malo & bono non secundum particulares rationes oppositas, sed secundum generales rationes. talia autem opposita non inconuenit simul in eodem esse.

Circa id quod dicitur, materiam licet sit ens in potentia, esse tamen bonum non in potentia, sed simpliciter, occurrit dubium. Primo, quia uidetur hoc contradicere ijs quæ in hoc capitulo dicuntur. Dicitur enim, quòd licet unaquæque creatura sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si alius caret quæ ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc autem arguitur sic. Ens in actu ex ipso esse remotis alijs perfectionibus nò dicitur bonum simpliciter, ergo multo minus ens in potentia &

Respondetur, & dicitur primo, quòd Arist. ex illo processu non uult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solum ipsam esse immaterialem per carentiam materiæ, quæ est in potentia ad nò esse. hoc enim suo proposito sufficit, quo uult ostendere, oportere eam sempiternam esse. Vnde dum concludit, quòd eius substantia est actus, non intendit quod sit omnino simplex forma, sed quod nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse. Dicitur secundo, quòd ipfam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Arist. ex alio fundamento, ex hoc scilicet quòd est primum mouens omni no immobile. Nam omne quod habet materiam, mobile est. Et sic constat, quod processus ille Arist. non tollit quin in aliquo sit materia, & tamen sit incorruptibile, quando materia sua non est subiecta priuationi, neque in potentia ad aliud esse, sicut inuenitur in celo.

Paulo ante.

etiam & omni actu carens, dicitur bonum simpliciter. Secundo, quia Veri. q. 21. art. 2. ad 3. dicitur, quod materia est bona in potentia, non autem in actu, sicut est ens in potentia, & non in actu. Idem dicitur Prima p. q. 5. art. 3. ad 3.

Ad euidentiā huius dubij duo sunt consideranda. Primum est differentia quam hic ponit S. Tho. inter ens & bonum. hæc scilicet quod ens dicitur absolute, bonum autem etiam in ordine consistit: & ideo materia, ex hoc quod est potentia ens, nò potest dici simpliciter ens, sed bene propter ordinem ad esse & ad bonum, potest dici simpliciter bonum. Vbi aduertendum est, quòd bonum & ens differunt, quia nomen entis dicitur tantum de his in quibus suum formale significatū inuenitur. illud enim tantum est ens, tanquam id quod est, cui conuenit habere esse, nomen uero boni dicitur non tantum de eo in quo formaliter inuenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habitudinem habet, sicut sanum nò dicitur solum de animali, in quo formaliter sanitas inuenitur, sed etiam de medicina, & cibo, & urina, quæ ad sanitatem animalis habitudinem habent. propterea inquit S. Thom. de Veri. q. 21. art. 1. quod primo & principaliter dicitur bonum ens perfectum alterius per modum finis: secundario autem dicitur bonum, quod est ductiuum in finem, prout utile dicitur bonum, uel quod est natum consequi finem: sicut & sanum dicitur, non solum habens sanitatem, sed etiam perficiens, conseruans, & significans. bonum ergo dicitur primo de eo quod est finis, atque de eo, quod iam finem obinet, non propter ordinem quem habeat ad bonum, sed quia in se perfectum est & formaliter bonum. dicitur etiam de aliquo nò ex eo quòd in se perfectum sit, sed ex eo quòd ordinem habet ad bonum, æquam tendens ad ipsum. propter hoc dicit S. Tho. quòd ens absolute dicitur bonum, uero etiam consistit in ordine, quia uidelicet bonum dicitur nò solum de eo quod actu habet esse & perfectionem, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit: ens uero dicitur de eo quod formaliter in seipso continet entitatem & esse.

Secundum est, quòd bonum simpliciter potest duobus modis intelligi. Vno modo pro eo quod est formaliter bonum, tanquam uidelicet in seipso habens bonitatis complementum, sicut dicitur, quòd animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. Alio modo, pro eo quod absolute & absque additione dicitur bonum, sicut absolute dicitur non solum quòd animal est sanum, sed etiam quòd medicina sana est. Hoc ergo secundo modo accipit S. Tho. bonum simpliciter, cui inquit materiam primam esse simpliciter bonam. Non enim in quantum dicitur ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione in potentia, sicut dicitur ens non absolute, sed in potentia, sed absolute & absque additione dicitur bona.

Ad primum ergo in oppositum negatur consequentia. Nam absolute potest dici materia bona, in quantum dicitur ordinem ad bonum, quia in quantum huiusmodi habet quicquid ad eius perfectionem pertinet, licet careat actu & bonitate sibi formaliter inherenti. Non enim dicitur bona (ut declarauimus) tanquam bonitatem habes, sed tanquam in bonitatem ordinata. Potest secundo dici, quod dicitur S. Tho. intelligitur de eo quod dicitur bonum tanquam in se bonitatem habens, non autem de eo quod dicitur bonum tanquam in bonitatem ordinatum.

Ad secundum dicitur, quod materia dupliciter potest considerari. Vno modo præcise dicitur in quantum est pura potentia, id est substantia omni carens actu sibi intrinseco & essentiali. Alio modo in quantum substantiæ ordini & aptitudini ac inclinationi ad bonum. Primo modo est bonum tantum in potentia, & sic intelligitur quod dicitur in locis allegatis. Secundo modo

do est bona in actu, & sic intelligitur quod hic dicitur. Vnde & in Prima parte post uerba adducta subiungit S. Tho. aliam responsionem dicens, quòd secundum Platonicos potest dici, quod materia prima est non ens propter priuationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, uel aptitudinem ad bonum. de hoc etiam dicitur est supra, cap. 11.

Circa illud quod dicitur, bonum esse quodammodo amplioris ambitus quæ ens: notandum, quod dupliciter possumus ambitum boni & entis considerare. Vno modo respectu eorū de quibus formaliter & intrinsece prædicantur. Alio modo respectu eorū, de quibus quomodo cūque prædicantur. Primo modo ens, & bonum sunt æqualis ambitus, & sunt conuertibilia secundum supposita. Secundo uero modo boni est amplioris ambitus, quia nomen entis dicitur solum de ijs in quibus inuenitur formaliter ratio entis, & boni, nomē

Quod res intendunt assimilari deo in hoc quòd sunt causa. Cap. 21.

His autem apparet, quod res intendunt diuinam similitudinem, etiam in hoc, quod sunt causa aliorum. Tendit enim in diuinam si-

uero boni dicitur etiam de eo in quo nò inuenitur formaliter ratio entis & boni, scilicet de eo quod habet ordinem ad esse, & bonum. Et quia ambitus alicuius communis proprie accipitur respectu eorū de quibus intrinsece & formaliter prædicatur, non autem respectu eorū de quibus prædicatur extrinsece, ideo nò dixit S. Tho. absolute, quod bonum sit amplioris habitus quam ens, sed addidit, quodammodo.

Sed contra dicta, videtur esse S. Tho. de Veri. q. 21. art. 2. ad 2. & Prima par. q. 5. art. 2. ad 2. Inquit enim, quod bonum non se extendit ad non entia quæ sunt entia in potentia secundum prædicationem, ergo bonum non est maioris ambitus quam ens, quia non ponitur maioris ambitus, nisi quia dicitur de ente in potentia.

Respondetur quòd dicitur S. Tho. intelligitur de prædicatione formali & intrinseca. sic enim dicitur, quod non prædicatur de materia & ente in potentia, sed tantum extrinsece, sicut sanum de medicina.

Aduertendum autem, quod in Prima parte, & in Questionibus de Veritate interpretatur S. Tho. dictum Dionysij quantum ad causalitatem. quia enim bonum habet rationem finis, ad finem autem mouentur etiam ea quæ nò sunt in actu, ideo causalitatis finis quæ est appetit, ut id cuius amore alia appetuntur & sunt, etiam ad non existentia se extendit.

Super Cap. 21.

Stenfo, quod res intendunt deo assimilari quantum ad bonitatem, probat nunc S. Thom. quòd intendunt ei assimilari quantum ad causalitatem. Duplex autem potest esse sensus huius intencij. Vnus, quòd omnis res creata inclinatur ad causandum aliquid, & ad hoc ut in causando assimiletur deo. Alius, quod res creata quæ est alterius causa, per hoc quod aliud causat, tendit in diuinam similitudinem. Licet autem uterque sensus aliquo modo ueritatem habeat, & possit licet adaptari, uidetur enim unaquæque res in actu per suam formam posse aliquid causare, ut uidetur uelle S. Thom. 1. Ethic. lec. 10. licet non omnis possit causare sibi simile in specie, & per consequens inclinatur ad causandum, & intendit in hoc assimilari deo: similiter uero quodque agens dum agit, intendit in agendo aliquam dei similitudinem. secundus tamen sensus magis uidetur hoc loco intendi, quantum ex rationibus cõstare potest.

Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primo enim probat propositum. Secundo, circa finem capituli ostendit, quod hæc assimilatio ad deum in causando, est superior rei perfectio.

Quæ autem ad Primum arguit primo sic. Res creatae tendunt in diuinam similitudinem per suam operationem, ergo intendunt

intendunt in hoc diuinam similitudinem, ut sunt alij causa. Probatur consequentia, quia per suam operationem una res fit causa alterius.

Pro declaratione huius rationis attendendum, qd hic non sumitur operatio communiter, ut in cap. seq. sed pro sola adione transeunte. vnde ante recedens sensus est, qd unumquodq; per suam actionem intendit deo assimilari similitudinem alia propostio in hoc sensu vera est. s. qd per suam actionem una res est causa alterius. sensus ergo rationis est, qd ideo res creata in causando tendit in diuinam similitudinem, quia causat per suam actionem, per actionem autem intendit deo assimilari tamquam per complementum suae perfectionis.

Cap. 20.

D. 468.

Cap. 20.

Cap. 13.

Secundo. Res intendunt deo assimilari in quantum est bonus, sed ipse ex sua bonitate alijs esse largitur, cum unum quodque agat in quantum est actu perfectum, ergo res generaliter desiderant assimilari deo in hoc qd sunt causa aliorum. Aduerte, quod si generaliter positum in conclusione, potest distribuere pro omnibus rebus creatis absolute, & potest distribuere pro omnibus rebus habentibus virtutem causatiua aliorum, & utroque modo iuxta ea quae in principio diximus verificari pot. videtur aut sequendo expositionem datam quod adhibetur pro causis actiuis tantum, ut sit sensus rationis, quod cum deus ex sua bonitate dat esse rebus, res creataeque aliorum sunt causa, causando, diuinam bonitatem imitantur: & dum intendunt causare, intendunt diuinam bonitatis similitudinem.

Tertio. Esse aliorum causam, est bonum, ergo in hoc, qd res sunt aliorum causa, diuinam similitudinem intendunt. probatur antecedens, quia cum solum bonum per se cognoscatur & causetur, unumquodque per hoc, quod est causa alterius ordinatur ad bonum. ordo autem ad bonum, boni rationem habet, consequentia vero probatur, quia secundum quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit diuinam similitudinem: quia bonum creatum est ex participatione diuinae bonitatis.

Quarto. Sic intendunt res in similitudinem dei, sicut effectus in similitudinem agentis, ergo &c. probatur consequentia, quia effectus tendit in similitudinem agentis, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc, quod sit aliorum causa, cum agens intendat assimilari sibi patiens non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad causalitatem, sicut patet in effectibus naturalibus eiusdem rationis sic, qd effectus tendat in similitudinem agentis, & quod agens assimilet sibi effectum.

Circa hanc ultimam propositionem aduertendum, quod licet aliqua dici possint esse eiusdem rationis multipliciter, tamen hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo, quod est unum ex alio inferri, & econuerso: ut sit idem esse eiusdem rationis, quod esse mutuae argumentationis. i. quod unum ex altero deducatur, & econuerso: sicut si diceremus, quod eiusdem rationis est, quod homo sit risibilis, & quod sit rationalis, quia videlicet, unum est causa alterius, & ex uno inferri reliquum, & econuerso, quia enim homo est rationalis, ideo est risibilis, & ex eo quod est rationalis, inferri a priori quod est risibilis, & econuerso, ex eo quod est risibilis, inferri a posteriori, quod est rationalis. Ita in proposito, quod agens intendat assimilari sibi effectum suae actione est causa, qd effectus tendat in similitudinem agentis, & mutuo se inferunt: ideo bene dicitur, quod sunt eiusdem rationis.

Circa istam propositionem, Agens intendit sibi assimilari patiens quantum ad causalitatem. Alio modo considerari pot non prescindendo ipsam ab alijs, sed magis omnes alias includendo in quantum omnes alias res in se intrinsecae perfectiones praesupponit: & sic esse causam aliorum, est nobilissima perfectio rei in quantum res antequam causet, non habet complementum suae perfectionis, sed aliqd sibi perfectionis deest loquendo de re quae ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit, dum autem est causa rei, habet suae perfectionis complementum. Accipit ergo S. Thom. propositionem in secundo sensu, licet & in primo secundum quid habeat ueritatem. Attendendum autem quod licet hoc capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quod magis uidetur intendere S. Thom. postea tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quod unaquaque res creata in causando quomodo cumque causet, intendit assimilationem diuinam, in quantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus, quod etiam materia in hoc quod recipit, & patitur, quod est eius operari, ut constat ex cap. seq. tendit in bonum suum, & in assimilationem diuinam. Sed hoc minus uidetur ad intentionem S. Tho. accedere.

Super Cap. 22.

hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo, quod est unum ex alio inferri, & econuerso: ut sit idem esse eiusdem rationis, quod esse mutuae argumentationis. i. quod unum ex altero deducatur, & econuerso: sicut si diceremus, quod eiusdem rationis est, quod homo sit risibilis, & quod sit rationalis, quia videlicet, unum est causa alterius, & ex uno inferri reliquum, & econuerso, quia enim homo est rationalis, ideo est risibilis, & ex eo quod est rationalis, inferri a priori quod est risibilis, & econuerso, ex eo quod est risibilis, inferri a posteriori, quod est rationalis. Ita in proposito, quod agens intendat assimilari sibi effectum suae actione est causa, qd effectus tendat in similitudinem agentis, & mutuo se inferunt: ideo bene dicitur, quod sunt eiusdem rationis.

Circa istam propositionem, Agens intendit sibi assimilari patiens quantum ad causalitatem. Alio modo considerari pot non prescindendo ipsam ab alijs, sed magis omnes alias includendo in quantum omnes alias res in se intrinsecae perfectiones praesupponit: & sic esse causam aliorum, est nobilissima perfectio rei in quantum res antequam causet, non habet complementum suae perfectionis, sed aliqd sibi perfectionis deest loquendo de re quae ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit, dum autem est causa rei, habet suae perfectionis complementum. Accipit ergo S. Thom. propositionem in secundo sensu, licet & in primo secundum quid habeat ueritatem. Attendendum autem quod licet hoc capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quod magis uidetur intendere S. Thom. postea tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quod unaquaque res creata in causando quomodo cumque causet, intendit assimilationem diuinam, in quantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus, quod etiam materia in hoc quod recipit, & patitur, quod est eius operari, ut constat ex cap. seq. tendit in bonum suum, & in assimilationem diuinam. Sed hoc minus uidetur ad intentionem S. Tho. accedere.

Præterea. Tunc maxime perfectum est unumquodque, quando potest alterum sibi simile facere, illud enim perfecte lucet, quod alia illuminare potest: unumquodque autem tendens in suam perfectionem: tendit in diuinam similitudinem. per hoc igitur unumquodque tendit in diuinam similitudinem, qd intendit aliorum causa esse. Quia uero causa in quantum huiusmodi superior est causato: manifestum est, quod tendere in diuinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

Item, Prius est unumquodque in se perfectum, quam possit alterum causare, ut dictum est. hoc igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. cum igitur per multa tēdat res creata in diuinam similitudinem, hoc ultimum ei restat, ut diuinam similitudinem quærat per effectum, qui est ens in actu formam, quæ est principium alicuius actionis, & per consequens assimilari sibi ipsum aliquo modo quantum ad causalitatem. Sed licet ita sit, propositio tamen S. Thom. intelligitur de patiente quod natum est esse causa alterius. sensus est enim qd agens intendit producere effectum sibi similem in agendo, si talis effectus natus sit alterius causa esse.

Per hoc, quod aliquid est alterius causa, tendit in suam perfectionem, cum tunc maxime unumquodque perfectum sit, quando potest sibi simile facere: intellige in natura, quæ est nata sibi simile facere, ut patet in eo quod lucet, & illuminare potest, ergo &c. probatur consequentia, quia unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in diuinam similitudinem.

Aduerte, quod ista ratio differt a tertia ratione, quia ibi consideratur esse causam, ut est simpliciter absolute bonum, tamquam ad bonum ordinem importans: hic autem consideratur esse bonum & perfectionem agentis, ideo sunt rationes formaliter distinctæ.

Ad secundum, probatur, quod tendere in diuinam similitudinem in hoc, quod est esse causam aliorum, est superior nobilior perfectio rei. Et probatur ex duobus. Primo, quia causa in quantum

Paulo aut

in quantum huiusmodi est superior causato. Secundo, quia hæc perfectio ultimo accidit rei, cum prius unumquodque in se perfectum sit quam possit alterum causare. Confirmatur quoque aucto. Diony. 3. cap. Cæle. Hierar.

Attendendum hoc loco, quod ista perfectio quæ est esse causam alterius, dupliciter considerari potest in ordine ad alias perfectiones. Vno modo prescindendo hanc perfectionem ab alijs formaliter, & sic ista perfectio non est simpliciter nobilior alijs, sed tantum secundum quid simpliciter enim nobilior alijs, sed tantum bilis est habere naturam & substantiam completam, quam habere habitudinē sibi respectu alterius, si unum ab altero præfinitur, licet hæc perfectio sit nobilior secundum quid, in quantum, scilicet licet est completa perfectionis rei, & comparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiam. Alio modo considerari pot non prescindendo ipsam ab alijs, sed magis omnes alias includendo in quantum omnes alias res in se intrinsecae perfectiones præsupponit: & sic esse causam aliorum, est nobilissima perfectio rei in quantum res antequam causet, non habet complementum suae perfectionis, sed aliqd sibi perfectionis deest loquendo de re quæ ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit, dum autem est causa rei, habet suae perfectionis complementum. Accipit ergo S. Thom. propositionem in secundo sensu, licet & in primo secundum quid habeat ueritatem. Attendendum autem quod licet hoc capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quod magis uidetur intendere S. Thom. postea tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quod unaquaque res creata in causando quomodo cumque causet, intendit assimilationem diuinam, in quantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus, quod etiam materia in hoc quod recipit, & patitur, quod est eius operari, ut constat ex cap. seq. tendit in bonum suum, & in assimilationem diuinam. Sed hoc minus uidetur ad intentionem S. Tho. accedere.

Quomodo res diuersimode in suos fines ordinantur. Cap. 22.



Præmissis autem manifestum esse potest, quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem, est eius operatio: diuersimode tamen secundum diuersitatem operationis.

Nam quædam operatio est rei, ut aliud mouētis, sicut calefacere, & secare. Quædam uero est operatio rei, ut ab alio mota, sicut caleferi, & secari. Quædam uero operatio est perfectio operantis actu existētis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione & motu: secundo uero ab actione transmutatiua exterioris materiæ. huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire & uelle. Vnde manifestum est, quod ea quæ mouentur uel operantur tantum, sine hoc quod moueant uel faciant, tendunt in diuinam similitudinem quantum

Super Cap. 22.

Orquam ostendit S. Th. quod omnia ordinantur in bonum & in diuinam similitudinem sicut in finem, nunc ostendit quomodo diuersimode res in hunc finem ordinantur.

Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo, unum corollarium deducit cap. sequenti. Quarto uero ad primum ponit duas conclusiones, Prima est, Corpora inferiora secundum quod motibus naturalibus mouentur, tendunt in diuinam similitudinem quantum ad hoc, ut sint in seipsis perfecta, secundum propriam formam & proprium ubi, non autem ut sint causa aliorum. Secunda est, Finis corporum celestium est consequi diuinam similitudinem, & quantum ad propriam perfectionem, & in hoc quod sint aliorum causa. Pro declaratione autem harum conclusionum præmittit duo. Vnum est, quod diuersimode res ordinantur in finem, secundum diuersitatem operationis, quia ultimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio. Alterum est, quod quædam operatio est rei, sicut mouētis, ut calefacere, & quædam ut rei ab alio mota, sicut caleferi: quædam uero est perfectio operantis actu existētis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo, scilicet eo quod in aliud transmutandum non tendit, differt ab actione transmutatiua exterioris materiæ, huiusmodi operatio est intelligere, sentire, & uelle.

stitem operationis, quia ultimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio. Alterum est, quod quædam operatio est rei, sicut mouētis, ut calefacere, & quædam ut rei ab alio mota, sicut caleferi: quædam uero est perfectio operantis actu existētis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo, scilicet eo quod in aliud transmutandum non tendit, differt ab actione transmutatiua exterioris materiæ, huiusmodi operatio est intelligere, sentire, & uelle.

Corpora autem inferiora secundum quod mouentur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut mouentia, nisi per accidens. accidit enim lapidi, quod descendit deus aliquod obuians impellat. & similiter est in alteratione, & alijs motibus. vnde finis motus eorum est, ut consequantur diuinam similitudinem quantum ad hoc, quod sint in seipsis perfecta: utpote habentia propriam formam, & proprium ubi.

Corpora uero celestia mouēt mota: vnde finis motus eorum est consequi diuinam similitudinem quantum ad utrumque: quantum quidem ad propriam perfectionem in quantum corpus celeste sit in aliquo ubi in actu, in quo prius erat in potentia: nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur: quantum ad ubi in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim & materia prima in

ram non importat actionem tantum, sed est nomen commune actioni & passioni. accipitur enim hic operatio pro actu primo & immediate correspondente potentia, cuius uidelicet potentia est principium immediatum quo: potentia autem diuiditur in actiuam & passiuam, quarum actiua est id quo agēs agit, passiuæ uero est id quo patiens patitur: ideo & operatio ad quæ dicitur potentia, diuiditur in actionem & passionem, ut patet in Quest. de Anima, ar. 12. Propterea bene hoc loco ait S. Th. qd quædam operatio est rei, ut aliud mouētis, id est, est actio: quædam uero est rei, ut ab alio mota: id est, passio. Iste suppositus probat primam conclusionem hac ratione. Ea quæ mouentur & operantur tantum absque eo, quod alia moueant uel faciant, tendunt in diuinam similitudinem quantum ad hoc tantum, ut sint in seipsis perfecta, cum habeant uidelicet operationem illam tantum, quæ est passio, sed corpora inferiora, ut mouentur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut mouentia nisi per accidens, ergo &c.

Aduertendum, qd licet agens dum aliquid mouet, possit intendere aliquid aliud per talem motum præter perfectionem moti, sicut edificator præter domus perfectionem intendit habitacionem & conseruationem rerum, motus tamen rei motæ, ut ad ipsam rem motam comparatur, non tendit nisi in finem motus rei motæ acquirendū, quia passio & moueri ut sic præcise sumpta, non sunt nisi ad hoc, ut aliquid in mobili fiat, non autem ut mobile aliud causet, propterea bene assignatur per rationem, quare inferiora corpora secundum quod mouentur motibus naturalibus, intendunt diuinam similitudinem, quantum ad propriam perfectionem tantum, quia ut sic considerantur ut mota tantum, non autem ut mouentia, quia uidelicet quæ mouentur, & non mouent nec agunt, possunt quidem per motum propriam perfectionem

Cap. 64.

fectionem assequi, non autem esse causa aliorum. Attendendum etiam, quod non inquit S. Tho. absolute corpora inferiora tendere in diuinam similitudinem solum quantum ad affectionem proprie perfectionis, non autem quantum ad causalitatem: sed ad id quod secundum quod mouentur motibus naturalibus. Nam & ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes quibus aliquid possunt efficere, sicut ignis calefacit, & aqua humectat: & secundum hanc rationem cum moueantur, & agant, intendunt deo assimilari, etiam in causando: sed est uerum, quod secundum quod mouentur motibus naturalibus, quia non mouent per hoc, quod mouentur, sed mouentur tantum nisi forte per accidens moueant, sicut accidit lapidi, quod descensum impellat de quo obuians: ideo ut sic non tendunt in similitudinem diuinam in causando, sed tantum in acquirendo propriam formam, aut proprium ubi, ut hic dicitur.

Secundam uero conclusionem probat per hoc, quod corpora caelestia mouentur motibus, in quantum enim mouentur, tendunt in propriam perfectionem eo quod sunt in aliquo ubi, in quo prius erant in potentia, scilicet secundum partem, & sic intendunt consequi diuinam similitudinem quantum ad propria perfectionem, sicut & alia corpora per suos motus naturales in quantum uero mouendo mouentur, finis motus eorum est consequi diuinam similitudinem, in hoc quod sunt causa aliorum. Et quia sunt aliorum causa per hoc quod causant generationem & corruptionem, & alios motus in istis inferioribus, ideo motus ipsorum in quantum mouent, ordinatur ad generationem & corruptionem, quae est in istis inferioribus.

Aduertendum quod licet corpora caelestia per suos motus sint causa non solum generationis & corruptionis in istis inferioribus, sed etiam aliorum motuum, ut hic dicitur: quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum, cuius generationi necessario coniungitur corruptio, alias autem perfectiones accidentales non intendunt nisi ut ad perfectionem substantiae consequantur: ideo quamuis dixerit S. Thom. corpora caelestia esse per suos motus causas etiam aliorum motuum praeter generationem & corruptionem, hoc tamen solum concludit, scilicet quod eorum motus ordinatur ad generationem & corruptionem rerum, quia uidelicet generatio & corruptio principaliter intenduntur, non autem alij motus, quamuis etiam possit dici, quod nomine generationis & corruptionis, omnes motus comprehendit, in quantum omni motui coniungitur aliquo modo generatio & corruptio saltem accidentalis, dum mittitur a quo deperditur, & terminatur ad quem acquiritur.

Sed contra ea quae in hac secunda conclusione dicta sunt, mouet S. Tho. duo dubia. Primum est circa illud quod dictum est, corpus caeleste consequi suam perfectionem per motum in quantum sit in aliquo ubi in actu, in quo prius erat in potentia. No-

videtur enim quod ex acquisitione talis ubi, acquiritur propria perfectionem, quia dum acquiritur unum ubi, remanet in potentia ad ubi, in quo prius erat in actu, & sic uidetur imperfectum.

Secundum est circa id quod dictum est, corpora caelestia per suum motum ordinari ad generationem horum inferiorum.

Nam si prius est in actu, quae sunt ad finem, corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus caelestibus: non ergo corpora caelestia per motum suum ordinantur ad generationem inferiorum.

Ad Primum horum responderet S. Tho. quod propter hoc, quod corpus caeleste dum acquirit unum ubi in actu, ad quod prius erat in potentia, remanet in potentia ad aliud ubi in quo erat in actu, nihil minus sua perfectionem consequitur, quia corpus caeleste quod est in potentia ad ubi, sicut materia prima ad formam, suam perfectionem consequitur per hoc, quod tota eius potentia reducitur ad actum successiue, quod simul fieri non poterat: sicut & materia dum recipit unam formam, licet aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quae sic tota eius potentia ad actum reducitur successiue, quod non poterat simul fieri.

Aduertendum hoc loco, quod perfectionibus successiuis, siue quae in quadam successione acquiruntur, & aliter acquiri non possunt, subiectum habet perfectione modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu, quia subiectum non perficitur sua perfectione, nisi secundum quod habet esse: & ideo secundum quod perfectiones diuersimode natae sunt esse in actu, ita diuersimode habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autem quae esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quod una parte adueniente, altera recedit, ut patet in motu & tempore: ideo subiectum habet perfici per eam non ipsam totam simul recipiendo, sed unam partem post aliam, & in receptione posterioris partis amittendo priorem, sicut dum mobile unam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quae esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima: ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, & non unam eius partem post aliam recipiendo. Quia ergo omnia ubi simul sumpta ad quae corpus caeleste est in potentia, & omnes formae, ad quae est in potentia materia prima ad sua subiecta comparata, habent rationem entis successiui, quia non possunt simul esse in suo subiecto, ideo & corpus caeleste habet perfici per ipsa ubi, unum post aliud recipiendo, & amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud, ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis ubi perfici & actuari: & similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successiue, amittendo priorem dum posteriorem recipit, nec aliter a multitudine formarum potest perfici. Propterea optime responderet S. Thom. quod nihil minus consequitur suam perfectionem caelum, dum acquirendo unum ubi, amittit aliud ubi, & idem ait de materia prima

esse in actu, quia subiectum non perficitur sua perfectione, nisi secundum quod habet esse: & ideo secundum quod perfectiones diuersimode natae sunt esse in actu, ita diuersimode habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autem quae esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quod una parte adueniente, altera recedit, ut patet in motu & tempore: ideo subiectum habet perfici per eam non ipsam totam simul recipiendo, sed unam partem post aliam, & in receptione posterioris partis amittendo priorem, sicut dum mobile unam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quae esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima: ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, & non unam eius partem post aliam recipiendo. Quia ergo omnia ubi simul sumpta ad quae corpus caeleste est in potentia, & omnes formae, ad quae est in potentia materia prima ad sua subiecta comparata, habent rationem entis successiui, quia non possunt simul esse in suo subiecto, ideo & corpus caeleste habet perfici per ipsa ubi, unum post aliud recipiendo, & amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud, ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis ubi perfici & actuari: & similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successiue, amittendo priorem dum posteriorem recipit, nec aliter a multitudine formarum potest perfici. Propterea optime responderet S. Thom. quod nihil minus consequitur suam perfectionem caelum, dum acquirendo unum ubi, amittit aliud ubi, & idem ait de materia prima

prima respectu formarum: quia inquam haec est natura talium acutum ut suas potentias cum tali successione perficiant. Unde dicuntur simpliciter perfici, quamuis secundum quod possunt dici imperfecti, in quantum desunt priore ubi, & priore forma afluant: sicut & omne subiectum dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perficitur, quamuis secundum quod possunt dici imperfecti, in quantum ab ipso forma opposita praecedens abijcitur.

Sed circa hanc S. Thom. responsionem dubium occurrit, quod ipsemet in quaest. de Potentia dei, q. 5, art. 5, tenet, quod finis motus caeli non est, ut consequatur in actu ubi, ad quod est in potentia, licet hoc autem dicere uideatur. Et inferius ait non esse probabile, ut finis motus caeli sit aliqua eius perfectio. Et in responsione ad septimum ait, quod caelum non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio ubi conseruantur.

Respondetur & dicitur primo, quod dupliciter potest intellegi finis motus caeli esse, ut consequatur in actu ubi, ad quod est in potentia. Uno modo, ut hoc quod dico, consequatur in actu ubi, ad quod est in potentia, indistincte, & indeterminate sit finis motus caeli. Et sic non est uerum, quia cum caelum in quocumque ubi ponatur, sit in potentia ad aliud ubi, nunquam posset caelum consequi finem suum, semper enim remanet in potentia ad aliud ubi. Et ad hunc sensum loquitur S. Tho. in Quaest. de Potentia dei. Alio modo ut ponatur aliquid ubi determinatum, puta oriens, aut occidentes, esse finem alicuius determinatae partis motus caeli: & sic non inconuenit finem secundarium quidem, non autem principalem esse, ut consequatur ubi, ad quod est in potentia. Finis enim motus Solis tendens ab oriente ad occidentem, ut sic, est consequi finem occidentem.

Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Unde non contradicit, quod hic dicitur, et quod primo loco ex Quaestionibus de Potentia in oppositum asseritur. Dicitur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici perfectio alicuius. Uno modo, quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complementum, ad quod res per suam formam naturaliter inclinatur. Alio modo, quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licet res non remaneat incompleta & imperfecta, si illo careat. Primo modo ubi non est perfectio corporis caelestis, & sic intellegitur in loco allegato. Secundo modo est eius perfectio, & sic hoc in loco intellegitur. Ita responsio potest haberi ex ipso S. Tho. in loco allegato, & 4. Sent. d. 48. q. 2. art. 2. ad 2.

Ad secundum dubium respondendo duo facit S. Tho. Primo satisficit obiectioni. Secundo, declarat intellectum responsionis. Quantum ad primum respondet substantialiter, quod motus caeli ordinatur ad generationem horum inferiorum, non tamquam ad ultimum finem, cum ille sit assimilari deo in hoc, quod causa aliorum existat, sed tamquam ad finem proximum. talem autem finem non oportet esse potius eo quod est ad finem, ut patet in agentibus uniuersis, sed tantum finem ultimum & principalem. Quantum ad secundum duo dicit. Primum est, quod cum

corpora caelestia sint superiora, & per consequens simplicius, & uniuersalius diuinae bonitatis similitudinem participant, quam inferiora, in quibus est talis similitudo particularius & diuini, ac per hoc magis assimilantur diuinae uoluntati, quia in tantum aliquid participat de similitudine diuinae uoluntatis, in quantum participat de similitudine diuinae bonitatis, quae est eius obiectum, comparatur corpora caelestia ad inferiora sicut agens uniuersale ad particularem effectum, & corporis caelestis intentio fertur ad bonum commune substantiae corporalis, sicut intentio particularis agentis, in istis inferioribus, contrahitur ad bonum huius, aut illius speciei.

Ex istis uult duo: habere S. Th. Vnum est, quod cum dicitur, caelum per suum motum ordinari ad generationem inferiorum, intellegendum est ipsum ordinari ad inferiora in eodem, & ad commune bonum ipsorum, non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius in quantum huiusmodi, scilicet primo hoc enim est agens particularis, non autem uniuersalis. Alterum est, quod cum dicitur, caelum per suum motum intendere diuinam similitudinem in causando, intellegendum est, quod intendit diuinam similitudinem in causando per modum agentis particularis, non autem per modum agentis particularis.

Aduertendum autem, ne videatur frustra S. Tho. assumptisse hanc propositionem, unumquodque in quantum participat similitudinem diuinae bonitatis, in quantum participat de similitudine diuinae uoluntatis: quod cum diuina uoluntas sit per cuius intentionem res producuntur & conseruantur in esse, unumquodque assimilatur deo in causando, in quantum eius intentio in causando assimilatur intentioni uoluntatis ipsius. Ideo illud agens quod uniuersaliorem intentionem habet in causando, magis diuinae uoluntati quae uniuersalissima est assimilatur, & illud quod particulariorem intentionem habet, uniuersaliter autem intentionem habet id cuius bonitas & perfectio simplicior & uniuersalior est, quia effectus primo & per se alicuius agentis uirtuti & perfectioni agentis proportionatur. Unde cum corpora caelestia habeant simplicior & uniuersalior bonitatem uniuersalitate continentiae perfectionalis, quam corpora inferiora, sequitur quod corporum caelestium intentio in agendo uniuersalior sit, acque ad uniuersalius bonum feratur, quam intentio inferiorum agentium. Et haec est intentio S. Tho.

Secundum quod dicit S. Thom. est, quod quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad ultimum finem in genere generabilium & mobilium, & motio caeli ordinatur ad generationem, sequitur quod finis motus caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimo finem in genere generabilium & mobilium. Quod autem tota generatio ad hominem ordinatur, declarat ex duobus.

Primo ex eo, quod cum intentio cuiuslibet existentis in potentia, quod scilicet mouetur, sit ut per motum tendat in actum, quanto aliquis actus fuerit posterior & magis perfectus, tanto principalis materiae appetitus quo appetit formam, in ipsam fertur.

Alicuius
solutio 3

fertur, & in vltiorem ac perfectissimum actum quem consequi potest, fertur sicut in vltimum finem generationis, consistit autem ex ordine ipsarum formarum, & ex ordine generationis quod anima humana est vltima inter omnes formas & perfectissima: ideo in hanc tendit materia per generationem sicut in vltimum finem generationis: & sic homo est finis generationis.

Secundo declarat idem ex hoc, quod homo utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem, aliis quibus (inquam) ad usum, aliquibus ad usum, aliquibus ad vehiculum, omnibus vero sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionem: quod significatur in psal. vbi dicitur, Omnia subiecisti sub pedibus eius. & Aristot. ostendit r. Polyt. inquit, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Pf. 8. Cap. 5.

Cum ergo res conferuntur in esse secundum ordinem in litera enarratum in generatione, sequitur manifeste hominem esse finem totius generationis.

Ex istis vult habere S. Thom. quod cum dictum est generationem esse finem proximum motus celi, assimilationem autem ad deum in causando esse finem vltimum, non sic est intelligendum quasi motus celi non habeat alium finem vltimum, quam assimilationem ad deum in causando, sed quia ille est finis vltimus simpliciter: preter hunc autem habet alium finem vltimum, non quidem simpliciter, sed in genere generabilium & mobilium, sicut hominem. Aduerte cum dicitur enarrando ordinem formarum, quod anima sensitiva est in potentia ad intellectum, & vegetabilis ad sensum, quod non est intelligendum quasi anima sensitiva procedens sit susceptiva intellectus, aut eadem possit fieri intellectiva, sed quia materia existens sub sensitiva, est in potentia ad intellectum, ut patet in processu generationis hominis: & similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitiva.

Pro declaratione principalis responsionis ad dubium ubi dicitur, corpora caelestia intendere tamquam vltimum finem diuinae similitudinem in hoc, quod cause aliorum existant, aduertendum primo ex doctrina S. Tho. 2. Sent. d. 1. q. 2. art. 2. quod differt finis proportionatus rei quae est ad finem, a fine impropotionaliter esse excedere, quia proportionatus acquiritur secundum seipsum ei, quod ad finem mouetur tamquam perfectio in ipso recepta, ut sanitas acquiritur ei quod ad sanitatem per medicinam mouetur, impropotionaliter vero non acquiritur, ut perfectio in harenis ei quod ad ipsum mouetur, sed aliqua eius similitudo. Cum ergo diuina bonitas sit finis, impropotionaliter liter excedens omnem rem creatam, non potest acquiri a caelo per motum suum, ita ut sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo cum dicitur, quod similitudo diuina in causando est vltimus finis motus corporum caelestium; per hoc non excluditur quod diuina bonitas sit eius vltimus finis, immo magis manifestatur ipsam esse vltimum finem, qui a corpore caelesti, nisi per quandam similitudinem haberi non potest.

Aduertendum secundo, quod cum dicitur, diuinam similitudinem in causando esse vltimum finem huius motus, dupliciter potest intelligi: Vno modo, quod ipsum causare, in quo saluatur quaedam similitudo diuina, sit eius finis, & sic non intelligitur hic, cum ipsa operatio, siue ipsum causare, ut sic, tendat in aliud, scilicet in effectum.

Alio modo, quod vltimus finis sit assimilatio ad deum, causare autem sit id secundum quod caelum hanc similitudinem intendit & consequitur, & hic sensus est hic intentus, ipsa enim similitudo ad deum secundum se est finis intentus, causare autem est id secundum quod caelum talem similitudinem, & ipsum deum per quandam similitudinis participacionem consequitur. Habetur hic sensus ex S. Tho. 1. Senten. distinc. 37. q. 4. ar. 1. ad 2.

Sed dubium circa hoc occurrit, quia S. Thom. in quodam allegata superius de Potentia dei, impugnat hanc opinionem quam hic sequitur, dicentem scilicet, quod finis motus celi sit assimilari ad deum in causando. Ponitque finem huius motus esse determinatam multitudinem animarum, ita quod motus celi est propter implendum numerum electorum.

Respondetur, quod opinio hic posita, quae est Philosophorum, reprobat ibi S. Tho. non tamquam falsam, cum dicat ipsam posse rationabiliter sustineri, sed quia alia opinio, quae est Theologorum, sibi probabilior videtur. Vnde cum utraque opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem Theologorum, hic autem Philosophorum opinionem sequitur. Hoc autem facit, quia cum hunc librum aduersus gentes scripserit, accipit tamquam vera ea quae probabiliter sustineri possunt, & ab ipsis conceduntur, ut faciliorem aduersus ipsos viam habeat, non autem ea quae ipsi nullo modo admittere.

Super Cap. 23.

Hijs quae in precedenti capitulo dicta sunt, deducit hoc corollarium S. Tho. quod primum motum motus celi est aliquid intellectum. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit proprium, secundo remouet quaedam dubia.

Quanto ad primum arguit primo sic. Corpus caeleste secundum quod agit per motum suum, intendit vltimam formam, qui est intellectus humanus, qui quidem est altior omni forma, scilicet informante: ergo non agit ad generationem per propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, cuius ipsum est instrumentum: ergo mouetur ab aliqua intellectuali substantia. probatur prima consequentia, quia nihil secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma, cum omne agens intendat sibi simile. Secunda consequentia probatur, quia caelum agit ad generationem secundum quod mouetur.

Aduertendum, quod agens agere secundum propriam speciem, est eius naturam & formam esse sibi principalem ratione agendi. dicimus enim, quod equus secundum propriam speciem generat equum, quia natura equi est sibi principalis ratio generandi, & propria virtus equi est causa principalis talis generationis.

Cum ergo dicitur, quod caelum non agit ad generationem secundum propriam speciem, intelligitur quod natura & forma celi non est sibi propria & principalis ratio & virtus, quae ad generationem agit, sed aliqua virtus intellectualis, a qua mouetur.

Idem P. 9. 70. ar. 2. Sen. dist. 37.

Cap. 23.

Lib. 1. c. 13.

Lib. 1. c. 44.

perit, est id cuius virtute ad generationem agit, tanquam eius instrumentum.

Secundo, Corpus celi mouetur ab aliquo, ergo aut illud est ei vnitum, ita quod compositum ex caelo, & mouere dicitur mouere seipsum, aut est illi extrinsecum. Si primum, ergo celi est animatum, cum omne mouens se ipsum sit viuum & animatum: non anima nutritiua, cum non sit in eo generatio, & corruptio: non sensitiva, cum non habeat organorum diuersitatem, ergo intellectiua, ergo &c.

Adhuc. Omne quod mouetur, necesse est ab aliquo moueri (vt superius probatum est) corpus igitur celi ab aliquo mouetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei vnitum, ita quod compositum ex caelo & mouente, dicitur mouere seipsum, inquantum vna pars eius est mouens, & alia mota. Si autem sic est, omne autem mouens seipsum est viuum & animatum: non autem alia anima quam intellectuali. non enim nutritiua, cum in eo non sit generatio, & corruptio: neque sensitiva, cum non habeat organorum diuersitatem: sequitur ergo, quod moueatur ab anima intellectuali. Si autem mouetur a motore extrinseco: aut illud erit corpus, aut incorporeum, & si quidem corpus, non mouet nisi motum, vt ex superioribus patet, oportet ergo & illud ab alio moueri: cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportet deuenire ad primum mouens incorporeum, quod autem est penitus incorporeum, est intellectuale, vt ex superioribus patet, ergo &c. idem sequitur si ponatur ab incorporeo immediate moueri.

Tertio. Si corpus grauium & leuium sunt simplicia, ita & corpora caelestia, ergo si mouetur a natura, mouebuntur sicut illa. Sed illa mouentur a generante & remouente prohibens, non autem ita quod forma in eis sit mouens, & materia mota, cum nihil mouetur nisi corpus: ergo & similiter corpora caelestia mouebuntur: hoc autem est impossibile, cum ipsa sint incorporea, vt pote non habentia contrarietatem, & motus eorum impediri non possit, ergo mouentur a mouentibus per apprehensionem: non per apprehensionem sensitiuam, ergo per intellectiuam.

Circa istam rationem qua probatur, grauium & leuium moueri a generante & remouente prohibens, quia videlicet non possunt moueri sic, quod forma sit mouens, & materia mota, dubitatur. Postest. n. responderi, vt respondent aliqui, qui huiusmodi corpora a seipsis moueri dicunt, quod non sic mouentur a seipsis, quasi forma precise sumpta sit mouens, & materia sit mota, sed quia totum est mouens, & totum est motum. Sed verum est, quod totum est mouens ratione formae, quae videlicet forma est sibi principium, quo mouet, est autem motum ratione materiae, ita quod materia est sibi principium quo mouetur, & sic tam mouens quam motum constat esse corpus. Sed quod ista responsio non satisfaciatur, ostenditur ex verbis & intentione Com. in 8. Physic. com. 30. a quo S. Tho. hanc rationem sumptit. Ibi. n. probat, quod corpora simplicia non mouentur ex se, quia nullum eorum potest diuidi in motorem & motum, & quod non potest dici corpus simplex, diuidi in motorem & motum eo quod diuidatur in materiam & formam, quod inquit materia prima non est existens actu. Patet. n. ex his verbis, quod ad hoc, vt aliquod dicatur seipsum mouere per se, non sufficit vt diuidatur in actum & potentiam, quorum vno sit mouens tanquam ratione mouendi, altero vero sit motum tanquam ratione qua mouetur, sed requiritur vt diuidatur in duas partes, quarum quaelibet sit ens in actu, & vna sit mouens, altera vero mota. Et sic cum corpus simplex in huiusmodi partes diuidi non possit, manifestum est vt deducit S. Th. quod seipsum non mouet. I. per se, quous per accidens possit se mouere, ad motum videlicet eius quod per ipsum mouetur, sicut & nauis per accidens mouetur ad motum nauis. De quo modo motionis intendit Aug. cum

inquit. 2. Co. com. 28. & 4. Ca. co. 2. quod lapis mouet se, inquantum est grauis in actu, & mouetur inquantum est in potentia inferioris. Vult. n. quod graue ex eo quod est actu graue, mouet per se mediū: ad motionem autem mediū mouetur a se per actus, inquantum est in potentia ad locum deorsum, sicut nauis qui per se mouet nauem, inquantum habet virtutem motuam, mouetur per actus a se ad motum nauis, inquantum est in potentia ad locum, ad quem nauis suo motu peruenit.

Tex. co. 32.

Si non esset motus celi per apprehensionem, sed esset a sola natura, principium eius esset forma celi, sicut in elementis, quorum forma, licet non sint mouentes, sunt tamen principia motus, cum ad eas sequantur motus naturales, sicut & alia proprietates naturales. hoc autem est impossibile, quia forma est principium motus localis, inquantum corpori debetur aliquis locus, in quem vsque forma mouetur, vt patet in igne: corpori autem celi sit, sicut suam formam non magis congruit vni vbi quod aliud, ergo &c.

Circa motum grauium & leuium aduertendum primo, quod ideo dicitur forma non esse mouens, sed principium motus, quia non est mouens principale tanquam mouens quod, sed est id quo generans mouet, & est principium quo ipsum motum mouetur.

Aduertendum secundo, quod ex verbis S. Tho. in hac ratione habetur intellectus positionis suae in superioribus, explicatur de motu grauium & leuium. Ex hoc. n. quod dicitur motus naturales horum corporum, consequi ad eorum formas sicut & aliquid proprietates, & quod forma est principium motus, inquantum debetur aliquis locus corpori, in quem mouetur vt forma tendentis in illum locum. Item quod quia generans dat talem formam ideo dicitur esse motor, datur intelligi, quod non dicitur generans, ideo mouere huiusmodi corpora, quasi noua motione nouoq; impulsu illa ad sua loca propellat, sed quia dedit ipsis formas ad quas de ductis impediunt, per quaedam naturalem resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc. n. sequitur, quod in eandem cam reduci oportet & formas & tales motus, sicut in eandem cam reducuntur forma & aliquid proprietates naturae forma consequentes.

Circa id quod dicitur corpori caelesti, non magis congruere vnum vbi quod aliud, sicut suam naturam aduertendum, quod ubi addidit S. Tho. sicut suam naturam. Dicitur. n. aliquis locus congruere alicui corpori sicut suam naturam, quod rei natura perficitur in loco, ita quod extra locum suum, non habet complementum sine perfectione, sicut igni congruit, secundum suam naturam esse sicut ignem, quia in loco sursum conseruatur & perfectus, atque actualis suis proprietatibus perficitur: hoc autem non inuenitur in corpore caelesti, vt. s. substantia celi aliquam a loco perfectionem accipiat, cum non conseruetur a loco: ideo secundum suam naturam non magis sibi congruit vnus quam alius, inquantum tamen ad rationem generationem ordinatur (vt dicitur 4. d. 48. vbi supra) magis congruit sibi vnus locus, quam alius, quia per sui presentiam, & propinquitatem ad aliqua corpora aliquem effectum causat quem non causat vbi est absens.

Quinto. Si motus celi esset a natura ratiō, esset ordinatus ad aliquam finem: sed contrarium huius apparet, cum sit cōtinuus: ergo &c. probat. cōsequētia, quae cū natura semper ad vnū dēdat nisi impediat, Thom. cont. Gent. K K non

non potest esse finis naturae id quod difformitatem habet. motus autem difformitatem habet: quia quod mouetur, dissimiliter se habet nunc & prius, ergo motus non potest esse finis, in quem tendit natura, sed intendit quietem per motum, quae ad motum comparatur sicut vnum ad multa. quiescit enim quod similiter se habet, nunc & prius.

D. 690.

Circa probationem falsitatis consuetudinis aduertendum, quod motum aliquem esse continuum dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia partes eius ad vnum communem terminum copulantur, & sic non accipit hoc loco Sanctus Thomas, quia non repugnat aliquem motum esse hoc modo continuum, & tamen esse ordinatum ad aliquam quietem, ut patet de motu grauis, qui est continuus, & ad quietem in loco deorsum ordinatur. Alio modo quia est perseverans, & nunquam interrumpitur quiete, & sic accipitur hic motus enim, qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem, quia motus ad quietem ordinatus, aliquando cessat, scilicet per successione siue aduentum quietis. Vnde cum motus celi, nunquam actu terminetur, sed vna circulatione alteri circulationi continuatur, & secundum Philosophum nunquam talis motus sit cessaturus, constat, quod ad nullam quietem est ordinatus.

Tex. 65. 59.

Circa istam propositionem, Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius: considerandum, quod intelligitur de nunc, & priori temporis mensurantis quietem, non autem de priori temporis ipsam praecedentis, ita quod sensus est, quod acceptis quibuscumque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius, in illis quod quiescit, est in eadem dispositione. Verum autem aliquid potest quiescere in aliquo toto tempore, & tamen in vltimo instanti illius temporis aliter se habere, dicitur secundum doctrinam S. Thom. p. p. quae. 53. artic. 3. q. non. Ibi enim quia de ratione quietis est, quod quiescens non se habet aliter, nunc quam prius, concludit quod in quolibet nunc tempore mensurantis quietem, quiescens est in eodem, id est, in eadem dispositione, in primo, in medio & in vltimo instanti. Habet enim pro impossibili, quod aliquid in toto aliquo tempore tantam mensuram, scilicet ad quartam quietis quiescat, & tamen in vltimo instanti illius, sit sub alia dispositione & forma, cui quiescere aliquo toto tempore, in aliquo, sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis, huius autem ratio est (ut colligi potest ex loco per gallagato, & 1. Sentent. dist. 37. quae. 4. artic. 3. & est de mente Aristot. & Commen. 6. Physicorum) quia omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus, omne enim quod transmutatum est, prius transmutabatur: & omne quod generatum est, prius generabatur, ut patet ibidem. Commen. 59. ideo non potest esse, ut aliquid in vltimo instanti alicuius temporis sit transmutatum, & tamen in toto tempore praecedenti quiescit.

Aduertendum autem, quod non est idem dicere, aliquid toto vno tempore esse sub vna forma, in vltimo vero instanti illius temporis esse sub alia forma, & aliquid quiescere toto vno tempore sub vna forma, in instanti vero vltimo transmutatum esse ad aliam formam. potest enim aliquid esse sub vna forma, & tamen sub illa non quiescere, sed transmutari, sicut patet in eo, quod mouetur ad generationem, & in vltimo instanti est generans, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliae naturales proprietates, non autem potest esse, quod motus caelestis corporis, sicut principium actuum. sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori, secundum suam formam debetur aliquis locus, in quem mouetur ex vi suae formae tendentis in locum illum: quem quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum: corpori autem caelesti, secundum suam formam non magis congruit vnum vbi quam aliud. non igitur motus caelestis principium est sola natura: oportet igitur, quod principium motus eius sit per apprehensionem mouentis.

Aduertendum autem, quod non est idem dicere, aliquid toto vno tempore esse sub vna forma, in vltimo vero instanti illius temporis esse sub alia forma, & aliquid quiescere toto vno tempore sub vna forma, in instanti vero vltimo transmutatum esse ad aliam formam. potest enim aliquid esse sub vna forma, & tamen sub illa non quiescere, sed transmutari, sicut patet in eo, quod mouetur ad generationem, & in vltimo instanti est generans, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliae naturales proprietates, non autem potest esse, quod motus caelestis corporis, sicut principium actuum. sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori, secundum suam formam debetur aliquis locus, in quem mouetur ex vi suae formae tendentis in locum illum: quem quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum: corpori autem caelesti, secundum suam formam non magis congruit vnum vbi quam aliud. non igitur motus caelestis principium est sola natura: oportet igitur, quod principium motus eius sit per apprehensionem mouentis.

ratum. illud enim manet toto tempore aliquo sub forma praecedenti, non tamen quiescit sub illa, sed per alterationem est in corruptum, & continue dum alteratur, alio & alio modo se habet sub ipsa forma, dum continue magis appropinquat ad corruptum ipsum, & alterius generationem. Sic autem intellecta propositione S. Thom. manifestum est argumenta Scoti in 2. sc. dist. 11. 2. quae. 11. nullus esse momentari. Arguit enim. Primo, quia sequitur, quod in vltimo instanti illius est tenebrosus, & ita illuminatio non fieret in instanti. Si autem dicitur inquit, quod illuminatio est terminus motus localis: Contra, ponatur quod Sol sit creatus de nouo, & medium praesens: constat, quod illuminatio non erit terminus motus localis. Nunc etiam ista illuminatio non est per se terminus motus localis, sed aliquid vbi acquisitum ipsi Soli, nec potest per hoc euadere, quin aer quiescit sub esse tenebroso, vsque ad hoc instantem.

Cap. 3.

D. 334.

quem tendit natura. motus autem secundum suam rationem est huiusmodi. quod enim mouetur in quantum huiusmodi, dissimiliter se habet & nunc, & prius. impossibile est igitur, quod natura intendat motum propter seipsum. intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum, sicut vnum ad multa. quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius. si enim motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem: cuius contrarium apparet: cum sit continuus. non est igitur motus caeli a natura, sicut a principio actiuo, sed magis a substantia intelligente.

6 Item. Omni motui, qui est a natura sicut a principio actiuo, oportet, quod si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis, & contra naturam: sicut graue accedit deorsum naturaliter: recedit autem inde contra naturam. si igitur motus celi esset naturalis: cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab oriente recedens, in orientem rediret.

Ad primum dicitur primo, quod non est contra sensum propositionis, quae intelligitur secundum naturam: cursum, & de possibilitate naturali: hic autem arguitur de eo, quod miraculose & supernaturaliter fit. Dicitur secundo, quod licet toto tempore prolationis verborum sit forma panis, non tamen quiescit, quia per verborum successione, quae est quidam motus, panis magis sit propinquus, ut desinat per conuersionem in corpus Christi: & ratione huius motus prolationis verborum, cuius terminus est conuersionis in corpus Christi, fieri praecedit factum esse, sicut in generatione generari praecedit generatum esse, ratione alterationis praecedentis cuius est terminus, ut patet quarto Sententiarum, distinctione vndecima quae. 1. prima. artic. 3. quae. 1. vltima ad Tertium. Ad secundum dicitur, quod aer non quiescit toto tempore praecedente illuminationem, cum secundum cursum naturae illuminatio sit terminus motus localis. secundum enim, quod Sol magis ad aerem per motum localem appropinquat, ipse aer est magis propinquus acceptioni luminis, vnde secundum motum Solis ad aerem, dicitur aer ad lumen accedere, & a tenebroso esse recedere successiue, non per amissionem partis post partem, sed per maiorem & minorem appropinquationem ad lumen. Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formae substantialis, & ad abiectionem formae quam habet, propter quod dicitur moueri ad formam, licet ipsam secundum se totam in vltimo instanti duntaxat recipiat, ita per motum localem Solis propter quem aer fit ipsi soli magis propinquus, aer disponitur ad luminis susceptionem, quae est in instanti, & propter huius successiuam appropinquationem dicitur moueri ad lumen. Cum autem instat primo de Sole nouiter creato, dicitur quod non est contra propositum, quia non loquimur de eo quod Deus per creationem facere potest, sed de eo quod curui naturaliter congruit. Potest secundo dici, quod illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis. Cum obicitur secundum, quia illuminatio non est per se terminus motus localis: negatur de noua illuminatione, licet enim illuminatio simpliciter

placiter non sit per se primo terminus, siue intrinsecus terminus huius motus localis, noua tamen illuminatio est per se terminus secundarius & extrinsecus. Cum obicitur tertio, quod hoc non obstat, aer quiescit sub esse tenebroso, vsque ad vltimum instantem, patet ex praecedentibus hoc falsum esse. licet enim fuerit sub esse tenebroso, vsque ad vltimum instantem, non tamen sub tali esse quiescit, quia licet non esset sub esse motus alicuius ad lumen, in Sole tamen erat motus ad eius illuminationem, & expulsionem tenebrae ordinatus.

Sexto, sequeretur quod caelum contra naturam ab occidente recederet, rediret ad orientem: hoc est impossibile, cum in motu caelesti nihil sit violentum & contra naturam, ergo & c. probatur consequentia, quia motus caeli ad occidentem est naturalis, in motu autem qui est a natura tantum, quae a principio actiuo, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis, ut patet in graui.

Aduertendum, quod non dixit Sanctus Thomas, qui est a natura, si accessus est naturalis, recessus est innaturalis, sed addidit tantum a principio actiuo, quia videlicet si motus sit naturalis tantum propter principium passiuum, hoc non oportet, sicut. n. accessus est naturalis, ita & recessus potest esse naturalis, ut patet in motu materiae ad formam. sicut enim ad formam naturaliter accedit, ita ab ipsa naturaliter recedit.

Quartum ad secundum intendit Sanctus Thomas, dubia quaedam ex praecedentibus suboritur de mouere. Primum est, cum dicitur sit motus celi, non esse duntaxat a natura, sed a substantia intellectuali, videtur sequi, quod motus celi non sit naturalis. Ad hoc respondet, quod illud non sequitur. licet enim non sit naturalis ratione principij actiuo, sed voluntarius, est tamen naturalis ratione principij passiuo, in quantum caelum naturalem aptitudinem habet ad talem motum, sicut & generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiae, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem, non autem ratione principij actiuo, cum illud sit extra, natura autem sit principium motus eius in quo est. Declaratur autem propositum, quia vnum quodque patitur, & mouetur, secundum quod est in potentia, agit vero & mouet, secundum quod est actu: corpus autem caeleste secundum suam substantiam consideratur, inuenitur, ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet vbi, sicut materia prima ad omnem formam: quod non inuenitur in corpore graui & leui, quod in sui natura consideratur non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae sibi determinatur locus. Ex hoc deducitur, quod motus grauium & leuium, quando a nobis per intellectum mouentur, est violentus, quia ipsi inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei, quo a nobis mouentur: licet motus corporis animalis ab alia non sit violentus, in quantum est animatum, non autem motus corporum caelestium est violentus, quia corpora caelestia non habent aptitudinem ad contrarium motum, sed ad illum quo mouentur a substantia intelligente.

Attendum primo, quod cum natura diuidatur per materiam & formam, & natura sit principij motus eius in quo est, ad hoc ut motus sit naturalis, sufficit quod secundum inclinationem alterius horum, materiae aut formae procedat, & ideo non inconuenit, motum esse naturalem ex sola aptitudine materiae, & natura

tura per modum potentiae ad talem motum, licet principium actiuum motus sit extrinsecum.

Attendum secundo, cum dicitur motum grauium & leuium a nobis esse violentum, quia habent naturalem aptitudinem ad contrarium motum, quod hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum cum repugnantia ad oppositum motum, non autem de aptitudine indifferenti ad vtrumque motum, sicut est in caelo aptitudo indifferens ad omnia vbi.

Attendum tertio, cum inquit Sanctus Thomas, caelum secundum suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet vbi, quod ideo addidit secundum naturam, quia licet ex intentione substantiae mouentis possit caelum ad aliquod vbi determinari, considerata est natura caeli, secundum se non est ad aliquod vbi determinatum.

Attendum quarto, quod anima (ut dicitur P. p. quae. 62. art. 2. ad Secundum) quod anima est de se, nata est mouere in quolibet partem, ideo necesse est motum animalis quod est ab anima, naturalem esse, sicut & in grauius & leuius, motus qui est a forma ipsorum, est naturalis. est enim motus naturalis, qui est a principio intrinseco, propterea bene hic dicitur, quod motus corporis animalis in quantum est animatum, non est ei violentus, licet sit ei violentus in quantum est graue quoddam. corpus enim animalis, quamuis sola anima informetur, & non alia forma, in quantum tamen informatur anima ut anima est, habet motum in quolibet partem: in quantum autem informatur anima ut est forma corporis quam grauitas consequitur, habet motum tantum deorsum: & ideo dicitur 8. Physicorum, quod animal totum quidem seipsum naturaliter mouet, corpus autem, secundum quod est corpus contingit natura, & extra naturam moueri.

Circa dicta duplex occurrit dubium. Primum est. Nam Commentator octavo Physicorum comment. vigesimo septimo. vult motum corporis caelestis esse simpliciter naturalem, & ex parte animae, & ex parte corporis: ergo non est verum, quod hic dicitur, scilicet, quod est naturalis tantum ratione principij passiuo. Secundum dubium est. Si anima nata est mouere ad omnem partem, animalis corpus in quantum animatum, indifferens est ad omnem motum, & ad omnem locum, & tamen motus eius est naturalis ex parte formae: ergo ex eo quod caelum est indifferens ad omnem vbi, non sequitur ut deduxit Sanctus Thomas, quod sit motus eius naturalis ex parte principij passiuo tantum, sed potest esse naturalis etiam ex parte principij actiuo. Ad primum horum dicitur primo, quod Commentator videtur in hac re varie esse locutus. in loco enim allegato, videtur quod motus caeli sit naturalis, tam ex parte principij actiuo, quam ex parte caelestia sit principij passiuo: in primo autem caeli comment. 5. & secundo caeli comment. 3. videtur velle, quod sit naturalis tantum ex parte principij passiuo. Pro concordia autem dictorum eius, & etiam ad Sanctum Thomam, potest dici praetermissa aliorum responsione, quod motus dupliciter potest dici naturalis ex parte principij actiuo. Vno modo Thom. cont. Gent. K K 2 quia

Cap. prae.

Cap. prae.

Tex. 65. 27.

quia principium actuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius, & sic motus celi non est naturalis, neque apud S. Thom. neque apud Commen. quia principium actuum motus eius, est forma abstracta secundum esse. Alio modo, quia principium actuum motus est natum tale corpus mouere absque resisten-

tia, & est illi corpori appropriatum ad mouendum: & hoc modo intelligit Comen. ipsum motum celi esse naturalē ex principio actiuo. accipit enim celi pro aggregato ex intellectu & corpore celesti. Vnde in r. Celi Comen. allegato ait, quod formā abstractā, secundum quod sunt formae abstractae, innatae sunt, vt illud quod mouetur ab eis, sic corpus neque graue, neque leue, sicut innatae sunt vt motum ab eis sic rotandum, & sicut innata est forma ignis, vt habeat materiam propriam. Et S. Physicor. loco adducto vult, qd motus celi sic per principium in eo, ita qd in suo corpore non est principium contrarium motui animae. Nominem autem celi etiam ibi accipit aggregatum ex corpore celesti, & intelligentia mouete, quae aliquo modo dici potest anima eius, in quantum est illi appropriata ad mouendum. Patet igitur, non esse contradictionem neque inter dicta Comen. neque inter Comen. & Sancti Thomae. cum S. Thom. loquatur de naturali motu ex principio actiuo primo modo, Comen. autem de naturali, secundo modo loquatur. Ad secundum respondetur, quod motus potest dici naturalis, ex parte formae dupliciter. Vno modo quia est a forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed mere naturaliter mouente. Alio modo, quia est a forma intrinseca non agente per violentiam, sed quae nata est taliter mouere, & mobile natum est ab ipsa taliter moueri, vt illi formae subiciatur. Indifferenter ergo ad diuersa vbi, arguit motum non esse naturalem ex parte formae primo modo, id est, non esse secundum inclinationem formae mouentis absque apprehensione, quia forma talis inclinatur ad vnum determinate. Et sic Sancti Thomae arguit ex indifferentia celi ad omnia vbi, quod eius motus non est naturalis ex parte formae, cum illa sit forma mere naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem secundo modo, quia forma per apprehensionem agens, potest suum mobile ad diuersa mouere, secundum diuersitatem apprehensionum, & sic non inconuenit mobile esse indifferens ad diuersa vbi, in quantum natum est a tali forma moueri, & motum esse naturalem, in quantum mouetur a forma intrinseca sic nata mouere ipsumque sic ab ipsa natum est moueri, in quantum tali formae subicitur. licet aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur. Vnde ad objectionem negatur, qd motus animalis, vt est animal, sit naturalis ex parte formae eo modo quo loquitur S. Thom. hoc loco de motu naturali ex parte formae, dum loquitur de motu celi.

Secundum dubium quod mouetur Sancti Thomae est, quia principium actuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius, & sic motus celi non est naturalis, neque apud S. Thom. neque apud Commen. quia principium actuum motus eius, est forma abstracta secundum esse. Alio modo, quia principium actuum motus est natum tale corpus mouere absque resisten-

tia, & est illi corpori appropriatum ad mouendum: & hoc modo intelligit Comen. ipsum motum celi esse naturalē ex principio actiuo. accipit enim celi pro aggregato ex intellectu & corpore celesti. Vnde in r. Celi Comen. allegato ait, quod formā abstractā, secundum quod sunt formae abstractae, innatae sunt, vt illud quod mouetur ab eis, sic corpus neque graue, neque leue, sicut innatae sunt vt motum ab eis sic rotandum, & sicut innata est forma ignis, vt habeat materiam propriam. Et S. Physicor. loco adducto vult, qd motus celi sic per principium in eo, ita qd in suo corpore non est principium contrarium motui animae. Nominem autem celi etiam ibi accipit aggregatum ex corpore celesti, & intelligentia mouete, quae aliquo modo dici potest anima eius, in quantum est illi appropriata ad mouendum. Patet igitur, non esse contradictionem neque inter dicta Comen. neque inter Comen. & Sancti Thomae. cum S. Thom. loquatur de naturali motu ex principio actiuo primo modo, Comen. autem de naturali, secundo modo loquatur. Ad secundum respondetur, quod motus potest dici naturalis, ex parte formae dupliciter. Vno modo quia est a forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed mere naturaliter mouente. Alio modo, quia est a forma intrinseca non agente per violentiam, sed quae nata est taliter mouere, & mobile natum est ab ipsa taliter moueri, vt illi formae subiciatur. Indifferenter ergo ad diuersa vbi, arguit motum non esse naturalem ex parte formae primo modo, id est, non esse secundum inclinationem formae mouentis absque apprehensione, quia forma talis inclinatur ad vnum determinate. Et sic Sancti Thomae arguit ex indifferentia celi ad omnia vbi, quod eius motus non est naturalis ex parte formae, cum illa sit forma mere naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem secundo modo, quia forma per apprehensionem agens, potest suum mobile ad diuersa mouere, secundum diuersitatem apprehensionum, & sic non inconuenit mobile esse indifferens ad diuersa vbi, in quantum natum est a tali forma moueri, & motum esse naturalem, in quantum mouetur a forma intrinseca sic nata mouere ipsumque sic ab ipsa natum est moueri, in quantum tali formae subicitur. licet aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur. Vnde ad objectionem negatur, qd motus animalis, vt est animal, sit naturalis ex parte formae eo modo quo loquitur S. Thom. hoc loco de motu naturali ex parte formae, dum loquitur de motu celi.

Secundum dubium quod mouetur Sancti Thomae est, quia principium actuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius, & sic motus celi non est naturalis, neque apud S. Thom. neque apud Commen. quia principium actuum motus eius, est forma abstracta secundum esse. Alio modo, quia principium actuum motus est natum tale corpus mouere absque resisten-

Posset enim aliquis arguere, quod motus celi non sit voluntarius, quia est vnus & vniformis, voluntas autem ad multa se habet, & non est determinata ad vnum. Sed respondetur, qd voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam qua dirigitur infallibiliter ad vnum finem, sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem: ideo quod motus celi si sit voluntarius, non repugnat eius vnica, & conformitati.

Ad huius responsionis evidentiam considerandum est, quod cum voluntas sequatur cognitionem intellectiuam, & ab ipsa tanquam a sua regula dirigatur, licet considerata ratione, voluntatis absolute, voluntas sit causa in differens, & non determinata ad vnum, in quantum tamen sequitur iudicium intellectus iudicantis, aliquid esse volendum, & faciendum, determinationem habet ad illud, ita qd propter illud determinate agit, & potest ad aliquem finem vniformiter, & infallibiliter mouere, quando & cognitio qua, dirigatur, est infallibilis & certa, & ipsa voluntas impeditur non potest i suo effectu. Et sic cum voluntas substantia mouentis caelum impeditur non potest, dirigatur quae a sapientia infallibili, & certa ad vnum finem, ipsa intellectus substantia vniformiter mouet caelum, & infallibiliter ad finem, quem intrat in mouendo. Et non se habet ad motum celi, vt causa indeterminata, sed vt limitata ad vnum.

TERTIVM dubium quod excludit, est. Si enim motus celi est naturalis, videtur, quod in motu celesti, possit aliquid esse contra naturam, sicut in motu grauium & leuium. Respondetur ex praemissis, quod non est simile. neque enim accessus ad aliquid vbi in motu celi, neque recessus ab eo est contra naturam, sicut in grauibus & leuibus, tum quia in grauibus & leuibus natura, intentio determinata est ad vnum locum ad quem accessus est naturalis, & a quo recessus est contra naturam: tum quia motus quo acceditur ad medium, (intelligit de medio mundi) & motus quo receditur ab eo, sunt contrarij: natura autem intentio in motu celi, secundum quam scilicet naturam, dicitur eorum motus naturalis, non est ad aliquid vbi determinatum: & motus quo circulariter recedit ab aliquo signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit, sed est vnus & continuus. sicut enim & accessus, & recessus grauium & leuium, respectu loci medij, inter extrema est naturalis, & non sunt motus contrarij, sed est vnus motus continuus, quia totum scilicet accessus & recessus talis, stat sub vna intentione naturae, ita & in celi motu. Nam quodlibet vbi, in motu celi est, sicut medium in motu recto, non sicut extremum.

Aduerte, quod motus grauis quo receditur a medio mundi, tendit ad locum iustum sibi contrarium: & quia motus sursum & motus deorsum corporis grauis sunt contrarij, vt potest ad contraria loca tendentes, ideo bene hic dicitur, quod motus

motus quorum vnus natura accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij, motus autem celi quo acceditur ad aliquid signum, non est contrarius ei, quo receditur ab eo, quia motus quo receditur ab aliquo signo, non est ad vbi contrarium ei ad quod acceditur, cum in motu circulari non sit contrarietas, secundum aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circuli, licet possit aliquo modo, secundum illa esse oppositio, prout sunt extranea diametri, secundum quam mensuratur maxima distantia in circulo, vt ait S. Thom. Primo celi in expositione tex. 87.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quae cognitione carent. Cap. 24.

I autem corpus caeleste a substantia intellectuali mouetur, (vt ostensum est.) motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quod generationes, & motus istorum inferiorum, procedant ex intentione substantiae intelligentis. In eundem enim fertur finem intentioni principalis agentis, & instrumenti. caelum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo mouetur a substantia intellectuali. sequitur ergo, quod sit sicut instrumentum in intellectualis substantiae. sunt igitur formae & motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae, & intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti, sicut ab instrumento. oportet autem, quod species eorum, quae causantur, & intenduntur ab intellectuali agente, praexistant in intellectu ipsius, sicut formae artificiato-

rum praexistunt in intellectu artificis: & ex eis deriuantur in effectus. omnes igitur formae, quae sunt in istis inferioribus, & omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius in lib. de Trinit. quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia: licet posterit eas per se subsistentes, & causantes immediate formas sensibiles: nos vero ponimus eas in intellectu existentes, & causantes formas inferiores per motum celi.

Quia vero omne quod mouetur ab aliquo per se, & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem caeleste mouetur a substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus istis inferioribus, ergo per eam dirigitur in finem sui motus, ergo &c. Ex primo consequenti infert S. Thom. veritatem haberi eius, quod dicitur a Boetio in lib. 1. de Trin. cap. 3. & a Platone de processu formarum materialium a formis immaterialibus, quia cum species eorum quae causantur, & intenduntur ab intellectuali agente, praexistant in intellectu ipsius, & ex eis deriuantur in effectus, tanquam scilicet exemplaribus, vt patet in arte, omnes formae sensibiles & eorum motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicuius substantiae intellectualis, si scilicet ab vna tantum mouentur, puta a prima, aut aliquarum, si a pluribus mouentur, puta a prima medijs secundis. Differimus autem in duobus a Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, & immediate causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, & causare inferiores formas per motum celi.

Circa rationem qua probatur, caelum esse instrumentum substantiae intellectualis, aduertendum (vt habetur in praecedenti libro a Sancto Thoma: & de veritate, quae 2. art. 4. & in plurisque alijs locis) quod ratio instrumenti in quantum instrumentum, est vt moueat in quantum motum a principali agente: & ideo si caelum habet, quod sit causa inferiorum motuum per motum, quo mouetur a substantia intellectuali, optime sequitur, qd eius sit instrumentum.

Circa illam propositionem: In idem fertur finis, & intentio principalis agentis & instrumenti: aduertendum, quod licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, in quantum instrumentum instrumentum a principali mouente morum, vt dicitur 4. Sen. dist. prima art. 4. semper aliquid ultra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intentio principalis agentis, & instrumenti, in quantum virtute propria praecise operatur, in quantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet vt tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur: & sic oportet eandem intentionem, & eundem finem esse vtriusque: in quantum huiusmodi. Loquitur ergo S. Thom. de intentione & fine instrumenti formaliter, in quantum videlicet est instrumentum. Sed aduertendum, quod aut corruptus est textus, & debet sic haberi: In eundem enim fertur finem intentio & principalis agentis & instrumenti: aut licet, exponendum est pro deest, vt si intentio sit expostio finis, sitque sensus: In idem fertur

Primo ex ordine agerium. Secundo ex ordine operum naturae. Q V A N T V M ad primam viam arguit sic: Corpus caeleste a substantia intellectuali mouetur: sed motus celi ordinatur ad generationem in istis inferioribus, ergo generationes & motus horum inferiorum, procedunt ex intentione substantiae intel-

ligentis: ergo omnia inferiora corpora a substantia intellectuali in proprios fines diriguntur. probatur prima consequentia, quia caelum est sicut instrumentum substantiae intellectualis, cum sit causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo a tali substantia mouetur: in idem autem fertur finis, & intentio principalis agentis & instrumenti. Secunda consequentia probatur, quia quod mouetur per se ab aliquo, & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus: celi autem mouetur a substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus istis inferioribus, ergo per eam dirigitur in finem sui motus, ergo &c. Ex primo consequenti infert S. Thom. veritatem haberi eius, quod dicitur a Boetio in lib. 1. de Trin. cap. 3. & a Platone de processu formarum materialium a formis immaterialibus, quia cum species eorum quae causantur, & intenduntur ab intellectuali agente, praexistant in intellectu ipsius, & ex eis deriuantur in effectus, tanquam scilicet exemplaribus, vt patet in arte, omnes formae sensibiles & eorum motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicuius substantiae intellectualis, si scilicet ab vna tantum mouentur, puta a prima, aut aliquarum, si a pluribus mouentur, puta a prima medijs secundis. Differimus autem in duobus a Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, & immediate causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, & causare inferiores formas per motum celi.

Circa rationem qua probatur, caelum esse instrumentum substantiae intellectualis, aduertendum (vt habetur in praecedenti libro a Sancto Thoma: & de veritate, quae 2. art. 4. & in plurisque alijs locis) quod ratio instrumenti in quantum instrumentum, est vt moueat in quantum motum a principali agente: & ideo si caelum habet, quod sit causa inferiorum motuum per motum, quo mouetur a substantia intellectuali, optime sequitur, qd eius sit instrumentum.

Circa illam propositionem: In idem fertur finis, & intentio principalis agentis & instrumenti: aduertendum, quod licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, in quantum instrumentum instrumentum a principali mouente morum, vt dicitur 4. Sen. dist. prima art. 4. semper aliquid ultra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intentio principalis agentis, & instrumenti, in quantum virtute propria praecise operatur, in quantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet vt tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur: & sic oportet eandem intentionem, & eundem finem esse vtriusque: in quantum huiusmodi. Loquitur ergo S. Thom. de intentione & fine instrumenti formaliter, in quantum videlicet est instrumentum. Sed aduertendum, quod aut corruptus est textus, & debet sic haberi: In eundem enim fertur finem intentio & principalis agentis & instrumenti: aut licet, exponendum est pro deest, vt si intentio sit expostio finis, sitque sensus: In idem fertur

Cap. 24.

Cap. 3.

D. 642.

Super Cap. 24.

Quisquam ostendit S. Thom. omnia diuinam similitudinem appetere in causando, & omnia agere propter finem, vult nunc quaedam dubia circa haec remouere. Nam cum sint dicta duo: vnum, qd omnia agunt propter finem: alterum, qd omnia agentia agunt propter assimilationem ad Deum: circa vtrisque vult quibusdam rationibus, quae adduci contra determinatam veritatem possent, satisfacere. Contra primum enim argui possit sic: Naturalia non agunt propter finem, ergo non omnia propter finem agunt. Probatur antecedens, quia naturalia cognitione carent, nihil autem intendit sua actione aliquid determinatum, nisi ab aliqua cognitione dirigatur. Contra secundum sic possit instari. Omnia agunt naturali appetitu propter suam perfectionem, tanquam propter finem, ergo non omnia propter diuinam similitudinem. Ad primum horum respondetur, qd naturalia tendunt in finem sicut directa a substantia intelligente, eo modo quo sagitta dirigitur a sagitante, eo qd consequantur inclinationem in fines naturales ex mouentibus intellectualibus, ex quibus formantur suas formas, & virtutes, & motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatum signum: ex quo sequitur, qd quodlibet opus naturae, est opus substantiae intelligentis, cum principalis effectus attribuitur primo mouenti dirigenti, sicut instrumentis ab eo directis. Ostendit autem propositum dupliciter.

Thom. cont. Gent. K K 3

finis, id est, intentio. Nam aliquando nomine finis utimur pro intentione, quia intentio est tantum finis.

Circa probationem secunde consequentię attendendum primo, quod cum mouens per accidens, quod inquam, mouenti per se coniungitur, ut hoc loco de mouente per accidens loquitur San. Tho.

Intellectualem, & per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia, mouentur & agant propter finem. Tendunt enim in finem, sicut directa in finem a substantia intelligente per modum, quo sagitta tendit ad signum directam a sagittante.

Secunda ratio est a signo, quia videlicet operationes naturę inueniuntur ordinate procedere sicut operationes sapientis. Aduerte, vt dicitur Sen. dist. 4. q. 1. art. 1. quod ordinare per modum ostendit finem, absolute est rationis, ordinare autem per modum perfecte ostendit finem: est rationis perfecte per habitum, puta sapientię: & ideo i. Metaphysicę dicitur, quod sapientis est ordinare.

Aduerte, vt dicitur Sen. dist. 4. q. 1. art. 1. quod ordinare per modum ostendit finem, absolute est rationis, ordinare autem per modum perfecte ostendit finem: est rationis perfecte per habitum, puta sapientię: & ideo i. Metaphysicę dicitur, quod sapientis est ordinare. iccirco vbi in operationibus inuenitur ordinatus processus, signum est, huiusmodi operationes ab aliquo sapiente, & per intellectum agente, aut immediate aut mediare, procedere.

Deo aliquid assimilatur, inquam est bonum, vltimus, bonum particulare habet, quod sit appetibile in quantum est simile, quod sit appetibile, inquam est simile, quod sit appetibile, inquam est simile, quod sit appetibile, inquam est simile.

Circa istam propositionem, Bonum particulare habet, quod sit appetibile, inquam est simile, quod sit appetibile, inquam est simile, quod sit appetibile, inquam est simile, quod sit appetibile, inquam est simile.

Tertio vero modo, ratione generis: & sic appetit proprium bonum in causando agens æquiuocum, sicut cęlum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogię principiatorum ad suum principium: & sic Deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus re-

Secundo declarat sic. Quanto aliquid est perfectior virtutis, & eminentius in gradu bonitatis, tanto appetit boni cōserem habet, & magis in distantibus a se bonum querit & operatur: ergo Deus in diffusione suę bonitatis est exemplar, & mensura omnium bonitatem diffundentium: ergo vniquodque tendit ad hoc, quod sit aliorum cę, tendit in diuinam similitudinem: & nihilominus tendit in bonū suum. Antecedens declaratur ex duobus. Primo ex diuerso modo appetendi proprium bonum.

Secundo declarat antecedens ex eo, quod a quibusdam dicitur, scilicet, quod bonum in quantum huiusmodi, est diffusum: quāro enim aliquid inuenitur melius, tanto ad remotiora, id est, ad magis distantia secundum naturam bonitatem suam diffundit. Prima vero consequentię probatur. In quolibet genere, quod est perfectissimū, est exemplar & mensura omnium, quę sunt illius generis: sed Deus est perfectissimus in bonitate, & suam bonitatem communissime diffundit, ex quo scilicet habet quod sit perfectissimus in genere causę, quia in quantum vniquodque magis bonitatem diffundit in alia, sit altior causa. ergo &c. secunda autem consequentię nō probatur, sed relinquatur pro manifesta. Si enim alia agētia exemplantur in agēdo a Deo & eius bonitate, sequitur quod agendo tendant in diuinam similitudinem & in suum bonum. Ex hoc excluditur obiectio, quędam tacta etiam superius, quę posset alicui videri, quod motus corporum celestium, & actiones motorum eorū, non sint propter corpora, quę generantur & corrumpuntur, cū sint eis indigniora. Dicitur enim, quod non est inconueniens, vt sint aliquoties propter ipsa, cum nō sint propter ipsa tanquam propter vltimū finem, sed propter bonum suum, & propter diuinam similitudinem.

per quendam similitudinem participatum, dat omnibus esse: & tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem finis operantis, iuxta distinctionem de fine positam a Sancto Tho. 2. Sent. dist. 1. q. 2. art. 1. Si secundo modo intelligamus, sensus est, quod Deus dat esse omnibus rebus, quia vult bonum omnium reum, quod est quędam participata similitudo diuinę bonitatis: & sic ad ipsa habet quendam analogiam & proportionem, vt etiam ipsi sunt bonum creature dicatur bonum Dei proportionatiter, in quantum est similitudo suę bonitatis: & sic bonum suum habet rationem finis operis, non autē operantis, vult n. creaturam omnem ex operatione diuina consequi similitudinem quendam diuinę bonitatis: ipsa autem diuina bonitas est, id ex cuius amore vult vt eius similitudo cōmunicetur creature licet ad vtroque modo, quod hic dicitur, possit habere vt creaturam: videret tamen in secundo sensu accipiendum, dum inquit, quod bonum suum quod vult deus, est suum ratione similitudinis analogię principiatorum ad suum principium: ex hoc enim dat intelligere, quod bonū ab ipso inuenitur in reum creatione tanquam finis operis, est bonum principiatorum: quod est etiam bonum Dei, secundum quendam analogiam, & proportionem ad ipsius essentialē bonitatem.

propter hec corpora, quę generantur & corrumpuntur, quę sunt eis indigniora. non enim sunt propter hæc, sicut propter vltimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum, & diuinam similitudinem, tanquam vltimum finem. Quod intelligere Deum, est finis omnis intellectualis substantię. Cap. 25.

Vnum autē omnes creaturę, etiam intellectu carentes. ordinantur in Deum sicut in finem vltimū, ad hunc autem finem pertingit omnia, in quantum de similitudine eius aliquid participant: in intellectuales creaturę aliquo specialiori modo ad ipsum pertinent: scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsū. vnde oportet, quod hoc sit finis intellectualis creaturę, scilicet in telligere Deum. Vltimus n. finis cuiuslibet rei est Deus, vt ostensum est, intendit igitur vniquodque sicut vltimo fini Deo coniungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc, quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit, dum aliquid quis cognoscit de diuina substantia, quod dum cōsequitur eius aliquam similitudinem, substantia igitur intellectualis tendit in diuinam cognitionem sicut in vltimum finem.

Super Cap. 25. Ostendam ostendit S. Thom. qualiter Deus omnium sit finis, vult nunc ostendere, qualiter particulari modo est finis substantię intellectualis. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit, quod intelligere Deum est finis intellectualis creature. Secundo inquirere quales cognitio de Deo sit eius finis, cap. 38. Tertio condiciones huius finis ostendit, cap. 52. Quia autem finis substantię intellectualis est felicitas. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod intelligere Deum, est eius finis & felicitas. Secundo ex hoc fallas de felicitate opiniones excludit cap. 27. Circa primum duo facit. Primo probat propositum: secundo mouet quędam dubia & soluit cap. sequenti.

Quantum ad primum proponit, quod oēs quidem creaturę pertingunt ad Deum, tanquam ad finem vltimum, in quantum de similitudine eius aliquid participant: creaturę tñ intellectuales quoque dam specialiori modo ad ipsum pertinent. intelligendo ipsū: ideo finis ipsarum est Deū intelligere. intelligitur conclusio de intellectu Dei in cōi, non descendendo ad cognitionem, quę per essentialē habetur aut per creaturę, aut quouis alio modo. Probatur autem primo sic. Vltimus finis cuiuslibet rei est Deus, ergo intendit vniquodque sicut vltimo fini, vno coniungi, quanto magis sibi possibile est, ergo substantia intellectualis tendit in diuinam cognitionem sicut in vltimum finem, prout Thom. cont. Gent. KK 4 man

Idem P. p. q. 27. art. 3. & p. Secunda dicit q. 1. art. 7.

Cap. 18.

nam consequentiam relinquit pro manifesta. Secunda vero probatur, quia vicinior coniungitur aliquid Deo, dum ad eius substantiam aliquo modo cognoscendo pertingit, quam dum aliquam eius similitudinem consequitur.

Sed circa probationem huius consequentiae dubitatur. Videtur enim falsum, quod magis & vicinior aliquid coniungatur Deo cognoscendo, quam aliquam eius similitudinem participando, loquendo de cognitione Dei absolute, de qua loquitur S. Thom. in hoc capite. Nam in cognitione dei, quae a nobis habet in via de deo, non cognoscit Deus nisi per speciem & similitudinem alicuius creaturae, ergo Deus in tali cognitione non coniungitur nobis, nisi per quandam sui imperfectam, & deficientem similitudinem receptam in nobis, sicut & alijs rebus coniungitur, in quantum species creaturae, quae a nobis cognoscitur, est quaedam imperfecta similitudo Dei, ergo non magis coniungitur Deo, cognoscendo, quam eius similitudinem participando. Respondetur, quod hic non sit comparatio coniunctionum ad deum, per acceptionem ipsius Dei a creatura quasi alia creaturae, accipiant aliquam similitudinem Dei substantiam autem cognoscens recipiat ipsam dei substantiam ut supponit obiectio, sed sit comparatio coniunctionum ad ipsum Deum, per modum cuiusdam attentionis, in qua quod habetur i. Sent. dist. 37. q. 1. art. 2. & sic dicitur, quod vicinior coniungitur aliquid Deo, per cognitionem substantiae diuinae, quam per acceptionem similitudinis eius. Per cognitionem enim, quae est operatio cognoscentis manens in cognoscente, ipsum cognoscentem aliquo modo, attingit ipsam substantiam diuinam, tanquam sui operationis obiectum, licet non attingat ipsam, tanquam inherenter sibi secundum esse. Per acceptionem autem alicuius participat similitudinis ipsius, res non attingit substantiam diuinam, sed tantum quandam eius similitudinem; & sic vicinior coniungitur res Deo per cognitionem, quam per acceptionem cuiuscumque participat perfectionis.

2 Item. Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius. est enim secunda perfectio ipsius: unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum, & bonum intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. ipsa igitur est finis eius, quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est vltimus finis, & praecipue in operationibus, quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere & sentire. cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto eius obiectum est perfectius, & sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis, quae est intelligere, cognoscere igitur Deum intelligendo: est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae. Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiae vltimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius, vel illius intellectualis substantiae, est optimum intelligibile simpliciter. Sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius: & ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo, id quod est optimum simpliciter: unde eius facilitas erit in intelligendo Deum. Cuiuslibet vero inferioris substantiae intellectualis facilitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile: quod

est perfectissimum in genere huius operationis: cum huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, & ex eis cognoscuntur, Deus autem sit perfectissimum intelligibile. Circa istam propositionem, Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius, duo sunt attendenda. Primum est, quod duplex potest esse finis rei, ut dicitur 4. Sent. dist. 49. q. 1. art. 1. vni extrinsecus, vltimum scilicet ad cuius affectionem res tendit: alius intrinsecus, illa scilicet operatio, quae res suo fini extrinsecus primo coniungitur. intelligitur ergo propositio S. Thomae non de fine extrinsecus, sed de intrinsecus. Secundum est, quod cum operationis nomen dupliciter accipi possit, scilicet pro ut nominata actione, & prout nominatum potentiam, secundum quod superius ca. 22. diuisa est operatio in actionem & passionem: hoc loco non accipitur primo modo, sed secundo modo: finis enim lapidis, secundum quod naturaliter mouetur, non est aliqua actio ab ipsa producta, sed esse in loco deorsum, unde in 4. Sent. loco allegato hanc propositionem S. Thomae ponens, ait, quod finis cuiuslibet rei, est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Nominem ergo operationis intelligitur hic complementum rei, & perfectio rei, qua primo suo extrinsecus fini coniungitur, si habeat extrinsecum finem. unde prima probatio huius propositionis hic inducitur, quia operatio est secunda perfectio rei, id est, vltimum complementum perfectionis. perfectio enim rei diuiditur in primam tantum, & secundam. verum tamen est, quod res aliquam naturalem habens operationem, quae est actio, ipsam actionem pro fine habet. unde & Secundo caeli, text. 17. dicitur, quod vnumquodque est propter suam operationem.

3 Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum, sicut in finem per viam assimilationis: ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet, Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit natura intentio: sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum: ut ex dictis patet, etsi in perfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcunque modicum possit de diuina cognitione percipere, illud erit sibi, per vltimum

men est, quod res aliquam naturalem habens operationem, quae est actio, ipsam actionem pro fine habet. unde & Secundo caeli, text. 17. dicitur, quod vnumquodque est propter suam operationem. Circa secundam probationem dictae propositionis, aduertat. Cum dicatur virtuosus homo & bonus simpliciter, ex eo quod est bene dispositus, & suo fini proportionatus, illud per comparationem ad quod dicitur homo virtuosus & bonus, erit finis hominis: & vniuersaliter vnumquodque habet pro fine illud, per comparationem ad quod simpliciter dicitur bonum in suo genere, sicut bonum aurum est quod habet naturam & dispositionem, suo fini ad quem ordinatur congruentem. Cum ergo virtuosum & bonum, dicatur in ordine ad propriam operationem (est enim virtus, ut dicitur 2. Ethicorum, quae bonum facit habitentem, & opus eius reddit bonum) quod alijs verbis S. Thomae, expressit

est tamen altissimum eorum, quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani, videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud, quod est maxime cognoscibile: sicut oculus nocturnus ad solem. Sed manifeste apparet, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est intelligere Deum ostensum est enim supra, quod omnium entium vltimus finis, in quem tendunt, est Deus. intellectus autem humanus est sic infimus in ordine intellectu alium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis, id est ipse Deus: vnumquodque autem intelligens consequitur suum finem vltimum, per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est, intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

est tamen altissimum eorum, quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani, videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud, quod est maxime cognoscibile: sicut oculus nocturnus ad solem. Sed manifeste apparet, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est intelligere Deum ostensum est enim supra, quod omnium entium vltimus finis, in quem tendunt, est Deus. intellectus autem humanus est sic infimus in ordine intellectu alium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis, id est ipse Deus: vnumquodque autem intelligens consequitur suum finem vltimum, per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est, intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

est tamen altissimum eorum, quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani, videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud, quod est maxime cognoscibile: sicut oculus nocturnus ad solem. Sed manifeste apparet, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est intelligere Deum ostensum est enim supra, quod omnium entium vltimus finis, in quem tendunt, est Deus. intellectus autem humanus est sic infimus in ordine intellectu alium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis, id est ipse Deus: vnumquodque autem intelligens consequitur suum finem vltimum, per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est, intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

est tamen altissimum eorum, quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani, videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem. habet enim se ad cognoscendum illud, quod est maxime cognoscibile: sicut oculus nocturnus ad solem. Sed manifeste apparet, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est intelligere Deum ostensum est enim supra, quod omnium entium vltimus finis, in quem tendunt, est Deus. intellectus autem humanus est sic infimus in ordine intellectu alium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis, id est ipse Deus: vnumquodque autem intelligens consequitur suum finem vltimum, per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est, intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Cap. 18.

D. 17.

Cap. 16.

expressit dicens, quod omne quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum & bonum) necesse est operationem propriam esse finem vniuersalem rei.

Circa illam propositionem, Et praecipue in operationibus, quae non ordinantur ad aliqua operata, attendendum, quod non apparet, quomodo immedie haec verba praecedentibus coniungantur: & ideo aut aliquid deficit, puta hoc, sicut & in alijs operationibus, & praecipue &c. vel debet se immediate post primam propositionem in principio rationis positam, post hanc. Propria operatio cuiuslibet rei est finis. Quomodo cumque autem ponatur, ideo illam ponit S. Thomas, quia & si in aliquibus operationibus dubium sit in iis, quae ordinantur ad aliqua operata (in illis enim ipsa operata videntur fines esse, ut in superioribus patuit) in illis tamen quae ad alia operata non ordinantur, magis apparet, quod ipse operationis finis sit.

Circa illam propositionem, Huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiunt, aduertat ex doctrina Sancti Thomae. Et p. q. 14. art. 5. ad tertium, quod intelligitur de principali obiecto, non autem de obiecto, quod in alio cognoscitur. Habet etiam veritatem de ipso principali obiecto ratione sui speciei existentis in cognoscente, quae est principium operationis, quia omnis operatio specificatur ex principio formali operationis. Ex hoc colligitur contradictio, quae videtur esse in doctrina S. Thomae aliquando dicit operationes specificari ex obiectis, aliquando vero dicit illas esse formales per se ipsas specificari. Idem enim verobique dicitur, quia obiecta non specificantur, nisi in quantum sunt formalia principia operationis per suas species, aut etiam per se ipsa si in aliquibus id contingat.

Ad hanc rationem responderi potest, inquit S. Tho. quod vltimus finis substantiae intellectualis consistit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamen optimum intelligibile cuiuslibet earum est optimum intelligibile simpliciter, sed secundum gradum ipsarum est gradus optime intelligibile ab ipsis: & ideo facilitas supremae substantiae est in intelligendo optimum intelligibile simpliciter, qui est Deus: aliarum autem facilitas est in intelligendo alia optime intelligibilia inferiora secundum earum gradus. Et praecipue videtur de intellectu humano, quod eius non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, quia ad cognoscendum maxime intelligibile se habet, sicut oculus nocturnus ad solem.

Sed contra hanc responsionem arguitur probando, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est Deus intelligere. Primo, Omnium entium vltimus finis est Deus, ut ex superioribus patet, ergo & intellectus humani, ergo Deum intelligere, est vltimus eius finis. Patet consequentia, quia intellectus humanus, id est anima intellectualis est superior omnibus intellectu carentibus, nobilioris autem substantiae non est ignobilior finis. Secunda quoque consequentia probatur, quia vltimum est supra, vnumquodque intelligens consequitur suum finem vltimum per hoc, quod ipsum intelligit. Secundo, res intellectu carentes non quiescunt in similitudine ad proxima agentia, sed habent pro fine assimilationem ad summum bonum, est imperfectissime ad eam possunt pertingere, ergo & intellectus quantumcunque modicum de Deo cognoscere possit, illud erit

sibi pro vltimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. probatur consequentia, quia sicut illa tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis. Tertio, intellectus humanus magis desiderat, amat, & delectatur in cognitione diuina: cum eadem modica, quam in perfecta infimarum rerum cognitione, ergo &c. probatur consequentia, quia vniuersaliter quodque maxime desiderat suum finem.

6 Item. Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia de siderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita, omnes autem scientiae, & artes, & potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibile: nam finis earum est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter se ipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis, quae non ordinatur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipsae actiones iudiciae quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente releuari: magis finis postmodum potentes ad studiosas operationes: aliis esset semper ludere.

Circa illam propositionem: Similitudo ad Deum in natura intellectuali includit omnes alias: aduertat tamen, quod cum similitudo sit co-necessaria in forma, secundum conditionem formae, oportet esse similitudinis conditionem: natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerum virtualiter continet, sicut & anima intellectualis omnes alias formas vniuersales continet. Nam continet esse, continet vivere, continet sentire, continet moueri secundum locum: ideo quod assimilatur Deo in natura intellectuali, assimilatur ipsi quantum ad omnes perfectiones essentiae secundum quas aliae creaturae illi assimilantur, propterea bene inquit S. Thomas hanc similitudinem omnes alias similitudines includere & continere.

Quarta, Omnes artes practicae, & omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus, sicut ad finem, omnis speculatio ordinatur ad metaphysicam, metaphysica quantum ad ea, quae antecedunt cognitionem traduntur de Deo, ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad vltimum finem: ergo cognitio Dei est finis omnis humanae cognitionis & operationis. Probatur primo antecedens, quia quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est propter se tantum diligibile, quantum non sit in infinitum abire in appetitu naturae: alioquin frustraretur naturae appetitus omnes autem scientiae & artes & potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibile, cum earum finis sit operari: scientiae autem speculativae, cum earum finis sit scire, sunt propter se ipsas diligibiles, nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis excepta speculatione, quae non ordinatur ad alium finem: quod maxime manifestatur ex iudicijs operationibus, quae videntur absque fine fieri. Nam & ipse habent aliquem finem debitum. speculationem mentis, & maior potentiam ad studiosas operationes, alijs esset semper ludendum. Secundum vero antecedens probatur, quia a prima philosophia omnes aliae scientiae speculativae dependent, tanquam ab ipsa sua accipientes principia, & ab ipsa contra negantes principia directe. In omnibus autem scientijs & artibus ordinatis ad illa videtur pertinere vltimus finis, quae est praecipua, & architectonica.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

Cap. 16.

rectonica aliarum, vt patet de arte gubernatoria nauis respectu nauis factiue. Circa hanc rationem, tria sunt quae dubietatem afferunt. Primum est, quia dicitur, omnes practicas scientias ordinari ad opus, & speculatiuas esse per se ipsas diligibiles. Hoc enim videtur falsum, quia aliquis potest addiscere scientias practicas, ad hoc tantum, vt fiat, & aliquis potest addiscere speculatiua scientiam propter lucrum. Secundum est, quia dicitur, omnem humanam operationem ordinari ad speculationem intellectus, vt ad finem. hoc non videtur falsum, quia multas operationes homo facit, non ordinans eas ad speculationem: immo nihil de speculatione cogitans. Tertium est, quia adducitur pro ratione, quare actiones ludicrae non queruntur propter se, quia videlicet alius esset semper ludendum. Ista autem ratio non videtur sufficiens, quia quum hic dicatur speculationem queri propter se, sequetur, quod semper sit contemplationi insistentium. hoc autem videtur falsum, cum nullus inueniatur, qui semper contemplationi insitit, ergo &c. Ad euentum primi dubii considerandum est, quod hinc loquitur S. Thom. de scientia practica, & speculatiua in quantum huiusmodi sunt, & de his, quae sibi per se conueniunt. non autem de his, quae ipsi accidunt ex intentione addiscantis. scientia autem practicae in quantum practica est, conuenit vt ad opus aliquod extra intellectum ordinetur, vt patet ex ratione ipsius. dicitur enim scientia practica, quae est de rebus operabilibus in quantum operabilia sunt: talis autem notitia per se ad opus dicitur ordinari, & habet ad ipsum proportionem tanquam ad illud propter quod, vt sic est inueta, & a natura data sunt nobis principia ad eam inueniendam. Quamuis autem quandoque non sequatur ex ipsa scientia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus sicut ad finem ex se ordinetur, sicut si ex medicina non sequatur sanitas, aut etiam medicina ad alium effectum ab aliquo ordinetur, quam ad sanitatem, non sequitur, quin medicina secundum se habeat pro fine sanitatem, & ad illam in quantum est medicina ordinetur. Similiter speculatio secundum naturam suam in quantum scilicet speculatio, non habet, quod ad aliud ordinetur tanquam ad finem, sed magis propter se ipsam queratur, licet aliqua speculatio in quantum est deficientis & imperfecta, ad perfectiorem ordinetur, sicut alia scientia speculatiua ad metaphysicam tanquam ad perfectiorem, & altiorem cognitionem ordinatur. Quia tamen non inconuenit aliquid rei praeter suam naturam ab extrinseco conuenire: ideo non inconuenit, vt ex intentione acquirentis scientiam, cognitio practica propter se querat, & speculatiua ad aliquid aliud ordinetur, sed hoc ipsis per accidens, & praeter naturam ipsarum conuenit. Dicitur ergo ad dubium, quod non procedit ratio contra Sanctum Thom. quia arguitur de eo quod per accidens istis scientiis attribuitur. Sanctus Thomas autem loquitur de eo quod ipsis conuenit per se, & secundum propriam naturam. Per hoc etiam patet solutio ad secundum. licet enim aliquis suas actiones, quae conueniunt homini in quantum homo est, & vt ab aliis distinguitur, quae ratione sunt regulatae, ad speculationem non ordinat, omnes tamen secundum naturam suam sunt ad contemplationem ordinabiles, & ad illam proportionem

habent vel mediate, vel immediate, in quantum aliquo modo ad ipsam disponunt, aut cauendo aliquid speculationi deferunt, sicut ludicrae actiones, quibus animus recreatur, & sic propter ad speculationem, aut speculationis impedimentum remouendo, sicut actiones virtutum moralium inordinatas remouendo. fiones, quae habent a speculatione deturbare, & sic de aliis actionibus, quibus aut mediate, aut immediate ad speculationem homo inuatur. Ad tertium dicendum, quod vique semper insistentium est speculationi intellectus per se loquendo, & natura speculationis considerata. Tum, quia, vt dicitur 2. 2. q. 3. ar. 5. ad Tertium, contemplationem secundum se, inquam habet rationem malis, cum nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus. Tum, quia est finis: finis autem queritur in infinitum, vt dicitur a S. Tho. Roma. 12. lect. 1. 11. quia delectationi, quae est in considerando, nihil est contrarium, vt dicitur 1. Top. ca. 10. Et 10. Ethico. cap. 8. quod intelligendum est per se, vt notat S. Tho. articulo allegato. Vnde beati, qui nihil habent a contemplatione retrahens, semper vacant contemplationi. Per accidens tamen contingit, vt contemplationem non sit semper insistentem propter varias necessitates humane vitae, & quia ex longa, & duratura contemplatione fatigatur homo, ex eo quod ad speculationem huius vitae oporteat opus virtutum sensitiuum concurrere. Ludus autem non habet ex se, vnde sibi semper sit insistentium. Est enim, vt dicitur 2. 2. q. 10. ar. 2. ad Tertium, ipsa operatione ludicra secundum suam speciem non ordinatur ad aliquam finem, vt patet 10. Ethico. cap. 7. delectatio tamen, quae in ludu habetur, ordinatur ad aliquam animae recreationem & quietem: vnde & hic dicitur, quod tales ludicrae actiones, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ratione scilicet delectationis coniunctae, & superius in hoc Tertio lib. cap. 2. dictum est, quod actiones ludicrae interdum sunt finis, quandoque autem sunt propter finem, quod etiam intelligendum est ratione delectationis adiunctae. QUINTO, Finis intellectus est finis omnium actionum humanarum, ergo vltimus finis totius hominis, & omnium desideriorum, & actionum eius, est cognoscere primum verum, qui est Deus. patet consequentia, quia finis & bonum intellectus est verum, & per consequens primum verum, est vltimus finis, antecedens vero probatur, quia inter omnes hominis partes, intellectus inuenitur superior motor, quod patet ex ordine mouentium in homine. In omnibus autem agentibus, & mouentibus ordinatis, finis primi agentis & motoris est vltimus finis omnium, vt patet in exercitiis. Aduerte, quod accipiendo motorem communiter, vt se extendit ad mouentem per modum finis, & ad mouentem per modum efficientis, intellectus est primus motor in homine, quia mouet voluntatem per modum finis, quod significauit S. Thom. dum dixit, quod mouet appetitum proponendo ei suum obiectum. Nam bonum & finis est obiectum voluntatis accipiendo autem motorem pro mouente, per modum efficientis, voluntas est primus motor, in quantum omnes alias animae vires aut per essentiam, aut per participationem rationalis ad operationem mouet. Quomodo autem se habeat intellectus ad voluntatem in mouendo

uendo per modum finis, satis dictum est in Primo libro. Sexto, Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum, quae videntur, vt patet ex philosophandi origine, nec sinit inquisitio quousque perueniatur ad primam causam, ad quam cum peruenimus, arbitramur nos esse sciri, ergo naturaliter homo desiderat cognoscere primam causam tanquam vltimum finem, ergo &c. Aduertendum, quod ista ratio supponit finem omnium humanarum inquisitionis, & cognitionis esse vltimum hominis finem, quia ex superioribus rationibus, constat omnes ad humanos ad speculationem intellectus secundum se ordinem habere. SEPTIMO, Intellectus humanus cognoscit ens vniuersale, ideo ens in quantum ens, ergo naturaliter desiderat cognoscere causam eius, sed haec causa est Deus; ergo cognitio Dei est vltimus finis, non autem cognitio qualicumque alterius intelligibilis iusticie ad humanam felicitatem probatur prima consequentia, quia cuiuslibet effectus cogniti, homo naturaliter causam scire desiderat. Secunda etiam probatur, quia non est aliquid affectus finem vltimum quousque desiderium quietat. Circa efficaciam huius rationis dubium occurrit. Sicut enim hoc naturaliter desiderat cognoscere causam entis comunis, ita & particularium rerum desiderat causas particulares cognoscere, & sicut non quietatur naturale desiderium ex cognitione cuiuscumque intelligibilis, nisi adit & cognitio Dei: ita non quietatur naturale desiderium ex sola dei cognitione, qui est vniuersalis omnium causa, nisi adit & particularium causarum cognitio, ergo sicut hic arguitur, quod cognitio Dei est finis, quia si ipsa non adit, non est naturalis desiderium satisfactum, ita concludi poterit, quod vltimus finis hominis est cognitio particularium causarum, quia nisi illa adit cognitioni causae vniuersalis quae est Deus, non quietatur naturale desiderium hominis desiderium. Responderetur, quod ratio Sancti Thomae procedit supposito naturali ordine nostrae cognitionis, quod ex cognitione inferiorum, & superiorum cognitionem ascendimus, pura ex his quae mouentur, ascendimus in cognitionem substantiarum se pararam, & ex illarum cognitione in Dei cognitionem peruenimus, & cognitio inferiorum ad cognitionem superiorum ordinatur, & illi praesupponitur naturaliter. Iste enim est naturalis ordo nostrae cognitionis, non autem, vt supra causa ad inferiorum cognitionem descendamus, ac sit cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinatur. Ito ergo ordine supposito optime procedit ratio Sancti Thomae, quod cumque enim intelligibile creatum cognouerimus, restat adhuc naturale desiderium cognoscendi causam entis vniuersalis, quae est Deus, illa autem habita, nulla vltior cognitio desideratur: ideo illa est vltimus finis, non autem cognitio alterius intelligibilis. Non est ergo eadem ratio de cognitione causae vni-

uersalis, quae est Deus, & de cognitione causarum propriarum, quia cognitio causae istius vniuersalis includit praesuppositam cognitionem causarum particularium ex qua causatur, sicut affectio finis praesupponit affectionem mediorum ordinariorum ad finem, & ad vltiorem cognitionem non ordinatur: & ideo ipse posita completur desiderium, ipsa autem non posita non completur: & propter hoc est vltimus finis: cognitio autem causarum particularium non includit cognitionem primae causae tanquam medium ad ipsam ordinatum: immo ipsa illius cognitionem naturali ordine respicit tanquam id quod perfectius est: ideo quamuis ipsa ponatur, non propter hoc naturale desiderium sciri quietatur, sed adhuc remanet desiderium cognoscendi Deum, sicut habita euacuatio beneficio medicinae, adhuc desideratur sanitas. Aduerte autem, quod ista ratio differt a procedente, quia in illa arguitur ex eo quod Deus est rerum prima causa, hic autem arguitur ex eo quod Deus est causa immedieata entis in quantum ens. VLTIMO, Quia to aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire: ergo naturale desiderium desiderium in sciendo, ad aliquem determinatum finem tendit: hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod est Deus, ergo &c. probatur consequentia, quia quod vehementius tendit in aliquid prius, non mouetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit, quod probatur ex corpore naturaliter moto, & ex Arist. ratione 1. Coeli, tex. 44. Ex praedictis infert S. Tho. corollarie, quod quia vltimus finis cuiuslibet creaturae intellectualis felicitas, siue beatitudo nominatur, substantiae intellectualis beatitudo, & felicitas est cognoscere Deum. Confirmatur autem auctoritate Matth. 5. Ioan. 17. & Arist. in vlt. lib. Ethicorum. Super Cap. 26. Vm in praecedenti capite determinatum sit felicitatem, & beatitudinem in intellectione Dei consistere, in hoc capite vult Sanctus Thomas quaedam dubia remouere, quibus posset alicui videri, quod magis in actu voluntatis consisteret. Circa hoc autem tria facit. Primo, mouet dubia. Secundo, probat beatitudinem in actu voluntatis non posse consistere. Tertio, ad obiecta responderet. QUINTO ad primum adducuntur quinque rationes, quibus videtur, quod felicitas magis in actu voluntatis consistat, quam in actu intellectus. PRIMA est: Obiectum voluntatis est bonum quod habet rationem finis: & verum quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis, nisi in quantum est bonum: ergo homo non consequitur vltimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis. SACRATA.

Cap. 15.

Text. 44.

C

D

E

Cap. 10.

Idem P. 2. q. 3. ar. 4.

SECUNDA est, Vltima perfectio operationis est delectatio, ut patet 10. Ethico. ergo &c. probatur consequentia, quia perfecta operatio est vltimus finis.

TERTIA est, Delectatio ita propter se videtur desiderari, quod nunquam propter aliud, ergo est vltimus finis, ergo &c.

QUARTA est, Plures querunt, delectationem quam cognitionem, ergo &c. probatur consequentia, quia in appetitu vltimi finis, maxime omnes concordant, cum sit naturalis.

D. 271.

QUINTA est, Voluntas est aliorum potentia quam intellectus, quia mouet intellectum ad finem, ergo actio voluntatis est nobilior actio intellectus, ergo &c.

D. 752.

QUINTUM ad secundum probat S. Th. istis non obstantibus, quod est impossibile vltimo hominis felicitatem in actu voluntatis consistere: & arguit primo sic, beatitudo secundum illud intellectus naturae conuenit, quod est sibi proprium: ergo in actu intellectus substantialiter consistit, & principaliter magis quam in actu voluntatis. probatur antecedens, quia beatitudo est proprium bonum intellectus naturae. consequentia vero probatur, quia intellectus secundum se est proprius intellectuali naturae, voluntas autem secundum quod est appetitus, non est ei propria, sed solum secundum quod ab intellectu dependet, cum appetitus omnibus rebus in se diuersimode tamen secundum quod diuersimode se habent ad cognitionem, ut patet per appetitus, & naturas discernendo.

Cap. 4.

Aduertendum, quod voluntas habet quod sit appetitus, in quo cum appetitu aliarum rerum conuenit, & habet, ut consequatur intellectum, in quo ab aliarum rerum appetitu differt, nam appetitus naturalis formam naturalem consequitur, sensitius autem sensitiuam. Licet ergo voluntas sit propria intellectuali naturae, non tamen habet se sit illi propria, in quantum absolute est appetitus, sed in quantum est intellectualis appetitus. ideo tota proprietate ipsius ad intellectuale naturam est ex intellectu, sicut proprietate appetitus naturalis ad rem naturalem est ex naturali forma, & proprietate sensitui appetitus ad animal est ex sensu. Propterea bene inquit Sanctus Thomas, quod intellectus secundum se, hoc est, non propter dependentiam ex aliqua alia virtute, est proprius intellectuali naturae, voluntas autem est proprium eius secundum quod ab intellectu dependet.

SECUNDO, Primum obiectum voluntatis praecedit omnem actum eius, ergo eius actus non potest esse primum volitum, ergo non potest esse beatitudo. probatur antecedens, quia in omnibus potentis, quae mouentur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor praecedit naturaliter moueri. voluntas autem est talis potentia, cum moueatur ab appetibili. Prima consequentia patet, secunda vero probatur, quia primum volitum est vltimus finis, quae est beatitudo.

Aduertendum, quod cum beatitudo dupliciter accipi possit, ut in superioribus patuit, quantum ad communem rationem beatitudinis, quae est ratio summi boni, & quantum ad rationem particularem eius, in quo ratio summi boni saluatur: cum dicit, quod primum volitum est vltimus finis, quae est beatitudo, accipitur beatitudo non solum quantum ad communem rationem summi boni per se & absolute acceptam: sed etiam quantum ad particularem rationem eius, in quo summi boni ratio saluatur. Nam hic loquitur Sanctus Thomas, non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis, perfectissimum autem appetibile & volubile est id, in quo summi boni ratio inuenitur, accipiendo summum bonum, ut per se extendit & ad vltimum finem extrinsecum creaturae intellectualis, qui est Deus: & ad vltimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis, & hoc

dicatur primum obiectum voluntatis, & primum volitum, propter quod omnia alia sunt volenda, & hoc naturaliter omnem actum voluntatis praecedit, sicut omne obiectum praecedit naturam. licet actum potentiae quam mouet, ea scilicet prioritate, quae dicitur natura prius, a quo non conuertitur subsistendi consequentia. Illicirco cum nihil seipso secundum eandem rationem naturaliter prius sit, optime sequitur, ut deducitur S. Th. quod actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo, quae est primum volitum.

TERTIO, In omnibus potentis, quae possunt conueniri in suos actus, oportet quod prius actus illius potentiae ferat in obiectum aliquod, & post modum feratur in suum actum, ut patet in intellectu prius intelligente aliquod obiectum, quam intelligat se intelligere. ergo primum volitum non potest esse ipsum velle, sed aliquid aliud bonum, ergo nec potest esse essentialis beatitudo: probatur secunda consequentia, quia primum volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo, propter hoc. n. volumus quaecumque volumus, & ipso remoto alia remouentur: & in hoc sensu vera est vltimaque propositio. Nam verum est, quod velle non potest esse primum volitum, quia praesupponit aliud volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle. Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur: & si non ponitur aliud obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle. oportet enim omnem actum & operationem ad aliquod obiectum terminari, quum ab ipso speciem sumat. Similiter verum est, quod primum volitum est beatitudo, primum dico secundum naturam, quia nihil praesupponitur volitum propter quod beatitudinem quis vult, sed omne quod quis vult, propter ipsum vult beatitudinem, aut explicite, aut implicite, quum virtus vltimi finis in omni volito saluatur, sicut & virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus saluatur. Quum autem dicitur, quod ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem, dicitur quod vltimaque ex illa ratione concludi potest, beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in causis efficientibus, & finalibus concomitatur primitatem naturae. Prima enim causa efficiens secundum naturam, quae scilicet omnibus aliis praesupponitur est perfectissima omnium causarum efficientium: & primum simpliciter volitum, ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in vltimum finem, est perfectissimum volitum: verum tamen ex illa ratione concludi etiam potest beatitudinem esse primum volitum: prioritate naturae. Prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quam quaecumque alia. Et hoc concludendum inducitur a Sancto Thoma. Ex hoc enim, quod propter beatitudinem volumus quaecumque volumus, patet quod beatitudo ad alium vltimum finem non ordinatur, & quod omnia a nobis vltima ad ipsum tanquam ad vltimum finem cedunt, in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

Aduertendum autem hanc Scoti responsionem considerandum est ex doctrina Sancti Thomae 12. quaest. 11. art. 3. ad Tertium, & 4. dist. 49. artic. 1. quaest. 1. quod quum duplex sit finis vltimus, vnus scilicet extrinsecus, qui ad nullum omnino finem ordinatur, alius vero intrinsecus, qui scilicet & ipse ad nullum vltimum finem ordinatur intrinsecum, & finis intrinsecus sit assequutio quaedam finis extrinseci, sive operatio, quae fini exteriori primo contingit: isti duo fines simul sumpti, habent rationem vnus voliti, in quantum vnus est ratio volendi alterum: & ideo vtrumque habet rationem primi voliti in suo ordine, dum enim aliquis vult pecuniam tanquam vltimum finem, simul vult pecuniam & consequentiam pecuniae, aut possessionem ipsius, in quantum est eius assequutio, ita quod pecunia, & assequutio pecuniae, habent rationem vnus voliti, & sicut apud ipsum pecunia est primum volitum, ita & eius assequutio, vnus sicut extrinsecus finis, alterum sicut intrinsecus.

Sic etiam in vera beatitudine, & vero vltimo fine voluntas vult simul Deum & assequutionem eius: nec vult Deum sicut vltimum finem sibi acquirendum, nisi simul volendo, eius assequutionem in quantum est eius assequutio: unde & vtrumque simul est primum volitum, Deus quidem primum volitum extrinsecum, assequutio autem in quantum huiusmodi primi voliti intrinsecum. Ex hoc sequitur optime, ut concludit ratio, quod actus voluntatis non potest esse vltimus finis etiam intrinsecus, ne dum extrinsecus, sic arguendo. Vltimus finis tamen intrinsecus, quam extrinsecus, est primum volitum, quia vtrumque simul est id, propter quod omnia aut scilicet explicite, aut implicite volumus: sed actus voluntatis non est primum volitum, ergo

ipso beatitudo, propter hoc. n. volumus quaecumque volumus, & ipso remoto alia remouentur: & in hoc sensu vera est vltimaque propositio. Nam verum est, quod velle non potest esse primum volitum, quia praesupponit aliud volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle. Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur: & si non ponitur aliud obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle. oportet enim omnem actum & operationem ad aliquod obiectum terminari, quum ab ipso speciem sumat. Similiter verum est, quod primum volitum est beatitudo, primum dico secundum naturam, quia nihil praesupponitur volitum propter quod beatitudinem quis vult, sed omne quod quis vult, propter ipsum vult beatitudinem, aut explicite, aut implicite, quum virtus vltimi finis in omni volito saluatur, sicut & virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus saluatur. Quum autem dicitur, quod ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem, dicitur quod vltimaque ex illa ratione concludi potest, beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in causis efficientibus, & finalibus concomitatur primitatem naturae. Prima enim causa efficiens secundum naturam, quae scilicet omnibus aliis praesupponitur est perfectissima omnium causarum efficientium: & primum simpliciter volitum, ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in vltimum finem, est perfectissimum volitum: verum tamen ex illa ratione concludi etiam potest beatitudinem esse primum volitum: prioritate naturae. Prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quam quaecumque alia. Et hoc concludendum inducitur a Sancto Thoma. Ex hoc enim, quod propter beatitudinem volumus quaecumque volumus, patet quod beatitudo ad alium vltimum finem non ordinatur, & quod omnia a nobis vltima ad ipsum tanquam ad vltimum finem cedunt, in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

Aduertendum autem, quod ista ratio differt a priori, quia in precedenti probatur actus voluntatis non esse primum volitum ex ordine naturali inter obiectum & actum voluntatis absolute consideratum in quantum est actus: in hac autem ratione idem probatur ex ordine inter obiectum & actum voluntatis, in quantum & ipse potest habere rationem voliti.

QUARTO, vera beatitudo a falsa differt ex parte intellectus, non autem ex parte voluntatis, quum voluntas eodem modo se habeat in amando, vel desiderando, vel delectando quicquid illud sit, quod sibi proponitur: ut summum bonum, sive verum, sive falsum. Verum autem vere, vel falso sit summum bonum, differt ex parte intellectus: ergo &c. probatur consequentia, quia vnus

D. 15.

ergo nullo modo est vltimus finis. probatur minor, quia primum in quod fertur potentia quae super actum suum reflectitur, non est actus ipsius potentiae, sed aliquid aliud in quod actus fert, sicut in obiectum. oportet enim quemlibet huiusmodi actum habere aliquod obiectum a se distinctum ad quod potentia ordinem habeat, & in quod per ipsum actum feratur, ut patet in omnibus huiusmodi potentis discernendo, sed voluntatis obiectum est volitum, & appetibile: ergo oportet ut prius voluntas velit aliquid aliud, quam suum actum: & sic eius actus non potest esse primum volitum. Constat itaque responsione Scoti non infringere rationem Sancti Thomae: & quia ipsa ratio optime concludit actum voluntatis non posse esse vltimum finem etiam intrinsecum. Ad secundum respondet, quod per primum volitum intelligit Sanctus Thomas non primum duratione tantum, nec primum perfectione, ut sic, sed primum secundum naturam absolute. ea le autem dicitur quod praesupponitur aliis volitis, ita quod aliis postis ipsum ponitur, & ipso remoto alia remouentur: & in hoc sensu vera est vltimaque propositio. Nam verum est, quod velle non potest esse primum volitum, quia praesupponit aliud volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle. Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur: & si non ponitur aliud obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle. oportet enim omnem actum & operationem ad aliquod obiectum terminari, quum ab ipso speciem sumat. Similiter verum est, quod primum volitum est beatitudo, primum dico secundum naturam, quia nihil praesupponitur volitum propter quod beatitudinem quis vult, sed omne quod quis vult, propter ipsum vult beatitudinem, aut explicite, aut implicite, quum virtus vltimi finis in omni volito saluatur, sicut & virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus saluatur. Quum autem dicitur, quod ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem, dicitur quod vltimaque ex illa ratione concludi potest, beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in causis efficientibus, & finalibus concomitatur primitatem naturae. Prima enim causa efficiens secundum naturam, quae scilicet omnibus aliis praesupponitur est perfectissima omnium causarum efficientium: & primum simpliciter volitum, ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in vltimum finem, est perfectissimum volitum: verum tamen ex illa ratione concludi etiam potest beatitudinem esse primum volitum: prioritate naturae. Prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quam quaecumque alia. Et hoc concludendum inducitur a Sancto Thoma. Ex hoc enim, quod propter beatitudinem volumus quaecumque volumus, patet quod beatitudo ad alium vltimum finem non ordinatur, & quod omnia a nobis vltima ad ipsum tanquam ad vltimum finem cedunt, in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

enim actu considerat quae habitus tenet cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior, quam a stio intellectus, magis igitur videtur vltimus finis, quae est beatitudo consistere in actu voluntatis, quam actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

1. Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conueniat, quod est sibi proprium: appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest, licet sit diuersimode in diuersis, quae tamen diuersitas procedit ex hoc quod res diuersimode se habent ad cognitionem: Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae

quodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suam naturam veritatem, sicut verus homo differt a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. sed videtur ista ratio deficere. Quum enim dicitur, quod vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus, aut intelligitur quod ex aliquo ad intellectum

pertrahere differt a quo ex forma, aut quod talis differentia per actum intellectus cognoscatur. Si primo modo accipitur, tunc illa propositio a tenentibus beatitudinem intrinsecam esse actum voluntatis, negabitur. non enim apud ipsos ex aliquo ad intellectum pertinet vera beatitudo a falsa distinguitur, sed ex eo quod ad voluntatem pertinet. Si autem secundo modo intelligatur, falsa est consequentia, & probatio nulla est, si sic arguatur. Vnde quodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suam naturam veritatem: sed vera beatitudo cognoscitur a falsa per intellectum, non autem per voluntatem: ergo quod pertinet ad intellectum, est de essentia & substantia beatitudinis: non autem quod pertinet ad voluntatem: verum negatur consequentia, quia arguitur ex propositionibus non syllogizatis. Respondetur, quod ratio optime concludit si bene intelligatur. Dicitur enim, quod propositio illa: Vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus, intelligitur in primo sensu, scilicet, quod ex aliquo ad intellectum pertinet formaliter differt a falsa. Et licet Scotus eam forte negare, est tamen vera, & probari potest si natura intellectus & voluntatis consideretur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum voluntatis obiectum sit bonum cognitum, & voluntas non feratur in obiectum, nisi secundum quod sibi per intellectum proponitur, & secundum eam rationem secundum quam sibi proponitur, non refert quantum ad voluntatem, vtrum illud quod sibi proponitur tanquam summum bonum & beatitudo, sit secundum veritatem summum bonum necne, quia dummodo sibi offeratur sub ratione summi boni, ad quam rationem naturalem habet inclinationem, in ipsum fertur acceptatio: & ideo iudicium de vera beatitudine non potest sumi ex ipsa voluntate quasi in hoc quod est vere beatitudo, feratur voluntas, amando illud: & in ipso se oblectando, in eo autem quod non est vera beatitudo non se oblectet. Sed bene iudicium de vera beatitudine sumitur ex ipso intellectu. Cum enim beatitudo & summum bonum sit perfectum bonum & summa perfectio creaturae intellectualis, in quantum intellectualis est, illud vere est beatitudo & summum bonum hominis, quod est vere perfectum bonum & summa perfectio ipsius, in quantum est intellectualis natura: quod autem non est vere talis perfectio, non est vere summum bonum ipsius. Natura vero intellectualis habet ut intellectualis dicatur, ex eo quod habet intellectum: ideo vera beatitudo a falsa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et sic constat, quod si debeat poni beatitudo essentialiter consistere in actu intellectus, aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus. Et hoc est intentum rationis Sancti Thomae.

2. Adhuc, In omnibus potestis quae mouentur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: si cut motor naturaliter prior est, quam moueri ipsius mobilis.

pertrahere differt a quo ex forma, aut quod talis differentia per actum intellectus cognoscatur. Si primo modo accipitur, tunc illa propositio a tenentibus beatitudinem intrinsecam esse actum voluntatis, negabitur. non enim apud ipsos ex aliquo ad intellectum pertinet vera beatitudo a falsa distinguitur, sed ex eo quod ad voluntatem pertinet. Si autem secundo modo intelligatur, falsa est consequentia, & probatio nulla est, si sic arguatur. Vnde quodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suam naturam veritatem: sed vera beatitudo cognoscitur a falsa per intellectum, non autem per voluntatem: ergo quod pertinet ad intellectum, est de essentia & substantia beatitudinis: non autem quod pertinet ad voluntatem: verum negatur consequentia, quia arguitur ex propositionibus non syllogizatis. Respondetur, quod ratio optime concludit si bene intelligatur. Dicitur enim, quod propositio illa: Vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus, intelligitur in primo sensu, scilicet, quod ex aliquo ad intellectum pertinet formaliter differt a falsa. Et licet Scotus eam forte negare, est tamen vera, & probari potest si natura intellectus & voluntatis consideretur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum voluntatis obiectum sit bonum cognitum, & voluntas non feratur in obiectum, nisi secundum quod sibi per intellectum proponitur, & secundum eam rationem secundum quam sibi proponitur, non refert quantum ad voluntatem, vtrum illud quod sibi proponitur tanquam summum bonum & beatitudo, sit secundum veritatem summum bonum necne, quia dummodo sibi offeratur sub ratione summi boni, ad quam rationem naturalem habet inclinationem, in ipsum fertur acceptatio: & ideo iudicium de vera beatitudine non potest sumi ex ipsa voluntate quasi in hoc quod est vere beatitudo, feratur voluntas, amando illud: & in ipso se oblectando, in eo autem quod non est vera beatitudo non se oblectet. Sed bene iudicium de vera beatitudine sumitur ex ipso intellectu. Cum enim beatitudo & summum bonum sit perfectum bonum & summa perfectio creaturae intellectualis, in quantum intellectualis est, illud vere est beatitudo & summum bonum hominis, quod est vere perfectum bonum & summa perfectio ipsius, in quantum est intellectualis natura: quod autem non est vere talis perfectio, non est vere summum bonum ipsius. Natura vero intellectualis habet ut intellectualis dicatur, ex eo quod habet intellectum: ideo vera beatitudo a falsa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et sic constat, quod si debeat poni beatitudo essentialiter consistere in actu intellectus, aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus. Et hoc est intentum rationis Sancti Thomae.

QUINTO, Neque desiderari, neque amari, neque delectari, est ipsa felicitas, ergo &c. Probatur antecedens quantum ad omnes partes. Non enim est desiderium, quia desiderium est non haberi, quod contrariatur rationi vltimi finis. Non amor, quia aliud est habere bonum quod est finis, quam amare, quum ante habere sit imperfectum, post habere vero sit perfectum. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo, quod est habere bonum. Nam amatur bonum etiam autem non habetur, & amor habiti perfectior est ex hoc quod bonum habetur amatum. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo quod est habere bonum.

Aduertendum

Aduertendum

Aduertendum

Aduertendum

Aduertendum

Aduertendum primo, quod in hac ratione præsupponitur felicitatem formalem & intrinsecam consistere in consequentia ne ultimi finis extrinseci, siue obiecti talis felicitatis: quod expresse ponitur p^a 2^a quæst. 5. artic. 1. & 4. Item 4. Sent. dist. 49. quæst. 2. artic. 7. hoc enim supposito, constat, quod repugnat rationi ultimi finis, si licet formalis & intrinsecus, ut hic dicitur, quod sit actus ad id quod nondum habetur terminatus. non enim actus quietus non habet, in quantum huiusmodi est consequentia finis extrinseci, quam consequentia rei importet quædam habitationem ipsius: & propterea desiderium quod ad non habitum terminatur: & amor rei absentis, non possunt esse ultimi finis intrinseci, quem dicimus felicitatem: amor autem, qui est iam habitus, & delectatio quæ ex re iam habita & possessa causatur, non possunt esse ipsa finis consequentia, qui est ultimi finis, sed ipsam præsupponunt, quæ præsupponunt præsentiam, & habitationem obiecti beatifici. Et sic patet, quod ratio Sancti Thomæ optima est. Ad ipsam tamen respondet Scotus in loco præallegato, quod utique per actum voluntatis, qui est desiderium, non est consequentia finis: negatur tamen quod per amorem, qui est rei presentis, non sit talis finis consequentia, immo dicitur, quod per amorem, est finis consequentia primo primitate perfectionis, licet sit per intellectum aliqua ipsius consequentia prior, prioritate generationis.

Sed ista responsio rationem Sancti Thomæ non tollit. Tum, quia amare non est consequi rem amatam, neque inquam, primo, neque secundario, quum amor sit etiam rei absentis, & quædo est rei presentis, nihil aliud sit quam complacentia quædam appetitus in re presentis & habita: complacentia autem talis non est rei consequentia, sed ex ipsa causatur, & tanto est maior, quanto est perfectior consequentia rei amata, & quanto maior est unio secundum rem amatam, & rei amata.

Si autem adducatur dictum Sancti Thomæ p^a 2^a, quæst. 28. artic. 1. ad Tertium, dicens quod amor est magis uniuersus cognitio. Dicitur primo, quod tibi sit comparatio cognitionis nostræ in via ad amorem. Dicitur secundo, quod amor est magis uniuersus causaliter, ut patet in illo articulo, quia amor, factus, quod amans querat sibi rem amatam unie. Dicitur tertio, quod amor est magis uniuersus formaliter secundum affectus uniuersum: est enim formaliter ipsa unio secundum coaptationem affectus ad amatam, ut ibidem ostendit Sanctus Thomas. Nos autem hic loquimur de unione secundum rem, quæ sit per consequentiam ultimi finis extrinseci. Vnumquodque enim nititur unire sibi realiter suum ultimum finem. Talis autem unio sit secundum intellectum in quantum diuina essentia unitur in intellectu beatorum non per similitudinem, sed per seipsam. non autem sit per amorem, nisi forte in quantum amor includit unionem illam per intellectum. Vnde cognitio qua beati videt Deum, est magis uniuersa quam amor ipsius, in quantum huiusmodi præcise.

Sexto, Delectatio non est ultimus finis, ergo multo magis neque aliquis alius actus voluntatis. Antecedens tripliciter probatur. Primo, quia non est secundum se appetenda, sed hoc habet ex operationibus, quas consequitur. est enim bona & appetenda, quæ bonas & appetendas operationes consequitur, fugienda autem quæ consequitur malas, & consequenter non potest habere rationem ultimi finis. Secundo, quia in naturalibus est delectatio propter operationem, & non e conuerso, ut patet in usu ciborum & venereorum, quorum vnum ordinatur ad conseruationem indiuidui, alterum ad conseruationem speciei. rectus autem ordo rerum conuenit cum ordine nature, quia & ordo nature est absque errore, sicut scilicet & ordo re-

rum absolute. Tertio, delectatio nihil aliud esse videtur, quam quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti, sicut desiderium est inclinatio in aliquid bonum consequendum, ergo non est ultimus finis, sed ipsum concomitans. Probatur consequentia ex rebus naturalibus, quæ etiam ipsæ & in suos fines inclinatur, & quietatur sine iam adepto: Nam finis motus grauis est quietatio inclinationis, quæ in locum proprium tendebat. non enim natura daret inclinationem si principaliter intendere vel inclinationem quietaretur, sed dat eam, ut in proprium locum tendat, quo consequuto quæ si sine, sequitur inclinationis quietatio.

Circa consequentiam huius rationis, quam Sanctus Thomas non probat, aduertendum quod quia delectatio maxime ad se appetitum trahit, quod ad rationem ultimi finis pertinet videtur & est concomitans omnem addeptionem boni conuenientis, maxime videtur habere rationem ultimi finis inter omnes actus appetitus. Vnde etiam Aristoteles in 10. Ethico. relinquit sub dubio, quid principaliter ad beatitudinem pertineat, cognitio, scilicet, an delectatio: propterea pro manifesto relinquit Sanctus Thomas, si delectatio non est ultimus finis, quod minus alii actus appetitus, de quibus minus videtur, sunt finis ultimus.

Circa primam probationem antecedentis dubitatur, quia licet delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit, quin ipsa sit, propter se appetenda tanquam finis. Nam non est appetenda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine, id quod tolleret rationem ultimi finis, sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiua. unde inquit Sanctus Thomas p^a 2^a quæst. 2. artic. 6. ad Primum, quod delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly propter, dicat causam motiuam, aut formalem.

Circa secundam probationem etiam dubium occurrit ex Sancto Thoma p^a 2^a quæst. 4. artic. 2. ad Secundum, ubi enim dicitur, quod secundum sensum appetitum, qui est in animalibus, operationes queruntur propter delectationem, sed constat quod brutum secundum naturam instinctum ad suas operationes mouetur, ergo in naturalibus operatio est propter delectationem, non e conuerso, cuius oppositum in hac ratione sumitur.

Ad tertiam probationem, respondet Scotus, quod si delectatio accipitur pro passione appetitus, quæ est perfectio superueniens operationi, conceditur, quod ipsa consequitur consequentiam finis, non solum primam generationem, sed etiam primam perfectionem, quia consequitur actum amandi, uel fruendi sine uiso, & sic conceditur, quod ista non est ultimus finis. Si autem accipitur pro actu elicito a uoluntate quietatiua ipsius, negatur quod consequatur primam consequentiam finis primitate perfectionis, immo est sic prima consequentia finis. licet sequatur aliquam affectionem finis, id est, eius præsentiam per intellectum. Ad primum horum dicitur primo, quod aliquid potest dici bonum & appetibile dupliciter. Vno modo in esse nature. Alio modo in genere moris. Primo modo consideratur bonitas rei absolute, secundum quod in se est. Secundo modo consideratur in ordine ad rectam rationem, dicitur enim bonum moraliter, quod est conformem & proportionatum recte rationi, & est secundum rectam rationem appetibile. Propositio ergo hæc, Delectatio non est secundum se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur, est intelligenda in genere moris, non autem secundum esse nature. Sic enim uerum est, quod ex se non est appetenda, quia ex se non dicit aliquid bonum conueniens rationi, aut discordans ab ea, sed ex operationibus hæc, quæ

si sit conformis, aut difformis: in esse nature est bona & appetibilis secundum se propter quod inquit Sanctus Thomas 4. Sent. dist. 49. quæst. 3. art. 4. quod delectatio, in quantum delectatio, aliquid bonum nominat. Dicitur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici propter se appetendum. Vno modo, quod ad alium vltiorem finem omnino diuersum non ordinatur, propter quem acquiritur habetur appetitum. Alio modo, qui ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetitur, & non ratione alicuius appetibilis, cui coniungatur. ut si que autem ad rationem ultimi finis requiritur, scilicet & ut ad vltiorem finem non ordinetur, & ut ex seipso habeat sufficientem bonitatem, & appetibilitatem in esse nature, quam in genere moris. patet enim, quod Deus qui est vltimus finis extrinsecus, vtrique habet conditionem: & similiter Dei. cognitio quæ habetur in patria, quæ neque ad alium vltiorem finem intrinsecum ordinatur, neque est bona, & appetibilis ex aliquo intrinsecum, cui per eius dispositio coniungatur, sed ex ipsa appetibilis est: delectatio autem beatorum & si ad alium finem omnino extraneum non ordinatur, quia concomitatur vltimum finem, caret tamen secundum perfectionem. non enim ex propria ratione habet, quod sit bona, & appetibilis moraliter, sed ratione operationis, quam concomitatur, vnde p^a 2^a quæst. 34. artic. 3. ad Tertium, inquit Sanctus Thomas, quod delectatio non habet, quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. bene ergo procedit ratio S. Tho. Nā probat delectationem non esse vltimum finem ex defectu scilicet conditionis, quæ vltimo fini inesse oportet, quæ videlicet ex propria ratione non est appetenda moraliter, sed ex ratione alicuius adiuncti, ad quod ipsa delectatio consequitur.

Ad secundum dicitur, quod ordo inter operationem & delectationem brutorum dupliciter considerari potest. Vno modo, in comparatione ad institutum talis ordinis. Alio modo, in comparatione ad appetitum sensitiuum ipsorum brutorum. Si comparatur ad institutum nature, & talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes, non autem operationes sunt instituta: propter delectationem, intendens enim institutor nature conseruationem in indiuidui, & multiplicationem indiuiduorum in eadem specie, ut animalia operationibus vacent per quas indiuidua, & conseruantur & multiplicentur, illis delectationes appoluit quibus ad prædictas operationes alliciuntur. Si autem ad appetitum brutorum comparatur, cuius obiectum est bonum delectabile secundum sensum, sic contrario per ipsum appetitum operationes ad delectationem ordinantur, in quantum bruta operationes propter delectationes querunt. Loquitur ergo in hoc loco Sanctus Thomas de illo ordine comparando ad intentionem instituentis naturam & ordinem: in loco autem allegato loquitur de ipso ordine, comparando ipsum ad appetitum sensitiuum.

Sed videtur ista responsio non satisfacere. bruta enim non mouentur ex seipsis ad suas operationes, sed naturali necessitate mouentur secundum inclinationem sibi datam a datore naturæ: ergo ordo appetitionis brutalis, non contrariatur naturali intentioni instituentis naturam, sed eius adimplet intentionem: ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur, quod duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi, vna est prima & principalis, alia est secundaria. Prima & principalis est, ut indiuidua, & species per operationes conseruentur, & ad hoc operationibus adiuncta est delectatio. Secundaria est, ut querant operationes ex appetitu delectationis, & ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad querendum operationes propter delectationes, sicut si diceremus,

quod lex proponens præmia studiosarum operationum, primo & principaliter intendit, ut homo studiosus operibus vacet, & ad hoc ordinat præmium. secundario autem & accessorie intendit, quod homo allectus præmio querat propter præmium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data, intelligenda est per comparationem ad primam intentionem instituentis ordinem, & per comparationem ad appetitum sensitiuum qui mouetur secundum intentionem secundam instituentis: & sic constat quod licet bruta mouentur secundum inclinationem datam sibi ab institutore nature, ordo tamen ab ipso appetitu seruatur distinctus ab ordine primo, & principaliter intento ab institutore nature, sicut ordo secundario intencus ab ordine principaliter intento, & ad ipsum ordinatus. Ad responsum Scoti ad tertiam rationem dicitur, quod non euacuat rationem Sancti Thomæ: supponit enim vnum falsum, scilicet quod beatitudo formalis & intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum, quæ est perfectissima extensiuæ.

Hoc autem est falsum. nam aliud est loqui de beatitudine quantum ad omnimodam eius perfectionem tam essentialem, quam accidentalem, aliud est loqui de ipsa quantum ad eius dumtaxat perfectionem essentialem & specificam, & quantum ad perfectissimam operationem secundum se, quæ est in beatitudine. Ad omnimodam enim ipsius perfectionem requiritur & visio, & delectatio ipsam visio nem concomitans, sed ad essentialem eius perfectionem, & specificam sola visio Dei per seipsum pertinet, & per consequens sola vno perfecta, quæ scilicet anima attingit Deum in se, vtrique per suam essentiam in anima existentem: vno autem, quæ est per actum volucitatis ad beatitudinem consequitur & ipsam percipit vnionem, propter quod si aut per possibile, aut per impossibile delectatio separaretur a visione, videns Deum esset quidem beatus essentialiter, non autem complete, quia careret perfectione beatitudinem concomitante. Vnde contra Scoti responsum sic argui potest. Id quod vltimum finem formaliter consequitur & præsupponit, non est essentia beatitudinis intrinseca, & formalis, sed actus voluntatis quem Scotus appellat quietatiuum, præsupponit vltimum finem, siue beatitudinem formalem, ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis, probatur minor: Voluntas non potest elicere actum sui quietatiuum, nisi habita a voluntate vtrouque siue, scilicet & extrinseco, & intrinseco, quia ad vtrumque siue simul mouebatur, dum volens Deum appetebat illum sibi vniri, & coniungi: motus autem non cessat, nisi habita siue: ergo actus elicitus a voluntate eius quietatiuus, præsupponit habitum nem vtriusque finis: ergo præsupponit beatitudinem formalem in beato. Si dicatur quod eadem operatio est hic affectiua per se finem extrinsecum & quietatiua, ut dicit Scotus. Contra: supponitur primo, quod quilibet actus voluntatis terminatur ad aliquod obiectum, & quod obiectum quietationis voluntatis est bonum præsens, hoc est de mente omnium philosophorum. Supponitur secundo, quod idem sit obiectum desiderij dū est abiens, & quietationis voluntatis dum est præsens. patet enim hoc in omni appetitu. Tunc sic. Actus desiderij erat circa vltimum finem non solum extrinsecum, sed etiam intrinsecum & formalem, quia beatus antequam esset beatus, non solum desiderabat Deum, sed etiam allequationem Dei, & vnionem ad ipsum secundum seipsum: ergo & obiectum quietationis est non solum vltimus finis extrinsecus, sed etiam finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo: ergo ipse actus quietatiuus non est formalis beatitudo, sed ipsam præsupponit præsentem in beato.

Paret prima consequentia per secundum prae-suppositum: paret quoque secunda consequentia per primum.

Sed et ratio, principaliter arguitur: Finis ultimus substantia intellectualis est Deus, ergo illa operatio hominis est substantialiter eius beatitudo, per quam primo attingit ad Deum: ergo est intelligere, non autem actus voluntatis. Probatur prima consequentia, quia si alicui rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicitur esse finis ultimus per quam consequitur rem illam, ut patet in habitibus peccantiam pro fine. Secunda etiam probatur, quia velle non possumus quod non intelligimus.

Ad hanc rationem secundum Scotum, ubi supra, responderi potest, quod ly, primo, potest importare aut primitatem secundum generationem, aut primitatem secundum perfectionem. Si importet primitatem secundum generationem, negatur prima consequentia, & assumptum ad eius probationem. Si importet primitatem secundum perfectionem, negatur ultima consequentia, quia licet intelligere secundum ordinem generationis precedat velle, non tamen per ipsum homo primo attingit Deum primam perfectionem, sed per actum voluntatis.

Contra hanc responsionem argui potest ex supradictis, quia videlicet non illa affectio quae est perfectior, ex parte voluntatis se tenens, tanquam complementum perfectionis, habet rationem beatitudinis formalis essentialis: sed illa quae est prima ordine generationis, per quam tamen perfecte attingitur finis, & quae est causa omnium aliarum conjunctionum, & earum mensura. Probatur enim primo ex exemplo adducto, quia si finis avari est pecunia, ipsa prima affectio pecuniae, quae ipsam pecuniam habet, in se ipsa est finis in se ipso, non autem aliquid ad voluntatem pertinens. Dicimus enim quum primum affectus fuerit pecuniam in se ipsa, ipsam ad suum finem peruenisse. Probatur etiam ratione: Illa affectio est beatitudo, in quam fertur voluntas & per desiderium, & per quietationem tanquam in ultimum finem in se ipso simul volitum cum fine extrinseco: sed ista ordine generationis precedit omnem affectum quocumque ponatur per actum voluntatis, ergo &c. Probatur minor. Obiectum quietationis voluntatis praesupponitur praesens esse volenti antequam quietetur, quia voluntas non quietatur, nisi habito fine ad quem movebatur. Illa autem affectio, in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in ultimum finem, est eius obiectum, ergo praesupponitur esse praesens: & sic via generationis precedit visionem, quae per actum quietationis fieri dicitur. Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis, qui obiectum praesens requirit.

Ne exitus autem ideo imperfectior actum esse visionem Dei, quam delectationem, quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectior, quando non est tantum generatione, sed etiam causalitate effectiva, aut formali prius, tunc est perfectior: & sic est de visione quae est prior generatione & causalitate quam delectatio, sicut anima dicitur suis potentis prior, & subiectum suis propriis passionibus.

Quarta vero ad tertiam huius capituli partem, respondet sanctus Thomas objectionibus in principio adductis huius capituli. Ad primam quidem respondet ex precedentibus, quod ista ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur, ex hoc enim quod felicitas, quia habet rationem summi boni, est primum obiectum voluntatis, non sequitur quod sit substantia littera actus voluntatis, immo sequitur quod actus voluntatis non sit, ut superius est deductum.

Aduerendum ex doctrina sancti Thomae 4. Sentent. dist. 49.

Quaest. 1. artic. 1. quaest. iunctura 2. & Quoli 8. ar. 19. quaest. 1. quod beatitudinem esse in voluntate dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod sit eius obiectum: & sic conceditur, quod est in voluntate, quum sit summum bonum, & ultimus finis: bonum autem & finis sit obiectum voluntatis. Alio modo, quod sit aliquid actus voluntatis, & sic dicitur est, quod beatitudo essentialiter non potest esse in voluntate, sed magis est in intellectu: unde esse obiectum voluntatis, non infert esse voluntatis actum.

Et ideo concedens hoc loco sanctus Thomas, quod felicitas sit obiectum voluntatis, & per consequens, quod sit in voluntate obiective, negat illam consequentiam, ergo est actus voluntatis, siue ergo est in voluntate formaliter & subiective, immo, ut inquit, oppositum sequitur.

Aduertendum quoque, quod ex isto habetur solutio vnius rationis Scoti loco praallegato, quae arguit, quod voluntas immediatus ferri in Deum, sicut in finem ultimum ex hoc, quia finis ultimus in quantum huiusmodi est obiectum voluntatis. Paret enim, quod utique sequitur, quod formalis feratur in Deum voluntas sub ratione ultimi finis quam intellectus: quia ratio ultimi finis est formale in obiecto voluntatis, non autem in obiecto intellectus: non tamen sequitur, quod in ipsum obiectum, nisi prius sit apprehensum, & cognitum per intellectum & voluntatem intellectum propositum sub ratione boni: & ideo per prius & consequenter immediatus terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione ultimi finis, tanquam videlicet in rem cognitam, quam voluntatis actus ad ipsum terminetur. Quum enim obiectum formale vnius potentiae possit esse alterius potentiae obiectum materiale, sicut color quod est obiectum formale visus est obiectum materiale contentum sub obiecto intellectus, potest vna potentia prius & immediatus ferri in obiectum formale alterius, in quantum ad ipsum materialiter terminatur, quam feratur potentia cuius est obiectum formale: sed bene verum est, quod potentia cuius illud est formale obiectum, in ipsum formalis, quam quocumque alia potentia feratur.

Ad secundam, respondetur, quod aliquid est perfectio alicuius dupliciter. Vno modo, ut iam habentis speciem, sicut habitatio est perfectio ad quam species domus ordinatur: & in diffinitione domus oportet hoc poni si debet diffinitio esse perfecta. Alio modo, ut ad speciem habendam sicut principia substantialia domus, quae ad eam constituentem ordinantur, & appodacula, quae ad eius conservationem faciunt, & pulchritudo per quam vna domus est conuenientior. Prima perfectio rei est finis ipsius, sicut habitatio est finis domus, & propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi vna eius, non autem secunda, immo res est finis ipsius. Declaratur in materia & forma, quae constituent speciem: in materia & virtute nutritiva, quae animalis naturam consequuntur: in pulchritudine quoque corporis, & robore quae speciem ornant, & de quibus dicitur 1. Ethico. Cap. 12. quod organice deseruiunt felicitati. Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo, tanquam videlicet operatio ad ipsam secundam suam speciem ordinetur, sed secundo modo, quia videlicet ordinatur ad operationem, ut inquam propter delectationem attentius, & decentius operationi insistantur. Unde per se operatio, sicut decor iuuentutem, ut dicitur 10. Ethico. cap. 4. quem constat esse propter eum, cui inest iuuentus, non autem e conuerso: ideo non sequitur, quod ipsa delectatio sit finis.

Ad euidenciam huius responsionis, quae pulcherrima est, considerare

Ad euidenciam huius responsionis, quae pulcherrima est, considerare

Ad euidenciam huius responsionis, quae pulcherrima est, considerare

considerare oportet primo, quod ista diffinitio de duplici perfectione sic intelligenda est, quod quaedam est perfectio rei iam constituta in sua specie, propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur: & ad quam species constituta ordinatur, sicut habitatio est perfectio domus, & operatio rei est eius perfectio.

Ista enim perfectio praesupponit speciem constitutam, & habet rationem finis, quia propter ipsam perfectionem res fit: quaedam vero est perfectio quae ad ipsam habendam speciem ordinatur, aut inquam ad eam simpliciter constituetur, aut ad eam decenter operandam & ornandam: & talis perfectio manifestum est, quod non est finis, quia res in specie constituta non ordinatur ad ipsam, sed e contrario ipsa perfectio est propter perfectionem rei: sicut aperte constat, quod delectatio quum sit perfectio operationis secundo modo, quae scilicet est propter operationem, non est finis operationis, sed e contrario, operatio est eius finis, est enim ut operatio continetur, & ut attentius fiat.

Considerandum secundo iuxta doctrinam sancti Thomae, prima secunda, quaest. 33. articulo 4. quod ultimus finis dupliciter accipi potest. Vno modo pro eo propter quod omnia fiunt, alio modo pro bono completiue superueniente, ut idem sit finis quod ultimum complementum perfectionis. Ex eo ergo, quod delectatio quae est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens & concomitans, sequitur quod sit ultimus finis secundo modo, non autem primo modo, de quo sine est sermo in proposito.

Aduertendum autem, quum inquit S. Thom. quod oportet habitationem poni in diffinitione domus, si debet diffinitio esse perfecta, quod ut dicitur in primo Sentent. distinc. prima in expositione litterae, & secundo Sentent. distinc. 27. artic. 2. ad nonum, duplex est diffinitio: quaedam quae completitur totum esse rei, secundum quod est omnibus causis constituitur, & ad omnes ordinem habet: quaedam vero quae non omnes causas completitur, sed vnam tantum, aut plures. Prima est perfectissima, secunda vero est minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit, ideo dixit, quod si debet perfectissime diffiniri, oportet & habitationem in eius diffinitione poni. Finis enim rei est vna causarum quae ad eam concurrunt: non autem si imperfecte diffinatur, oportet in eius diffinitione poni habitationem, sed potest per vnamquamque aliarum causarum per se, aut cum alia causa diffiniri.

Ad tertiam objectionem respondetur negando consequentiam, quia delectatio ultimum finem concomitatur, & ex hoc scilicet habet, ut non queratur ab hominibus propter aliud, licet non sit ultimus finis.

Sed statim ex ista responsione insurgit dubium. Videtur, n. dici oppositum eius quod dictum est in praecedenti responsione. Ibi n. dicitur est, quod delectatio in comparatione ad operationem est similis perfectioni, quae ordinatur ad speciem rei, & quod est finis talis perfectionis: ex quo apparet, quod delectatio queratur propter aliud: hic autem dicitur, quod delectationem volunt homines non propter aliud.

Ad euidenciam & responsionem S. Thom. & huius dubij, duo sunt attendenda. Primum est, quod duo requiruntur ad rationem ultimi finis: vnum est, quod non queratur propter aliud: alterum, quod omnia alia ad ipsum tanquam ad finem ordinentur. Finis enim est id propter quod aliquid fit, & desideratur: ideo quumvis alicui conueniat hoc, quod est non queri propter aliud, si non propter ipsum omnia alia querantur, non habet rationem ultimi finis.

Propter hoc optime dixit sanctus Thomas, quod delectationem ab hominibus queri non propter aliud, sed propter se ipsam, non est sufficientis signum, quod delectatio sit ultimus finis, quasi dicit, illa quidem est conditio ad rationem ultimi finis requi-

sita, non tamen est eius totalis ratio, sed praeter illam aliquid aliud requiritur, scilicet quod propter ipsum omnia alia desiderantur & fiunt.

Secundum est, quod (ut dicitur 4. Sentent. distinc. 49. quaestione 3. articulo 4.) delectatio & operatio ad quam consequitur, se habent non sicut duo bona, sed sicut vnum bonum, in quantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione & perfectibili sit una res perfecta, ita ex operatione & delectatione fit vna perfecta operatio quae est felicitas. Inde est, quod sicut operatio ultima & perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur, ita neque delectatio quae ipsam edcomitatur & perfectio non constituit quae, quare aliquis velit delectari. Nam in his quae fini sunt coniuncta, ut in eodem articulo ad tertium dicitur, talis quaestio non fit, quum statim appareat illa esse appetibilia, sicut & finis cuius sunt perfectiones.

Sed licet delectatio non queratur propter aliquid aliud ab ipsa separatam tanquam per ipsam acquirendum, ipsa tamen ordinatur ad operationem quam concomitatur tanquam ad finem, sicut & omnis perfectio superaddita speciei, quae scilicet ad eius conservationem, aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur, ut superius dixit sanctus Thomas: & ideo queritur delectatio propter operationem cui coniungitur, in quantum appetens suam operationem perfectam, appetit & delectationem, sine qua non est operatio omnino perfecta.

Ad objectionem igitur dicitur, quod non est contradictio, quia quum dicitur, quod delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finem, & per consequens, quod queritur propter aliud, intelligitur quod ordinatur ad aliquid cui coniungitur tanquam ad finem, & consequenter secundum se habet, ut propter illud queratur. Quum autem dicitur, quod delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quod non volunt illam loquendo de delectatione quae dei visionem concomitatur, siue quae ad felicitatem pertinet propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatam. Unde dixit sanctus Thomas in responsione, quod licet delectatio non sit ultimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: & ex hoc habet, ut non propter aliud queratur: ac si diceret, quia coniungitur ultimo fini, & ipsum concomitatur, ideo non queritur propter alium finem acquirendum ab ipsa separatam, non est tamen ultimus finis, quia ordinatur ad alium finem quem concomitatur. haec autem constat nullam contradictionem includere.

Ad quartam respondetur, negando antecedens de delectatione, quae est in cognoscendo, de qua scilicet est sermo in proposito, licet sit verum de delectationibus sensibilibus, quas plures querunt, quam cognitionem intellectus, & quam delectationem ipsam consequentem, quia quae exterius sunt, id est sensibilia, magis nota pluribus existunt. Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quo ad nos quam spirituales, licet simpliciter spirituales sint potiores corporalibus & sensibilibus, multis rationibus ostendit S. Thomas quarto Sentent. dist. 49. quaest. 3. art. 5.

Ad quintam respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primo, quod intellectus primo & per se mouet voluntatem, quia voluntas in quantum huiusmodi, mouetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, in quantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum: & sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod actu intellectus intelligit. Dicitur secundo, quod etiam in hoc ipso intellectus uoluntatem praecedat, quia voluntas non desideraret intelligere, nisi

Ad quintam respondetur, negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primo, quod intellectus primo & per se mouet voluntatem, quia voluntas in quantum huiusmodi, mouetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, in quantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum: & sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod actu intellectus intelligit. Dicitur secundo, quod etiam in hoc ipso intellectus uoluntatem praecedat, quia voluntas non desideraret intelligere, nisi

Ad quintam respondetur, negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primo, quod intellectus primo & per se mouet voluntatem, quia voluntas in quantum huiusmodi, mouetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, in quantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum: & sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod actu intellectus intelligit. Dicitur secundo, quod etiam in hoc ipso intellectus uoluntatem praecedat, quia voluntas non desideraret intelligere, nisi

intellectus prius apprehenderet intelligere vt bonum. Dicitur tertio, quod voluntas mouet intellectum per modum agentis, intellectus autem mouet voluntatem per modum finis, agens autem est posterior in mouendo quam finis.

Ad euidenciam huius responsionis considerandum primo, qd licet dupliciter comparari possint intellectus & voluntas, scilicet absolute secundum suas rationes, & in ratione motiui & mobilis, quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motiui: ideo sanctus Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate vnus supra aliam nisi inquantum in ratione motiui & mobilis consideratur: & vult quod etiam in hoc intellectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantum secundum quid. In Prima parte autem, questio. 82. articulo 3. & de Verit. quest. 22. articulo vndecimo, comparat istas potestas secundum proprias rationes, ostenditque intellectum etiam secundum propriam rationem esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundum quid intellectus.

Considerandum secundo, qd intellectus existens in actu respectu boni mouet voluntatem non per aliquid aliud, a quo moueatur vt sic, sed per seipsum inquantum habet rationem obiecti voluntatis. Nam voluntas & quilibet appetitus sequens cognitionem habet per se non ex suo obiecto, quod est bonum apprehensum, eo modo quo negamus: vt cum arguitur, hoc. n. quod est mouere appetitum, conuenit bono apprehenso ex sua ratione & ex sua forma: ideo inquit S. Th. qd intellectus ordo & per se mouet voluntatem, id est, per propriam formam, & non per aliquid aliud, cui per prius ex se conuenit esse sufficientis motiui voluntatis. Voluntas autem ex seipso non habet vt possit mouere intellectum ad intelligendum, sed inquantum mouetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quod voluntas prius moueatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, & illud proponente voluntate, antequam intellectum ad actualem considerationem moueat. Et ideo ait sanctus Thomas, quod voluntas mouet intellectum quasi quod nobilitas, non scilicet omnino per accidens, sed quasi, quia mouet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius mouetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: & nisi esset mota ad huiusmodi desiderium non moueret intellectum.

Considerandum tertio, quod licet causa sint sibi inuicem causa, ut patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Considerandum vitimo pro declaratione premissorum, qd vt patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilior illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Considerandum vitimo pro declaratione premissorum, qd vt patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilior illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Tex. 63. 30. Tex. 2.

ratio dei dupliciter considerari potest. Vno modo absolute quantum ad suam entitatem: alio modo inquantum est conueniens & habitio vltimi finis extrinseci, qui est deus. Quum ergo inquit sanctus Thomas, visionem dei esse essentialiter felicitatem, loquitur de visione non quantum ad eius substantiam absolute, quia vt sic non habet rationem summi boni, quum sit accidens intellectus, & bonum finitum, sed inquantum est conueniens & habitio summi boni, quia vt sic habet quandam infinitatem, & habet rationem summi boni intrinseci, & consequenter habet rationem vltimi finis formalis creaturæ.

rationem domus: quam etiam illa qua faciunt ad hoc, qd vltus domus sit conuenientior: sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipse: vt habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quæ est quasi vltus eius, est finis ipse. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei, immo res est finis ipsarum materia. n. & forma sunt ppter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati, & specie habentis, immo ad hoc queritur forma, vt species sit completa. Similiter conseruantia re in sua

Ex prædictis patet, quod licet præmium correspondeat merito, inquantum maiori merito datur: maius præmiu, non tamen eiusdem potentie est meritum & præmium, sed meritum attribuitur voluntati quæ est principium agendi, & merendi, præmium vero attribuitur intellectui, cuius est recipere, nam meritum consistit in agendo, præmium vero in recipiendo. Est tamen idem suppositum quod meretur, & quod præmium capit.

Contra istam conclusionem in hoc capite multipliciter probatur, multæ adducuntur rationes a Scoto & alijs, quas Capreolus in Quarto, distinctione quadragesima nona, questione secunda: & Primo, distinctio prima, egregie soluit: ideo nobis prætermittenda sunt.

Satis pro nunc scire quod aliqua earum probant voluntatem & aliquem actum ipsius esse nobiliorem intellectu & actibus eius in via: quod non negamus: vt cum arguitur, hoc. n. quod est mouere appetitum, conuenit bono apprehenso ex sua ratione & ex sua forma: ideo inquit S. Th. qd intellectus ordo & per se mouet voluntatem, id est, per propriam formam, & non per aliquid aliud, cui per prius ex se conuenit esse sufficientis motiui voluntatis. Voluntas autem ex seipso non habet vt possit mouere intellectum ad intelligendum, sed inquantum mouetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quod voluntas prius moueatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, & illud proponente voluntate, antequam intellectum ad actualem considerationem moueat. Et ideo ait sanctus Thomas, quod voluntas mouet intellectum quasi quod nobilitas, non scilicet omnino per accidens, sed quasi, quia mouet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius mouetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: & nisi esset mota ad huiusmodi desiderium non moueret intellectum.

Considerandum tertio, quod licet causa sint sibi inuicem causa, ut patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilior illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Considerandum vitimo pro declaratione premissorum, qd vt patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilior illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Considerandum vitimo pro declaratione premissorum, qd vt patet 2. Physicorum, & 5. Metaphysice, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilior illo inquantum causatiuum & motiuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est secundum illam rationem mouendi, qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas forme, quam causalitas materie, forma est nobilior simpliciter materia in ratione cause, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid moueat alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis moueatur, erit ipso simpliciter nobilior & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas, quod in ratione motiui absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueat voluntatem per modum finis, ostenditur in Primo libro, cap. 44.

Sed

Sed contra prædicta vna tantum adduxerim dubitationem ex his, quæ Capreolus tangit. Argunt, n. quidam sic, secundum Philosophum secundo Priorum, & octauo Ethicorum, cuius oppositum est peius, ipsum est melius, sed odium est quod opponitur cognioni dei: ergo & amor dei est melior visione dei, ergo magis in amore dei consistit essentia beatitudinis quam in eius visione, sed beatus cetero consistit in perfectissimo actu.

Ad huius euidenciam considerandū, qd amare deum, & cognoscere deum, dupliciter considerari possunt. Vno modo per inclusionem vni⁹ ad altero, sed non econuerso, secundum scilicet quod amare includit cognoscere, sed non cognoscere includit amare. Alio modo præscindendo unum formaliter ab altero, vt erunt; scilicet considerado secundum suam propriam rationem, qua ab alio distinguitur. Item, tripliciter possunt ista comparare adiuuicem, aut scilicet absolute, aut pro statu via, aut pro statu patriæ. Si loquamur de istis actibus, secundum quod vnus alterum includit, & non econuerso, sic quæuis ratio non concludat, quia illa regula non tenet in his, quorum vnus alterum includit, & non econuerso, concedi aut tamen quod amare deum (quod includit cognoscere deum) sine absolute accipitur, sive ut est in via, sive vt est in patria, est perfectius, quam cognoscere, vt potest includens ipsum cognoscere, & aliquid amplius: sed nos superius non sumus loquuti hoc modo de actu voluntatis, vt inquam includit visionem dei, quæ non sumus loquuti de felicitate quantum ad omnem eius perfectionem per modum extensionis, sed de ipsi, vt formaliter distinguntur: & probauimus, quod visio est magis essentia beatitudinis, quam quicumque actus voluntatis. Si autem loquamur de ipsi secundum præcisionem vnus ab altero. Dicitur primo quod absolute loquendo, cognoscere melius est quam amare et teris paribus, quia (ut superius dixit S. Th.) simpliciter intellectus est nobilior, quam voluntas, cum moueat primo & per se voluntatem, & moueat per modum finis, quæ est prima causa, vt de cognoscere deum comparatur ad amare, sicut causa ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. Quum autem arguitur, quia odium dei peius est quam non cognoscere deum: dicitur vnde non arguitur ad mentem illius regulæ, quia intelligitur, quod illud est melius, cuius oppositum est peius quam oppositum alterius secundum eandem rationem oppositionis acceptam. modo dicitur, quod non accipitur hic oppositum cognitionis secundum eandem rationem oppositionis qua odium opponitur amori. huic enim opponitur odium contrarie cognitioni autem opponitur ignorantia priuatiue, aut per modum negationis. Vnde si accipiatur opposita eodem modo, ut scilicet oppositum amoris sit non amare, sicut oppositum cognitionis accipitur non cognoscere, falsum est absolute loquendo, quod oppositum amoris sit peius quam oppositum cognitionis, immo peius est ignorare deum quam non amare ipsum, quia est priuatio maioris perfectionis. Dicitur secundo, qd dilectio in via quantum ad aliquid præminet cognitioni, scilicet in mouendo ad actionem meriti, vt dicitur 1. 2. q. 4. ar. 4.

Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundum quod insunt homini in via: ideo non est contra mentem S. Tho. Dicitur tertio, qd in patria: quomodo in hoc loco S. Tho. istos actus confiderat, scilicet vt est visio dei per essentiam, & vt est amor & dilectio dei vis per essentiam, ratio non sequitur, sed peccat, sicut contra primum dictum peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. si enim accipitur oppositum priuatiue ad amorem dei, sicut ignorantia accipitur priuatiue, priuatio visionis diuine essentia est peior priuatiue amoris, quia priuatiue bonum quam sit amor: vnde & essentialis miseria damnatorum non in priuatione amoris diuini aut delectationis, sed in priuatione visionis diuine consistit.

Secundo etiam Sententiarum, distinctione nona, articulo septimo, inquit quod a principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum vltimum completum, sed per diuersum donum gratiuum tanquam per principium formale & completiuum: Et distinctio 5. quest. art. 2. ad tertium, inquit, quod ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali, & breuiter ex processu sancti Thomæ, vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet, quod ordines in ipsis distinguuntur secundum quod sunt in statu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem dei præminere cognitioni eius secundum quod a dilectione denominantur Seraphim, a cognitione vero denominantur Cherubim, manifeste relinquatur verba sancti Thomæ intelligenda esse de dilectione huiusmodi.

Ad hanc S. Tho. autoritatem respondeo: Capreolus primo Sentent. distinctio. 1. questio. 1. similiter & alij Thomistæ, quod intelligenda est de dilectione dei & eius cognitione in via, vbi deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

Hanc igitur obiectionem remouet sanctus Thomas, negando quod cognitio dei sit prior dei dilectione, immo, inquit, dilectio hæc præminet cognitioni, sicut & dilectio omnium quæ sunt ipso cognoscete superiora, licet cognitio eorum quæ sunt cognoscete inferiora, præminet dilectioni. constat autem quod ordines angelorum a Dionysio sunt ordinati, non prout sunt in via, sed prout sunt in patria. nam de mente ipsius Dionysij prima hierarchiam ab alijs distinguit sanctus Thomas, per hoc quod rerum rationes in deo immediate cognoscunt, & in hac dicit quod Cherubim supereminenter diuina secreta cognoscunt.

Secundo etiam Sententiarum, distinctione nona, articulo septimo, inquit quod a principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum vltimum completum, sed per diuersum donum gratiuum tanquam per principium formale & completiuum: Et distinctio 5. quest. art. 2. ad tertium, inquit, quod ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali, & breuiter ex processu sancti Thomæ, vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet, quod ordines in ipsis distinguuntur secundum quod sunt in statu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem dei præminere cognitioni eius secundum quod a dilectione denominantur Seraphim, a cognitione vero denominantur Cherubim, manifeste relinquatur verba sancti Thomæ intelligenda esse de dilectione huiusmodi.

Sed vltimus contra prædictam conclusionem, difficultatem afferunt verba S. Tho. Prima par. q. 82. art. 3. & 10. art. 6. ad 3. vbi tenet, quod dilectio dei præminet cognitioni eius, eo qd respectu superiorum dilectio præminet cognitioni, & sit ea melior, quam voluntas feratur in rem, prout in se est, intellectus autem actio consistit in hoc, qd ratio rei intellecta sit in intellectu, superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis, quam in anima. Quum ergo beatus cetero consistit in nobilissima hominis operatione, vt est de merito Aristot. 10. Ethicorum, videtur ex autoritate allegata, quod in actu voluntatis beatus cetero consistit, non autem in actu intellectu.

Arguit etiam Scoto loco præallegato ex istis verbis, qd actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus: ex quo simpliciter sequitur, quod in ipso beatus cetero consistit. Arguit autem, Primo sic: Actus voluntatis respectu superiorum est nobilior actu intellectu, ergo ille in genere est nobilior illo in genere. probatur consequentia, quia si optimum est nobilior optimo, & genus generis, vel species specie, ut habetur tertio Topicorum, Secundo: Actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori: sed actus voluntatis nobiliori coniungit quam actu intellectu: ergo & c. probatur minor, quia coniungit rei, vt est in se, actu autem intellectu rei, vt est in cognoscete coniungit: obiectum autem beatificum simpliciter est nobilior in se, quam ut est in cognoscete.

Ad hanc S. Tho. autoritatem respondeo: Capreolus primo Sentent. distinctio. 1. questio. 1. similiter & alij Thomistæ, quod intelligenda est de dilectione dei & eius cognitione in via, vbi deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

Hanc igitur obiectionem remouet sanctus Thomas, negando quod cognitio dei sit prior dei dilectione, immo, inquit, dilectio hæc præminet cognitioni, sicut & dilectio omnium quæ sunt ipso cognoscete superiora, licet cognitio eorum quæ sunt cognoscete inferiora, præminet dilectioni. constat autem quod ordines angelorum a Dionysio sunt ordinati, non prout sunt in via, sed prout sunt in patria. nam de mente ipsius Dionysij prima hierarchiam ab alijs distinguit sanctus Thomas, per hoc quod rerum rationes in deo immediate cognoscunt, & in hac dicit quod Cherubim supereminenter diuina secreta cognoscunt.

Secundo etiam Sententiarum, distinctione nona, articulo septimo, inquit quod a principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum vltimum completum, sed per diuersum donum gratiuum tanquam per principium formale & completiuum: Et distinctio 5. quest. art. 2. ad tertium, inquit, quod ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali, & breuiter ex processu sancti Thomæ, vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet, quod ordines in ipsis distinguuntur secundum quod sunt in statu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem dei præminere cognitioni eius secundum quod a dilectione denominantur Seraphim, a cognitione vero denominantur Cherubim, manifeste relinquatur verba sancti Thomæ intelligenda esse de dilectione huiusmodi.

Ad hanc S. Tho. autoritatem respondeo: Capreolus primo Sentent. distinctio. 1. questio. 1. similiter & alij Thomistæ, quod intelligenda est de dilectione dei & eius cognitione in via, vbi deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

Ad hanc S. Tho. autoritatem respondeo: Capreolus primo Sentent. distinctio. 1. questio. 1. similiter & alij Thomistæ, quod intelligenda est de dilectione dei & eius cognitione in via, vbi deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

Cap. 4.

Cap. 8.

Cap. 4.

Cap. 7. Ca. 1. Hierar.

iusmodi & cognitione, non tantum secundum quod sunt in via, sed etiam secundum quod sunt in patria.

Propter quod videtur mihi respondendum secundum determinationem S. Tho. Prima pars q. 82. art. 3. & de Veri. q. 22. art. 1. vbi absolute loquitur, non determinando se ad statum viae, aut ad statum patriae.

Considerandum est igitur primo, quod dupliciter potest attendi eminentia virtutis operationis super aliam. Vno modo simpliciter, alio modo secundum quod simpliciter consideratur eminentia huiusmodi quando consideratur ex parte obiectorum formalium secundum se: & sic illa operatio est altera dignior & excellentior, cuius formale obiectum est secundum se nobilius & altius obiecto alterius.

D. 510.

Consideratur autem eminentia huiusmodi de secundum quid, quando consideratur ex parte rerum, in quibus obiecta eorum formalia inveniuntur: & sic illa operatio dicitur altera dignior, cuius obiectum formale inuenitur in re altiori, & digniori.

Considerandum secundo, ut est de mente S. Tho. in locis praedictis, quod cum actio intellectus proveniat ex eo quod intelligibile recipitur in intellectu, actio vero voluntatis ex eo quod voluntas inclinatur in ipsam rem, prout est in se, si res quae intelligitur habeat nobilius esse in intellectu quam in seipsa, cognitio illius rei praeminet secundum quid eius dilectioni. Si autem rem econverso res quae amatur, habeat nobilius esse in seipsa, quam in intellectu, dilectio praeminet cognitioni. Dicitur ergo primo, quod cognitio dei simpliciter & secundum se est altior dilectione eius, ut dilectio est, quia obiectum eius formale, quod est verum, est nobilius bono, quod est obiectum formale dilectionis. Tertio enim intellectus in deum formaliter sub ratione veritatis voluntatis autem in ipsum sub ratione boni cogniti formaliter fertur. Veri autem ratio est nobilior ratione boni cogniti, ut declaratur Prima parte loco allegato, vnde dicitur S. Thom. assumptum in obiectone non est intelligendum de praeminentia hac, quae scilicet est praeminentia simpliciter & secundum se. Dicitur secundo, quod eminentia secundum quid, dilectio dei praeminet eius cognitioni in quocumque statu, quia deus cum sit superior quocumque intelligente creato, perfectius habet esse in se ipso quam in quocumque intelligente creato: & ad hunc sensum intelligenda sunt verba S. Thom. dilectio. n. dei etiam in patria praeminet secundum quid eius cognitioni, in quantum ipse, ut actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quam ut terminat actum cognitionis. vnum. n. terminat, ut est in seipso, aliud vero ut est in intellectu aliquo modo. Et sic sequitur secundum sensum illius responsionis S. Th. quod quia dilectio dei praeminet secundum quid eius cognitioni, ordo Seraphim qui nominatur a dilectione dei, sit superior ordine Cherubim qui a cognitione denominatur.

Sed contra hanc responsionem triplex insurgit dubium. Primum est, quia videtur falsum, quod in patria deus habeat nobilius esse in seipso, quam in intellectu, cum sit in intellectu beatorum, non per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam. Secundum est, quia ordines angelorum Seraphim & Cherubim videntur collocandi secundum id quod conuenit dilectioni & cognitioni simpliciter & secundum se, non autem secundum id quod conuenit eis secundum quid. Si ergo cognitio praeminet dilectioni, similiter non erit satisfactum argumento cui intendit respondere San. Thom. per hoc quod dicitur: dilectionem dei praeminere cognitioni eius, si intendat de eminentia secundum quid.

Tertium est, quia illa operatio circa deum videtur simpliciter melior quae magis deo coniungit, beatitudo enim quae est nobilissima creaturae intellectualis perfectio, consistit in perfectissima coniunctione ad deum, sed dilectio dei magis coniungit deo quam ipse cognitio. Nam S. Tho. in Prima parte, q. 108. art. allegato videtur hoc intendere, dum inquit, quod Seraphim ex-

cedunt in hoc, quod est omnium supremum scilicet deo vni. In praecedenti vero articulo ad Quintum, dixerat, quod nomen Seraphim imponitur ab excessu charitatis, ergo dilectio dei est simpliciter, & non tantum secundum quid melior dei cognitione.

Ad primum horum dici potest, quod dicitur deus sit per se essentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in seipso habeat esse perfectiori modo, quam in intellectu. Est enim dei existentis in intellectu beati, dupliciter considerari potest. Vno modo in ordine ad ipsam dei essentiam existentem in intellectu. Alio modo in ordine ad intellectum, cui diuina essentia per modum formae intelligibilis unatur.

Primo modo esse dei in intellectu beatorum & in ipso deo secundum se est aequae perfecte. Sed secundo modo esse perfectius in intellectu, quia ut dicitur Veri. q. 8. art. 2. ad 3. diuina essentia non coniungitur intellectui beatorum secundum totum modum suum, sed secundum modum intellectus. & ut dicitur art. 4. ad 2. intellectus creatus non coniungitur diuinae essentiae secundum totum posse ipsius diuinae essentiae. Item 4. Sent. distinct. 49. q. 2. art. 4. ad 2. dicitur, quod intellectus virtutis beati perfectius substat diuinae essentiae quam alterius intellectus: & articulo 5. ad 4. dicitur quod essentia diuina quae est omnium ratio, non coniungitur intellectui deum videntis, ut est omnium ratio, sed ut est ratio aliquorum. Quia igitur deus perfectius esse habet in seipso, quam in intellectu in ordine ad intellectum, ut scilicet ipsum accuat in esse intelligibile, & cognitio provenit ex eo quod intelligibile est in intellectu per modum actantis ipsum in esse intelligibile, dilectio autem terminatur ad rem, ut est in seipsa: ideo optime saluatur, quod etiam in patria dilectio praeminet cognitioni eminentia secundum quid.

Ad secundum dicitur primo, quod ordinatio ordinum Cherubim & Seraphim conuenienter sumitur secundum eminentiam secundum quid, inter dilectionem dei & eius cognitionem, non autem secundum eorum eminentiam simpliciter: quia considerantur operationes istae in angelis non secundum ordinem ad ipsa obiecta formalia secundum se, quae sunt verum absolute, & bonum absolute, sed secundum ordinem ad ipsa in deo, cum distinguatur ordines prima hierarchia ex ordine ad deum, in quo omnes rationes rerum immediate videntur: dicitur autem, quod eminentia inter dilectionem & cognitionem, quae est ex parte rerum, in quibus inuenitur verum & bonum, est eminentia secundum quid.

Dicitur secundo, quod in ista eminentia secundum quid, includitur etiam eminentia simpliciter Seraphim ad Cherubim, in quantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubim includit etiam excellentiorem dei cognitionem, sicut. n. ardentius deum diligunt, ita ipsum perfectius cognoscunt, ut inquit S. Tho. locis praedictis.

Ad tertium dicitur, quod dilectio dei non magis deo coniungit reali coniunctione simpliciter quam eius cognitio in patria, sed tantum secundum quid, in quantum scilicet complex accidentaliter perfectam coniunctionem quae est per cognitionem, tamquam illi vltimate superueniens: ipsa tamen secundum se non est coniunctio faciens deum esse secundum se in beato, sed tantum est coniunctio secundum affectum, quae importat complacentiam quandam in re habita & coniuncta, & adaptionem quandam affectus ad rem amaram. Vnde sanctus Thomas quarto Sent. distinctio. 49. quaestione prima, articulo primo, quaestione secunda ad Quintum, inquit, quod per affectum perfectius homo deo coniungitur quam per intellectum, in quantum coniunctio quae est per affectum, superuenit perfecte coniunctioni, quae est per intellectum, perfectius & decorans eam.

Ad

Super Cap. 23.



ostquam ostendit S. Tho. quod intelligere deum est finis intellectualis naturae & eius felicitas, vult nunc ascendendo secundum ordinem bonorum excludere falsas felicitate opiniones.

3 Amplius, Felicitas est quoddam bonum hominis proprium. Non enim bruta possunt dici felicitia nisi abusive: delectationes autem praemissae sunt communes hominibus & brutis: non est igitur in eis ponenda felicitas.

4 Item, Vltimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. haec autem delectationes non conueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus: sed secundum sensum: non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5 Amplius, Summa perfectio hominis esse non potest in hoc, quod coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori. finis enim est melior, eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc, quod homo secundum sensum coniungitur alicuius se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6 Amplius, Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Vltimus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus. aliter enim delectationes se inuenicem impedirent: non sunt igitur haec delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod est per aliud. non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

7 Primum. Operationes quas consequuntur huiusmodi delectationes, non sunt vltimus finis, sed ad alios fines ordinantur, ut comestio ad conseruationem corporis, coitus ad generationem, ergo neque sunt vltimus finis, neque vltimum finem concomitantur, ergo &c. probatur prima consequentia, quia ut ostensum est, secundum naturam ordinem delectatio est propter operationem, non econverso.

8 In actu voluntatis non consistit felicitas, ergo multo minus in delectationibus huiusmodi quae sunt in appetitu sensitivo, cum voluntas sit superior appetitu sensitivo.

9 Tertio. Est ratio Aristot. 1. Ethic. Delectationes huiusmodi sunt communes hominibus & brutis, ergo &c. patet consequentia, quia felicitas est bonum hominis proprium, & non conuenit brutis, nisi abusive.

10 Quartum. Huiusmodi delectationes non conueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent.

11 Quintum. Tales delectationes consistunt in hoc, quod homo coniungitur alicuius se inferioribus, ergo &c. probatur consequentia, summa perfectio hominis est per hoc, quod coniungitur rei altiori se, non autem inferiori, cui finis sit melior eo quod est ad finem.

12 Circum istam propositionem, Finis est melior istis quae sunt ad finem, dubium occurrit, quia ut superius de mente Aristot. dictum est, vnumquodque est propter suam operationem tamquam propter finem, operatio autem non est melior operante, cum non sit subsistens, sicut est ipsum operans.

Tho. contra Gent. LL 3 Re-

Ad primum Scoti dicitur, quod regula philosophi intelligitur de ijs, quorum vnum est nobiliter altero simpliciter, & non tamen secundum quid: modo dictum est, quod dilectio dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tamen secundum quid deo nobilior sequitur, quod dilectio secundum genus suum sit intellectu nobilior.

Ad secundum dicitur, primo quod duplex est obiectum, scilicet materiale & formale, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati: materiale vero est hoc vel illud coloratum: similiter voluntate formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni, materiale vero est hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum, sed materiale est hoc, aut illud ens, sicut hoc aut illud verum.

Dicitur secundo, quod aliter loquendum est de actibus virtutis potentiae, & aliter de actibus diuersarum potentiarum, quia actus diuersarum potentiarum est distinctus secundum obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundum formalium obiectorum nobilitatem est consideranda, sicut nobilitas est intelligere quod sentire, quia intelligibile est nobilior quod sensibile: actus autem virtutis potentiae cum distinguantur tantum per obiecta materialia, habet distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilior quod videre nigrum, caeteris paribus. Maior ergo Scot. si fiat comparatio inter actus diuersarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: modo actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto materiali, quam intellectus, sed tamen materiali. Nam ut declarat S. Th. p. p. q. 82. vbi supra, obiectum formale intellectus nobilior est obiecto voluntatis, ut potest simpliciter & abstractus actus. n. intellectus terminatur ad verum formaliter, actus vero voluntatis ad bonum cognitum: ideo, minor ad sensum, in quo maior est vera, negatur. Quia autem probatur, quod actus voluntatis terminatur ad rem, ut est in se, actus autem intellectus terminatur ad ea, ut est in intellectu, dicitur quod illi modis essendi accipiuntur tamquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & voluntatis terminantes, non autem tamquam diuersas rationes formales obiectorum. si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera, etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quod actus intellectus, & voluntatis non sunt unius potentiae actus, sed diuersarum.

Ad primum dicitur, quod regula philosophi intelligitur de ijs, quorum vnum est nobiliter altero simpliciter, & non tamen secundum quid: modo dictum est, quod dilectio dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tamen secundum quid deo nobilior sequitur, quod dilectio secundum genus suum sit intellectu nobilior.

Ad secundum dicitur, primo quod duplex est obiectum, scilicet materiale & formale, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati: materiale vero est hoc vel illud coloratum: similiter voluntate formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni, materiale vero est hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum, sed materiale est hoc, aut illud ens, sicut hoc aut illud verum.

Dicitur secundo, quod aliter loquendum est de actibus virtutis potentiae, & aliter de actibus diuersarum potentiarum, quia actus diuersarum potentiarum est distinctus secundum obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundum formalium obiectorum nobilitatem est consideranda, sicut nobilitas est intelligere quod sentire, quia intelligibile est nobilior quod sensibile: actus autem virtutis potentiae cum distinguantur tantum per obiecta materialia, habet distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilior quod videre nigrum, caeteris paribus. Maior ergo Scot. si fiat comparatio inter actus diuersarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: modo actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto materiali, quam intellectus, sed tamen materiali. Nam ut declarat S. Th. p. p. q. 82. vbi supra, obiectum formale intellectus nobilior est obiecto voluntatis, ut potest simpliciter & abstractus actus. n. intellectus terminatur ad verum formaliter, actus vero voluntatis ad bonum cognitum: ideo, minor ad sensum, in quo maior est vera, negatur. Quia autem probatur, quod actus voluntatis terminatur ad rem, ut est in se, actus autem intellectus terminatur ad ea, ut est in intellectu, dicitur quod illi modis essendi accipiuntur tamquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & voluntatis terminantes, non autem tamquam diuersas rationes formales obiectorum. si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera, etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quod actus intellectus, & voluntatis non sunt unius potentiae actus, sed diuersarum.

Ad primum dicitur, quod regula philosophi intelligitur de ijs, quorum vnum est nobiliter altero simpliciter, & non tamen secundum quid: modo dictum est, quod dilectio dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tamen secundum quid deo nobilior sequitur, quod dilectio secundum genus suum sit intellectu nobilior.

Ad secundum dicitur, primo quod duplex est obiectum, scilicet materiale & formale, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati: materiale vero est hoc vel illud coloratum: similiter voluntate formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni, materiale vero est hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum, sed materiale est hoc, aut illud ens, sicut hoc aut illud verum.

Dicitur secundo, quod aliter loquendum est de actibus virtutis potentiae, & aliter de actibus diuersarum potentiarum, quia actus diuersarum potentiarum est distinctus secundum obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundum formalium obiectorum nobilitatem est consideranda, sicut nobilitas est intelligere quod sentire, quia intelligibile est nobilior quod sensibile: actus autem virtutis potentiae cum distinguantur tantum per obiecta materialia, habet distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilior quod videre nigrum, caeteris paribus. Maior ergo Scot. si fiat comparatio inter actus diuersarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: modo actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto materiali, quam intellectus, sed tamen materiali. Nam ut declarat S. Th. p. p. q. 82. vbi supra, obiectum formale intellectus nobilior est obiecto voluntatis, ut potest simpliciter & abstractus actus. n. intellectus terminatur ad verum formaliter, actus vero voluntatis ad bonum cognitum: ideo, minor ad sensum, in quo maior est vera, negatur. Quia autem probatur, quod actus voluntatis terminatur ad rem, ut est in se, actus autem intellectus terminatur ad ea, ut est in intellectu, dicitur quod illi modis essendi accipiuntur tamquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & voluntatis terminantes, non autem tamquam diuersas rationes formales obiectorum. si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera, etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quod actus intellectus, & voluntatis non sunt unius potentiae actus, sed diuersarum.

Ad primum dicitur, quod regula philosophi intelligitur de ijs, quorum vnum est nobiliter altero simpliciter, & non tamen secundum quid: modo dictum est, quod dilectio dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tamen secundum quid deo nobilior sequitur, quod dilectio secundum genus suum sit intellectu nobilior.

Ad secundum dicitur, primo quod duplex est obiectum, scilicet materiale & formale, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati: materiale vero est hoc vel illud coloratum: similiter voluntate formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni, materiale vero est hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum, sed materiale est hoc, aut illud ens, sicut hoc aut illud verum.

Respondetur quod cum duplex sit finis, scilicet extrinsecus & intrinsecus, ista propositio intelligitur de fine extrinseco & principali, cui res appetit coniungi, & ad quem res tamquam ad suum finem ordinatur: operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, in quantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur: ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante, licet sit aliquo modo nobilior ipso, in quantum est exterioris finis affectio.

SEXTO. Vfus harum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus, quia aliter se mutuo impediunt: ergo non sunt secundum se bonum hominis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quod non est bonum, nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. secunda probatur, quia quod est summum bonum, est per se bonum.

SUPTIMO, et est confirmatio precedentis. Maxime uti ijs delectationibus non est optimum, cum nimius vsus ipsarum reputetur in vitium, & sic corpori nocuus, & similis delectationum impeditus, ergo non sunt per se bonum. ergo &c. probatur prima consequentia, quia in omnibus quae per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter.

Cap. 18.

D. 357.

Aduerte, quod S. Thomas non dixit absolute, quod in omnibus, in quibus simpliciter sequitur ad simpliciter, magis sequatur ad magis, sed dixit in omnibus quae per se dicuntur, quia in ijs quae dicuntur per accidens, illa regula quae est Philosophi, non habet veritatem, non enim valet, ut inferius dicitur cap. 139. Album est muscum, et magis album est magis muscum, sed bene valet, Album est disgregatum visus, ergo magis album est magis disgregatum.

OCTAVO. Si ita esset, actus virtutis esset magis laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in recedendo ab eis: quia ex hoc actus virtutis laudabilis sunt, quod ad felicitatem ordinantur, sed hoc est falsum, ut patet in actu temperantiae, ergo, &c.

Aduertendum, quod ponentium felicitatem in voluptate

confistere, aliqui immoderatas & excessivas voluptates, secundum quem modum illi videntes viciosis dicuntur, esse felicitate posuerunt, ut vulgus qui ad hoc ducitur, ut inquit Philosophus primo Ethicorum, eo quod videat complures principes, qui maxime felices esse videntur, in ista Sardanapali vitam voluptuosam agere.

Alij vero posuerunt felicitatem in voluntate moderata consistere, ut Epicurus, & Aristippus & alij Philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit sanctus Thomas 1. Ethic. lect. 5. quod maxime colebant virtutes, eo quod viderent multa vitia esse voluptati impedimento: ait etiam Porquatus apud Ciceronem in libro de finibus bonorum & malorum, vultisse Epicurum non posse iucunde vivi nisi sapienter, honeste, iuste, siue iucunde, mouebantur autem ijs rationibus ad ponendam voluptatem summum bonum, primo, quia omnia appetunt voluptatem, & pueri inquam, & infantes, & bruta, secundo, quia dolor est summum malum, & maxime fugiendum, tertio, quia omnia ad voluptatem videntur ordinari, etiam virtutes ipsae. Sed ad primam hanc rationem dicitur de mente S. Tho. 1. 2. q. 2. art. 6. ad 3. & 4. Sentent. distinc. 49 q. 3. art. 4. quae sunt tria, quae licet omnia appetant voluptatem, non tamen sequitur ipsam esse summum bonum, quia non appetunt ea nisi quia appetunt bonum cui voluptas coniungitur: & sic voluptas a natura ad bonum ordinatur, ut superius patuit cum loquebamur de delectatione.

Huius sententiae videtur etiam Cicero esse in loco allegato. Nam ad hanc respondens rationem, ait quod non ut voluptatem experat, natura mouet infantem, sed tantum ut seipsum diligat, ut integrum se saluumque velit. Omne enim animal simul ut ortum est, & seipsum & omnes suas partes diligit. Ad secundam rationem dicitur negando assumptum, non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, ut patet in viro forti. Ad tertiam dicitur, quod non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas, extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectualem committatur actum vniuersi cuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea, ut Epicurus loquebatur, falsissimum est, quod virtutes ad voluptatem ordinantur. Vnde & falsum est, quod libet bonum addita voluptate fieri melius, licet quodlibet bonum addita delectatione sit melius, in quantum delectatio est quies in bono adepti, & perfectio operationem, sicut pulchritudo perficit iuuentutem.

Excluduntur etiam Iudaeorum & Saracenorum fabulae, qui retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt: felicitas enim uirtutis est praemium.

ea nisi quia appetunt bonum cui voluptas coniungitur: & sic voluptas a natura ad bonum ordinatur, ut superius patuit cum loquebamur de delectatione.

Huius sententiae videtur etiam Cicero esse in loco allegato. Nam ad hanc respondens rationem, ait quod non ut voluptatem experat, natura mouet infantem, sed tantum ut seipsum diligat, ut integrum se saluumque velit. Omne enim animal simul ut ortum est, & seipsum & omnes suas partes diligit.

Ad secundam rationem dicitur negando assumptum, non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, ut patet in viro forti.

Ad tertiam dicitur, quod non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas, extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectualem committatur actum vniuersi cuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea, ut Epicurus loquebatur, falsissimum est, quod virtutes ad voluptatem ordinantur. Vnde & falsum est, quod libet bonum addita voluptate fieri melius, licet quodlibet bonum addita delectatione sit melius, in quantum delectatio est quies in bono adepti, & perfectio operationem, sicut pulchritudo perficit iuuentutem.

Super

Super Cap. 28.



Stenfo, quod felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit. ostendendum restat, quod neque in bonis exterioribus consistat quae fortunae bona dicuntur. Et primo, quod non in honoribus. Et arguitur.

idem P. p. 1. q. 2. art. 2.

Cap. 26. & 27.

Cap. 6.

PRIMO sic. Honor hominis non consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reuerentiam exhibentis: ergo in honoribus non est felicitas, patet consequentia, quia felicitas hominis est eius perfectissima operatio, ut patuit.

SECUNDO, Et est ratio Aristoteli. Ethic. Honor est propter aliud, quia non honoratur aliquis recte nisi propter aliquod bonum in ipso existens, & propter hoc, homines honorari querunt quasi volentes testimonium habere in existens ipsis boni, ergo &c.

Atque quod non dicit absolute Sanctus Thomas, quod aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonum in ipso existens, sed addidit recte, quia sola virtus est debita causa honoris, aut (inquae) propria virtus, aut aliena, quae in aliquo honoratur, in quantum illius personam gerit, ut dicitur 2. 2. q. 36. art. 3. ideo si honor recte debeat exhiberi alicui, oportet ut ei propter uirtutem exhibeatur. Si autem propter diuitias solas aliquis honoratur, non recte sibi exhibetur honor, sed male & peruerse.

TERCIO. Et est etiam Aristoteli ratio. Quod aliquis honoré consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis, ergo &c. probatur consequentia, quia ad felicitatem per uirtutes peruenitur operationes autem uirtutum sunt voluntariae. Sed videtur ista ratio non concludere, sicut enim honor non est in potestate honorati, sed honorantis, ita neque uisio dei est in potestate uidentis deum, sed tantum in potestate dei uisus se intellegui creaturae. Constat autem ex superioribus, quod uisio aut cognitio dei est felicitas intellectualis naturae, ergo quod honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse felicitas.

Cap. 25.

Respondetur, quod utique absolute loquendo non est in potestate hominis consequi beatitudinem, quasi scilicet propria uirtute possit illam adipisci, sed supposita motione diuina qua animam mouet, & determinatione diuinae uoluntatis statuentis, ut bene operantes beatitudinem consequantur, est in potestate hominis, ut ad beatitudinem perueniat, non autem sic est de honore, quia nec absolute, nec ex aliqua suppositione quae fit in actu, potest homo necessario assequi honorem, cum omnino sit in facultate honorantis honorare aliquem, aut non honorare. Et praeterea uisio dei quamuis a deo dependat tamquam a prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati, non autem honor est operatio honorati: ideo non est eadem ratio de uisione dei, & de honore.

QUARTO. Melius est fieri honore dignum quam honorari, cum esse dignum honore solis bonis inesse possit: honorari autem etiam possunt mali, ergo honor non est summum bonum.

QUINTO. Potest aliquis malus honorem consequi, ergo, &c. probatur consequentia, quia impossibile est esse malum, cui adest summum bonum, cum summum bonum sit perfectum bonum, scilicet omnino & consequenter non comparatur secum aliquod malum.

Aduerte, quod S. Thom. nullo in particulari nominat huius ostensionis auctores, quia fortassis nullum haec positio Philosophum eius fundatorem habuit. Sed uidetur esse, ut ponitur primo Ethicorum, opinio praestantium uirorum, & qui rebus agendis sunt apti.

Fundamentum autem eius est, quia honor est praemium uirtutis, ut dicitur quarto Ethicorum, praemium autem uirtutis est felicitas, ut in primo Ethicorum dicitur. Sed haec ratio falso innititur fundamento. Honor enim non est uerum praemium uirtutis, ut inquit sanctus Thomas. 1. 2. q. 2. artic. 2. ad 1. & 2. 2. q. 103. artic. 1. ad 2. sed est maius bonum quod possit ab hominibus dari, honor enim in rebus humanis & corporalibus primum locum tenet, & ideo dicitur praemium uirtutis ab Aristotele non quidem sufficiens, ut ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

Quod felicitas hominis non consistit in gloria humana. Cap. 29.



quo etiam apparet, quod nec in gloria quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium, frequens de aliquo fama cum laude. & secundum Ambrosium, clara cum laude notitia. Ad hoc autem uolunt homines innotescere cum laude, & claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt, honorentur: est igitur gloria propter honorem quaerita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

ficiens, ut ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

Super Cap. 29.



Secundo ostenditur, quod nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum, sic.

PRIMO. Honor non est summum bonum, ergo multo minus gloria, probatur consequentia, quia gloria quaeritur propter honorem, cum secundum Tullium, & Ambrosium consistat in celebritate famae: ad hoc autem uolunt homines cum laude innotescere, ut honorentur.

Sed occurrit unum dubium. Nam ut dicitur loco praedictato in praecedenti cap. 2. 2. q. 103. artic. 1. ad 3. gloria est effectus honoris & laudis; ergo non uidetur quod sit propter honorem, immo magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

Respondetur, quod gloria & est effectus honoris, & est causa, ex hoc enim quod restituitur de bonitate alicuius, fit quod per honorem clarescit bonitas eius in notitia plurimum, in quo consistit gloria. ex hoc autem quod bonitas alicuius clarescit, mouentur homines ad illius honorem. ille igitur qui gloriam quaerit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quaerit tamquam honoris causam, non autem tamquam eius effectum.

Tho. contra Gent. LL 4 S.

S E C U N D O. Gloria principaliter in laude consistit, ergo non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia laus non attribuitur ei, qui iam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, cum laudabilia sint secundum quae aliquis ordinatur ad finem.

Adverte, quod an recedens habet San. Tho. tamquam manifestum ex diffinitionibus gloriae positae ab ipso in prima ratione. Nam Tullius eam sic diffinit, quod est freques de aliquo fama cum laude. & Ambrosius super epistolam ad Romanos, quae est clara cum laude notitia: ex his namque diffinitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere.

TERTIO. Gloria consistit in hoc, quod aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia nobilitas est cognoscere quam cognosci, cum cognoscere, nobilitatis rebus conveniat, cognosci vero etiam infimis.

QUARTO. Ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc, quod aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia, quia cum cognosci non desideret quis, nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse propter quae cognosci est desiderabile.

QUINTO. Cognitio fama, in qua gloria humana consistit, est imperfecta, eo quod plurimum incertitudinis habeat & erroris, ergo &c. patet consequentia, quia summum bonum oportet esse perfectum, cui quieter appetitur.

Sexto. Gloria quae in fama consistit, est instabilissima, ergo &c. patet consequentia, quia id quod est summum bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis, cum naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

Super Cap. 30.

Adverte ostenditur, quod nec diuitiae sunt summum bonum, & arguitur primo sic. Non appetuntur diuitiae nisi propter aliud, in quantum utimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquod aliud huiusmodi, ergo non sunt summum bonum, quod est propter se, & non propter aliud desideratum.

Secundo. Diuitiae in hoc maxime conferunt, quod expenduntur, ergo earum possessio non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia illarum rerum possessio non potest esse summum hominis bonum, quae maxime conferunt

homini in hoc, quod emittuntur. Ista ratio particulariter probat de diuitijs, quas Aristoteles 1. Politic. artificiales vocat, cuiusmodi sunt pecunia.

TERTIO. Magis laudabilis est actus liberalitatis & magnificientiae, ex hoc quod pecunia emittuntur, quam ex eo quod conservantur: cuius signum est, quod ex hoc nomina harum virtutum sumuntur, ergo felicitas in possessione pecuniarum non consistit, probatur consequentia, quia actus virtutis laudabilis est ex eo quod ad felicitatem accedit.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae 2. 2. q. 117. art. 4. quod duo sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam. Vnus est uti pecunia, quod in ipsius emissionem consistit. Alius est conservare ipsam ad idoneum usum, inter hos actus virtus pecuniae suae eius emissio est principalis, ut pote ad quem alius ordinatur, ideo magis laudabilis est virtus pecuniae, quam ipsius conservatio: & ex hoc vult sanctus Thomas concludere, quod possessio pecuniarum non est felicitas, quia si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis, qui est conservare pecunias, quam virtus eius, qui est emittere, quia tanto actus virtutis est laudabilis, quanto est felicitatem accedit. conservatio autem magis accedit ad possessionem pecuniae, quam emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit. unde & Aristoteles 4. Ethic. ait, quod virtus pecuniarum in dando & erogando consistere videtur, quia capere & conservare magis possessio est, hoc autem constat esse falsum.

Quod felicitas hominis non consistit in diuitijs. Cap. 30.

Ad hoc autem apparet, quod nec diuitiae sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur diuitiae nisi propter aliud, per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis, vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi: quod autem est summum, est propter se desideratum, & non propter aliud. non sunt igitur diuitiae summum hominis bonum.

Adhuc, eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum, quae maxime conferunt homini in hoc, quod emittuntur. diuitiae autem in hoc maxime conferunt, quod expenduntur, hoc enim earum usus est. non potest igitur diuitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius, actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit: magis autem est laudabilis actus liberalitatis & magnificientiae quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae mittuntur, quam ex hoc quod conservantur. unde & ab hoc nomina harum virtutum sumuntur: non consistit igitur hominis felicitas in possessione diuitiarum.

Item, illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse hominem meliorem, diuitijs autem homo est melior: cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae: non est igitur

iccirco in pecuniarum possessione felicitas consistere non potest.

Circum illam propositionem, Nomina liberalitatis & magnificientiae trahuntur ab eo, quod emittuntur pecuniae, considerandum secundum doctrinam S. Thomae loco allegato, art. 2. quod hoc nomen liberalitatis convenienter ab emissionem sumptum esse videtur, quia cum aliquis se emittit aliquid, quodammodo illud a sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat. hoc idem in Graeco idiomate inspicere possumus. dicitur enim liberalitatis Latine, Graece ελευθεριότης, quod nomen ab hoc verbo ελευθεροω originem ducit, hoc autem verbum Latine significat liberum facio, quod in ipsa emissionem pecuniarum fit, per quam a suo dominio aliquis eam liberat.

Adverte quod ista ratio differt a priori, quia haec procedit ex

ex ordine actuum liberalitatis, & ex eorum bonitate: illa autem procedit ex utilitate quae homini provenit ex pecunijs.

QUARTO. Homo diuitijs melior est, cum ad eius usum ordinatur, ergo &c. patet consequentia, quia summum hominis bonum, oportet hominem meliorem esse.

QUINTO. In consecutione diuitiarum maxime locum habet fortuna, ergo &c. probatur consequentia, quia summum hominis bonum fortuna non subiacet, cum fortuna absque studio rationis eveniant, homo autem per rationem propriam suam consequatur.

Circa istam propositionem, Summum hominis bonum fortuna non subiacet, dubitatur, quia Philosophus 2. Physicor. ait, quod fortuna & felicitas circa idem esse videntur.

Respondetur ex doctrina S. Thomae 4. diffin. 49. quaest. 1. art. 1. ad secundum, quod fortuna & felicitas sunt quidem circa idem subiectum, quia utraque non nisi in rationalibus esse potest: non autem sunt circa idem obiectum, quia fortuna est eorum quae propter aliud aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit: felicitas autem non ad aliud ordinatur, & est quae ab omnibus interceditur.

Sexto. Diuitiae inuoluntarie amittuntur, malis evenire possunt, qui summo bono carere debent, & sunt instabiles, ergo &c.

Adverte circa primam conditionem hic positam, quod de ratione summi boni est quod per violentiam alicui detrahi non possit, cum praeter legem evangelicam qua ponit beatam vitam aeternam esse, ut patet Matth. 23. etiam secundum Boetium & Tullium in libro de finibus bonorum & malorum, ac etiam secundum Aristotelem primo Ethicorum, felicitas sit bonum per se sufficientissimum, & per consequens stabile ac perpetuum. nam ut Tullius ibidem ait, Si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vicia beata potest, beata esse non potest. S. Thomae 1. 2. q. 5. artic. 4. probat beatitudinem amitti non posse si fuerit perfecta. iccirco si diuitiae amitti per violentiam possunt, in ipsis felicitas consistere non poterit, & earum possessio longe est a beatitudine sine aliena.

Sed quod in diuitijs consistat felicitas, arguitur ex duobus. Primo, quia ex 5. Ethicorum habetur quod numisma ad hoc est inuentum, ut sit fidei iussor habendi quodcumque homo voluerit, constat autem secundum Boetium tertio de consolatione, quod felicitas est status omnium bonorum aggregatione per se factus. Secundo, quia Aristoteles 1. Politic. ait, quod desiderium circa pecunias & diuitias, scilicet artificiales est infinitum, hoc autem ad summum bonum pertinere videtur, ut eius desiderium sit infinitum. Ad haec responderet S. Thomae 1. 2. quaestio. 2. articulo. 1. ad secundum. Ad primum quidem quod intendit Aristoteles, pecunia haberi posse omnia venalia, non autem simpliciter omnia, quia spiritalia bona quae venalia non sunt, pecunia haberi non possunt. Ad secundum autem, ut supra ad ter-

idem 1. 2. q. 22. art. 1.

idem 6. 47.

idem 1. 2. q. 22. art. 4.

ca. praeter. & 29.

Boet. lib. 3. de Consolatio. pro 1. Tullii 1. 2. Ethic. c. 8. Et 10. ca. 7.

1. Ethic. 8.

Boet. de sup.

1. Politic. 5.

tium, quod aliter est infinitum desiderium pecuniarum, & aliter desiderium summi boni: quia quando habentur quaecumque temporalia contemuntur, & alia appetuntur, eo quod magis eorum insufficientia cognoscatur cum habentur, summum autem bonum quanto perfectius possidetur, tanto magis amatur, ideo ratio nulla est.

Adhuc, quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus, non enim est bonus omnis qui potest bona facere: neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc, Omnis potentia ad alterum est: summum autem bonum non est ad alterum: non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius, Illud quo quis potest, & bene & male uti, non potest esse summum hominis bonum. melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene & male uti potest: nam potestates rationales ad opposita sunt: non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima, radicitur enim in hominum voluntatibus, & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet: cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. non est igitur in potestate humana summum hominis bonum. Felicitas igitur hominis in nullo boni potentia est ad alterum, non autem summum bonum, ergo &c.

Adverte quod potestas, ut patet 5. Metaphysice, habet rationem principij, principium autem ad alterum dicitur, scilicet ad id quod est a principio. ideo bene hic dicitur quod potentia ad alterum est.

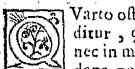
QUARTO. Potentia quis potest bene & male uti: cum potentiae rationales ad opposita sunt, hoc autem repugnat summum hominis bono, ergo &c.

QUINTO. Potestas humana est imperfectissima, quia radicitur in hominum voluntatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quanto magis reputatur, tanto a pluribus dependet, & consequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Concludit ex supradictis S. Thomae. uniuersaliter, quod in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cum omnia talia bona sub praedictis contineantur.

Contra hanc conclusionem argui potest, tum quia per potestatem homines sunt Deo proximi, tum quia per potentiam sufficit quis sibi & alijs.

Sed nullum istorum conuincit, non quidem primum, quia ut inquit S. Thomae loco praedictato ad primum, non sufficit ad beatitudinem quod homo appropinquet ad Deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quod appropinquet quantum ad bonitatem, quod non conuenit homini ex humana potentia, cum

Super Cap. 31.



Varto ostenditur, quod nec diuitiae sunt summum hominis bonum esse potest, & arguitur primo sic. In ea obtinenda, fortuna plurimum potest, & est instabilis, & non subiacet hominis voluntati, & plerumque malis aduenit, quae omnia summo bono repugnant, ergo &c.

Aduertendum ex 1. 2. quaest. 2. articulo. 4. quod ad beatitudinem per principia intrinseca homo ordinatur, cum ad ipsam naturaliter ordinatur, ideo bene ex eo quod aliqua bona ab extrinseco tantum proveniunt, & praesertim a fortuna, concluditur illud summum bonum non esse bonis bonum, & in ipso beatitudinem non consistere.

S E C U N D O. Si sic esset, homo diceretur bonus secundum quod habet potentiam, quia homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit: sed hoc est falsum, quia non est bonus omnis qui potest bona facere, ergo &c.

TERTIO. Omnis potentia est ad alterum, non autem summum bonum, ergo &c.

Adverte quod potestas, ut patet 5. Metaphysice, habet rationem principij, principium autem ad alterum dicitur, scilicet ad id quod est a principio. ideo bene hic dicitur quod potentia ad alterum est.

QUARTO. Potentia quis potest bene & male uti: cum potentiae rationales ad opposita sunt, hoc autem repugnat summum hominis bono, ergo &c.

QUINTO. Potestas humana est imperfectissima, quia radicitur in hominum voluntatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quanto magis reputatur, tanto a pluribus dependet, & consequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Concludit ex supradictis S. Thomae. uniuersaliter, quod in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cum omnia talia bona sub praedictis contineantur.

Contra hanc conclusionem argui potest, tum quia per potestatem homines sunt Deo proximi, tum quia per potentiam sufficit quis sibi & alijs.

Sed nullum istorum conuincit, non quidem primum, quia ut inquit S. Thomae loco praedictato ad primum, non sufficit ad beatitudinem quod homo appropinquet ad Deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quod appropinquet quantum ad bonitatem, quod non conuenit homini ex humana potentia, cum

Capit. 11. Tex. 66. 17.

cum illa possit bene & male uti, Deus autem non possit sua potestate nisi bene uti, cum sua potestas sit sua bonitas. Nō etiam secundum uterque, quia non sufficit ad beatitudinem quod aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi & alijs, sed exigitur quod id quo sufficit sibi & alijs, se habeat tantum ad bonum, non autē ad bonum & malum, sicut est in potentia mundana.

Super Cap. 32.



Idem 1. 2. q. 2. artic. 5.

Idem 1. 2. q. 2. artic. 5.

no exteriori consistit: cum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

Quod felicitas non consistit in bonis corporis. Cap. 32.



Vod autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, & robor, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

1 Hæc enim etiam bonis, & malis communia sunt, & instabilia sunt, & voluntati non subiacent: Tum quia bonum animæ est melius bono corporis, sicut anima est melior corpore, Tum, quia huiusmodi bona sunt homini & alijs animalibus communia, Tum quia cum multa animalia quantum ad bona corporis sint homine potiora, sunt enim quædam ipso velociora, & quædam robustiora, & sic de alijs, sequeretur quod homo non esset optimum animalium.

2 Præterea, Anima est melior corpore quod non vivit: nec prædicta bona habet nisi per animam, bonum igitur animæ: sicut intelligere, & alia huiusmodi, est melius quam bonum corporis: non est igitur corporis bonum, summum hominis bonum.

3 Adhuc, Hæc bona sunt homini & alijs animalibus communia: felicitas autem est proprium hominis bonum: non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4 Amplius, multa animalia quantum ad bona corporis sunt homine potiora: quædam enim sunt velociora homine: quædam robustiora, & sic de alijs. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset optimum animalium: quod patet esse falsum: non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

Cap. 1.

Ad conferuationem esse ordinatur, sequitur quod non sit summum bonum: tum quia nec ipsa conferuatio humani esse potest esse vltimus finis humane voluntatis & rationis: quod ostendit S. Tho. 1. 2. quæst. 2. artic. 5. quia impossibile est quod re ordinatur ad aliud sicut ad finem, conferuatio in esse sit eius vltimus finis. manifestum est autē quod homo ordinatur ad aliud sicut finem, cum ipse non sit summum bonum. Ad rationē ergo negatur consequentia. Ad secundum negatur assumptum, imo etiam sanitate remota remanent multa bona hominis, puta bonum intellectus, & bonum virtutis. Ad tertium dicitur, quod mors est omnium terribilissimum inter mala corporalia, ideo nihil aliud sequitur nisi quod vivere est summum appetitibile inter bona corporalia, non autem quod sit summum bonum simpliciter.

Quod felicitas non consistit in parte sensitua. Cap. 33.

Er eadem etiam apparet quod nec summum hominis bonum est in bonis sensitua partis.

1 Nam hæc etiam bona sunt homini & alijs animalibus communia.

2 Item, intellectus est melior sensu: bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus: nō igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3 Adhuc, Maximæ delectationes secundum sensum sunt in cibis, & veneris, in quibus oporteret esse summum bonum si in sensu esset: non est autem in his: non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4 Amplius, Sensus diliguntur propter utilitatem, & propter cognitionem. tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur: cognitio autem sensus ad intellectuam ordinatur: unde animalia intellectu carētia, non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem: secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos, vel venerea: non est igitur in parte sensitua summum hominis bonum quod est felicitas.

Quod vltima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium. Cap. 34.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit vltima felicitas hominis.

Bona refertur, & cognitio sensitua ad intellectuam ordinatur. Aduertendum est in doctrinā S. Tho. 1. 2. q. 3. ar. 3. quod licet in operatione sensu nō consistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinē pertinet. Ad imperfectam beatitudinē qualis in hac vita haberi potest, anteceditur cōcurrat, in quantum operatio intellectus operationē sensus præexigit. Ad perfectam autem beatitudinē, qualis habetur in patria cōcomitantur se habet, quia secundum Augustinum in epistola ad Dioscorum post resurrectionē ex animæ beatitudine fiet quædam redundancia ad corpus & ad sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur.

Super Cap. 34.

Secundo ostendit quod vltima felicitas hominis non consistit in operationibus moralibus. In actibus virtutum moralium, vt Diogenes Cynicus posuit, & Stoicorum schola. Et arguit primo sic. Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud, sicut actus fortitudinis ad vi-

ad victoriam, & pacem, & actus iustitiae ad seruandam pacem inter homines, ergo in ipsis non est vltima hominis felicitas. probatur consequentia, quia felicitas humana non est ad vltiorem finem ordinabilis, si sit vltima.

Circa probationem consequentiæ aduertendum est, quod secundum mentem Aristoteli. Ethicor. & S. Tho. ibidem lect. 1. 2. & in quæst. de virtutibus quæst. 1. art. 5. ad 8. & 3. Sen. dist. 34. quæst. 1. artic. 4. & clarius ver. quæst. 1. 4. artic. 2. duplex est humana felicitas, vna scilicet actiua siue ciuilis, quæ consistit primo in actu prudentiæ, quo homo & se & alios gubernat: & secundario in actibus aliarum virtutum moralium. alia speculatiua, quæ est actus sapientiæ, scilicet contemplatio summæ veritatis, quia autem actiua felicitas ad speculatiuam ordinatur veloci quædam eius dispositio, ideo non est simpliciter vltima felicitas, licet sit summum bonum in genere vite actiue & ciuilis. propter hoc ergo dixit S. Thom. hoc loco quod felicitas humana non est ordinabilis ad aliud, si sit vltima, vt præferret se a felicitate actiua & ciuili, quæ quidem est aliqua hominis felicitas, sed est ad aliam ordinata, & nō est vltima. Similiter in principio capituli proposuit, quod vltima felicitas hominis non consistit in operationibus virtutum moralium: vt inquam daret intelligere, quod non negat aliquam felicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum consistere, sed quod negat in illis vltimam felicitatem esse, quæ est simpliciter summum hominis bonum, & non solum in aliquo genere.

1 Felicitas enim humana non est ad vltiorem finem ordinabilis, si sit vltima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipue. operationes enim fortitudinis quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem. Stultum enim, esset propter se tantum bellare. Similiter operationes iustitiæ ad seruandam pacem inter homines ordinantur: per hoc quod vnusquisque quiete quod suum est possidet: & similiter patet in omnibus alijs: non est igitur in operationibus moralibus vltima hominis felicitas.

2 Adhuc, Virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conferatur medium in passionibus intrinsecis, & exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum, vel rerum exteriorum sit vltimus finis humane vite, cum ipsæ passionēs, & exteriores res sint ad aliud ordinabiles: non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit vltima hominis felicitas.

Deo appropinquat. ideo optime arguit S. Tho. vltimam hominis felicitatem non consistere in operationibus moralibus, ex eo quod per ipsas homo non maxime Deo assimilatur, cum illæ Deo non conueniant, sed alia habeant in se per quæ magis appropinquat ad Deum, & illi magis assimilatur scilicet in intelligente & velle, quæ etiam sunt nobilissimæ operationes diuinæ. Vnde & Aristot. 10. Ethicorum ostendit in contemplatione maxime consistere hominis felicitatem, quia diu quæ beati sunt, hanc solum operationem habent, non autem morales operationes, ideo secundum illam maxime homines dijs similes sunt.

Sed occurrit vnum dubium. Videtur enim hic velle S. Tho. quod nullæ virtutes morales Deo proprie conueniant, sed tantum metaphoricè, hoc autem in primo libro dixit verum esse de virtutibus moralibus, quæ sunt circa passionēs. sed de ijs quæ circa operationes sunt, vt sunt iustitia & liberalitas, vult quod proprie Deo conueniant. Respondetur ex ijs, quæ ibidem dicit S. Th. & Pri. p. quæst. 1. art. 1. 2. quæst. 61. art. 5. ad primū. Item 4. Senten. dist. 46. artic. 1. ad primū, quod huiusmodi virtutes morales quæ sunt circa actiones, dupliciter accipi possunt, scilicet secundum quod circa ciuiles actiones humanas sunt, & secundum quod absolute, & communiter circa actiones versantur. Primo modo nō conueniunt Deo, vt dicitur 10. Ethic. Iustitia enim humana est circa emptiones & venditiones ac de positiones & huiusmodi, similiter liberalitas circa dationes pecuniarum & huiusmodi, quæ non attribuuntur Deo proprie, & sic intelligit S. Tho. hoc loco. Secundo autem modo Deo conueniunt, & sic intelligit superior libro. etenim Deus rerum omnium naturalium distributor, & bonorum omnium largitor absq; retributione, proprie loquedo. Vide ibi primo libro c. 93.

Actus morales non sunt maxime proprii homini inter bona humana respectu aliorum animalium, sed tantum actio intellectualis, cum alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participant, non autem intellectualis operationis, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas est proprium hominis bonum, & ideo querenda est in eo quod est maxime

ne, attenditur bonum ex ordine ad rationem, & ipsi actus qui a virtute morali producuntur, qui sunt a ratione extrinseci, sunt boni in quantum rationi conformantur. QUA R T O. Illud secundum quod homo maxime assimilatur Deo, est eius felicitas, cum finis omnium rerum sit Deo assimilari, vt ostensum est supra, hoc autem nō est secundum actus morales, cum tales actus Deo non conueniant nisi metaphoricè, eo quod ipsi non conueniant passionēs vel aliqua huiusmodi circa quæ sunt actus morales, ergo &c. Aduertendum hoc loco, quod licet summum bonum aliarum rerum consistat in aliquo bono ad quod propriam operationem perueniunt, puta in graui esse deorsum, hoc tamen in homine esse nō potest, quia quod in illis est summum bonum in Deo formaliter non inuenitur, est id in quo maxime Deo assimilari possunt. In homine autem non est sic. Nam præter assimilationē ad Deum tamquam ad exemplar, quantum ad ea quæ Deo formaliter non conueniunt, habet in se vnde illi assimilatur secundum eandem rationem operationis superem quæ Deo conuenit scilicet secundum intelligere & velle, secundum quæ creatura maxime

ne, attenditur bonum ex ordine ad rationem, & ipsi actus qui a virtute morali producuntur, qui sunt a ratione extrinseci, sunt boni in quantum rationi conformantur.

3 Amplius, Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens: oportet quod proprium eius bonum quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi, magis autem est proprium rationi, quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus alijs a se institutum, non poterit esse optimum hominis: quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

4 Item, (Ostensum est supra) quod finis omnium rerum vltimus est assimilari ad Deum: illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo, erit eius felicitas: hoc autem nō est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui nō possint nisi metaphoricè. non enim Deo conuenit habere passionēs vel aliqua huiusmodi quæ sunt circa actus morales: non est igitur vltima felicitas hominis, quæ est vltimus eius finis, consistens in actibus moralibus.

5 Præterea, Felicitas est proprium hominis bonum; illud

Deo appropinquat. ideo optime arguit S. Tho. vltimam hominis felicitatem non consistere in operationibus moralibus, ex eo quod per ipsas homo non maxime Deo assimilatur, cum illæ Deo non conueniant, sed alia habeant in se per quæ magis appropinquat ad Deum, & illi magis assimilatur scilicet in intelligente & velle, quæ etiam sunt nobilissimæ operationes diuinæ. Vnde & Aristot. 10. Ethicorum ostendit in contemplatione maxime consistere hominis felicitatem, quia diu quæ beati sunt, hanc solum operationem habent, non autem morales operationes, ideo secundum illam maxime homines dijs similes sunt.

Sed occurrit vnum dubium. Videtur enim hic velle S. Tho. quod nullæ virtutes morales Deo proprie conueniant, sed tantum metaphoricè, hoc autem in primo libro dixit verum esse de virtutibus moralibus, quæ sunt circa passionēs. sed de ijs quæ circa operationes sunt, vt sunt iustitia & liberalitas, vult quod proprie Deo conueniant. Respondetur ex ijs, quæ ibidem dicit S. Th. & Pri. p. quæst. 1. art. 1. 2. quæst. 61. art. 5. ad primū. Item 4. Senten. dist. 46. artic. 1. ad primū, quod huiusmodi virtutes morales quæ sunt circa actiones, dupliciter accipi possunt, scilicet secundum quod circa ciuiles actiones humanas sunt, & secundum quod absolute, & communiter circa actiones versantur. Primo modo nō conueniunt Deo, vt dicitur 10. Ethic. Iustitia enim humana est circa emptiones & venditiones ac de positiones & huiusmodi, similiter liberalitas circa dationes pecuniarum & huiusmodi, quæ non attribuuntur Deo proprie, & sic intelligit S. Tho. hoc loco. Secundo autem modo Deo conueniunt, & sic intelligit superior libro. etenim Deus rerum omnium naturalium distributor, & bonorum omnium largitor absq; retributione, proprie loquedo. Vide ibi primo libro c. 93.

Actus morales non sunt maxime proprii homini inter bona humana respectu aliorum animalium, sed tantum actio intellectualis, cum alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participant, non autem intellectualis operationis, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas est proprium hominis bonum, & ideo querenda est in eo quod est maxime

Idem 1. 2. q. 3. artic. 5.

Super Cap. 33.



Idem 1. 2. q. 3. artic. 5.

Cap. 10.

To. 2. ep. 1.

Cap. 19.

Cap. 10.

Cap. 10.

maxime proprium homini. Aduerte, quod bruta non dicuntur liberalitate & fortitudine participare, quasi ista virtutes illis conueniant, sed quia habent aliquos actus similes actibus illarum virtutum, ad quos quidem non per electionem mouentur, quod est de ratione virtutis, sed per naturalem instigatum.

Attendendum etiam quod Stoici ad ponendum felicitatem in actibus moralibus mouebantur, vt videatur Cicero in libro de finibus bonorum & malorum tangere, quia solum honestum bonum esse dicebat, honestum autem dicebant in virtute consistere, secundum quam homo bonus dicitur, sed eorum ratio non concludit. Respondetur enim ex doctrina S. Thom. P. par. q. 5. artic. 6. & 2. q. 145. arti. 1. ad secundum, quod honestum dupliciter accipi potest. Vno modo vt diuidit bonum humanum nobis per experientiam notum, vt proprie videntur accipere doctores diuidentes bonum in vile, delectabile, & honestum: & sic honestum dicitur, quod in rebus humanis est p se eligibile tamquam existens secundum rationem ordinatum, & honestum idem est quod virtus: sed tunc falsum est quod honestum sit ipsa vltima hominis felicitas, imo ad ipsam felicitatem sicut ad finem ordinatur, quamuis in se etiam aliquam rationem bonitatis habeat, etiam si nihil aliud boni nobis per ipsum proueneret. Alio modo potest accipi vt diuidit bonum in commune, vt scilicet omne quod potest se appetitur, honestum dicitur: & sic falsum est quod virtus tantum habeat rationem honesti, imo ipsa Dei contemplatio magis habet rationem honesti, quia ita propter se appetitur, quod nullo modo appetit propter aliud, virtus autem ita propter se est appetibilis, quod etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem est appetibilis.

D. 217.

igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium est, in quo quaerenda est eius vltima felicitas: huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam alia animalia aliquid participant, vel liberalitatis, vel fortitudinis: intellectualis autem actionis d nullum animal aliquid participat: non est igitur vltima hominis felicitas in actibus moralibus.

Quod vltima hominis felicitas non consistit in actu prudentiae. Cap. 35.

Hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est vltima hominis felicitas.

1 Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum: non est autem in actibus moralium virtutum vltima hominis felicitas: neque igitur in actu prudentiae.

2 Adhuc, vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione: optima autem hominis operatio secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissimam obiecta. Operatio autem prudentiae non est erga obiecta perfectissima intellectus, vel rationis: non habet, etiam si nihil aliud boni nobis per ipsum proueneret. Alio modo potest accipi vt diuidit bonum in commune, vt scilicet omne quod potest se appetitur, honestum dicitur: & sic falsum est quod virtus tantum habeat rationem honesti, imo ipsa Dei contemplatio magis habet rationem honesti, quia ita propter se appetitur, quod nullo modo appetit propter aliud, virtus autem ita propter se est appetibilis, quod etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem est appetibilis.

Super Cap. 35.

Tertio ostenditur quod neque in actu prudentiae est vltima hominis felicitas, vt Diogenes Cynicus & Stoici voluerunt, quamuis in ipso sit actiua & ciuilibis felicitas, vt in praecedenti capitulo de mente Aristotelis dictum est, & arguitur primo, quia actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, in quibus non est vltima hominis felicitas.

Secundo. Quia vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quae est circa perfectissimam obiecta, prudentiae autem operatio non est circa nobilissimam obiecta intellectus vel rationis, cum sit circa contingentia tantum.

Tertio. Quia actus prudentiae ordinatur ad aliud sicut ad finem, tum quia est practica cognitio, tum quia prudentia facit hominem bene se habere in ijs quae sunt ad finem, vt patet Sexto Ethicorum.

Quarto. Quia bruta aliquid prudentiae participant, vt patet primo Metaphysice, nihil autem participat felicitatis, vt primo Ethicorum ostenditur.

Circa primam rationem aduertendum ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 58. artic. 3. ad 1. 3. dist. 23. q. 1. art. 4. quaest. 2. ad 3. de vir. Cardinalibus art. 1. ad 3. quod prudentia est media inter intellectuales virtutes & morales, est enim secundum essentiam & subiectum virtus intellectualis, secundum materiam vero moralis, cum sit recta ratio agibilium, & sit virtutum moralium directiua. Ideo hic dicitur quod actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, scilicet tamquam circa materiam.

Circa secundam rationem aduertendum ex S. Thom. P. 2. q. 57. art. 4. ad 2. & artic. 5. ad 3. & 2. q. 47. ar. 5. & est de mete Arist. 6. Ethicorum, quod licet prudentia & ars sint de numero virtutum intellectualium secundum essentiam & secundum subiectum, distinguuntur tamen ab habitibus intellectualibus speculatiuis, quia illi sunt circa necessaria, istae autem sunt circa contingentia aliter se habere, ars enim est circa factibilia, quae scilicet in materiam exteriori transeunt, prudentia vero circa agibilia, quae scilicet sunt operationes immanentes in agente. est enim humanarum selectionum regulatrix & gubernatrix, electio autem consequitur iudicium rationis de agendis, quod iudicium est circa contingentia, vt dicitur P. 2. quaest. 13. artic. 6. ad 2. Ideo bene hic dicitur quod prudentia est circa contingentia.

Circa tertiam rationem aduertendum ex doctrina S. Thom. Veri. quaest. 5. artic. 2. quod cum duo in rebus agibilibus sint consideranda, scilicet finis, & ea quae sunt ad finem, affectionem & bonam dispositionem ad finem faciunt virtutes morales, prudentia vero dirigit in ijs quae sunt ad finem in quantum dirigit consilium & electionem, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ideo hic dicitur, quod prudentia facit hominem bene se habere in ijs quae sunt ad finem.

Circa quartam attendendum, quod bruta aliquid prudentiae participare dicuntur, non quia virtus prudentiae aliquo modo in ipsis sit, cum ipsis non sit ratio: prudentia autem sit recta ratio agibilium, vt dicitur 6. Ethicorum. Sed quia in operibus suis aguntur simili modo quo prudens operatur, quemadmodum enim prudens in suis operibus ordinare procedit, vt patet ex ratione quid sibi agendum sit delibens, ita bruta, vt P. 2. q. 13. artic. 2. ad 3. & in primo Metaphysice S. Thom. inquit, ex natura li instinctu ad ordinatissimas quasdam operationes inclinatur: vt patet a diuina arte directa. Vnde prudentia in ipsis dicitur naturalis quaedam existimatio de conuenientibus prosequendis & nociuis fugiendis, non autem cognitio quae cum deliberatione vnum ordinatum ad finem alteri iudicatur esse prelegendum, quod proprie ad rationem pertinet.

Super Cap. 36.

Varto, ostenditur quod nec in operatione artis vltima hominis felicitas consistit: & arguitur, tum quia cognitio artis est practica, & ita ad finem ordinatur: tum quia artificia sunt fines artis: illa autem non sunt

sunt finis humanae vitae, sed e contrario nos artificialium finis sumus, cum omnia propter vsum hominis fiant, scilicet aut in mediato, aut mediate.

Super Cap. 37.

Senso, quod felicitas in nullo praedictorum consistit, concludit S. Thom. ipsam in Dei contemplatione consistere. Circa hoc autem duo facit. Primo praeiudicat quaedam conclusiones. Secundo inferit propositum.

PRIMA. Conclusio est. Vltima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis. Probat per dupliciter. Primo in ducendo per omnia, in quibus potest videri felicitas consistere, & arguitur sic. Non consistit in bonis fortunae, non in bonis corporis, non in bonis animae quantum ad partem sensitiua, neque quantum ad intellectiua secundum actus morales, aut secundum actus prudentiae, & artis, ergo in contemplatione veritatis.

Aduertendum, quod actus virtutum moralium ponitur ad partem intellectiua pertinentem, non quia sunt ab intellectu elicitum, cum sint actus appetitus: sed quia sunt actus ratione regulati, in quantum appetitus sensitiuus hominis in quo sunt virtutes morales quae sunt circa operationes per rationem dirigitur.

Secundo. Arguitur ex conditionibus verae felicitatis quas Aristot. primo & decimo Ethicorum ponit. Contemplatio veritatis est homini propria, haec non ordinatur ad aliud finem, cum propter se ipsam quaeatur: per hanc homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem, cum haec sola de humanis operationibus in Deo & substantiis separatis sit. Per hanc superioribus ipsa cognoscendo aliquo modo coniungitur, ad hanc homo sibi magis est sufficiens, vt patet parum ad eam auxilio exteriorum rerum egens, ad eam omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem: artificia enim quae sunt ad vitam necessaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quae requiruntur ad contemplationis perfectionem: per virtutes quoque morales & per prudentiam & artem peruenitur ad quietem a perturbationibus passionum, scilicet interiorum: Regimen vero totius vitae ciuilibis ordinatur ad quietem ab exterioribus passionibus, quae quietes ad contemplationem requiruntur, ergo &c.

Aduertendum primo ex S. Thom. P. 2. quaest. 4. artic. 6. quod bona corporis dispositio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita, quam in patria, non quidem vt ad ipsam beatitudinem operationem conferens, sed tamquam excludens inualitudinem quae eam impedire posset.

lib. Opus. 3. cap. 107.

est vltimus finis.

Præterea, Operationum artium fines, sunt artificia: quae non possunt esse vltimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium. Omnia enim propter hominis vsum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse vltima felicitas.

Quod vltima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei. Cap. 37.

Igitur vltima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bona fortuna, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitiua partem, neque quantum ad intellectiua, secundum actus morales, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem, & prudentiam: relinquitur quod vltima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis. Hec enim sola operatio hominis est sibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud comunicat: hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter se ipsam quaeratur. Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem: quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo & in substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora coniungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo. Ad hanc

Aduertendum secundo cum dicitur, quod homo ad veritatis contemplationem est magis sibi sufficiens, quod dicitur (vt hic dicitur) omnes artes & omnia officia humana seruire videantur cōtemplationi veritatis, non tamen auxilio omnium indiget homo de necessitate ad contemplandum, sed per se habet vim contemplandi. Rebus autem exterioribus non indiget nisi ad corporis sustentationem. In vita autem actiua illis indiget non solum ad corporis sustentationem, sed etiam ad opera virtutis. liberalis enim ad actum liberalitatis, indiget diuinijs quas alij possit impare, & sic de multis alijs virtutibus moralibus. Ideo hic dicitur, quod homo parum indiget rebus exterioribus ad veritatis cōtemplationem, & quod est magis sufficiens sibi ad hanc, quam scilicet ad operationes vitae actiuae, in quas non potest nisi rebus exterioribus abundet.

etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, vt patet, ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens. Ad hanc etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificia omnia, quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam peruenitur per virtutes morales, & per prudentiam: & quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae ciuilibis: vt sic, si recte considerentur, omnia humana officia seruire videantur contemplationi veritatis. Non est autem possibile quod vltima hominis felicitas consistat in cōtemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime vniuersalis rerum cognitionem in potentia continens: & est principium, non finis humani studij, a natura nobis proueniens, non secundum studium veritatis, neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia. Relinquitur igitur, quod in contemplatione sapientiae vltima hominis felicitas consistat, secundum diuinorum considerationem. Ex quo etiam patet inductionis via, quod supra rationibus est probatum, quod vltima felicitas

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

Secunda conclusio est. Vltima felicitas hominis non consistit in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime vniuersalis rerum cognitionem in potentia continens: & est principium, non finis humani studij, vt patet a natura non autem per studium virtutis proueniens.

Aduerte, quod cognitio primorum principiorum naturaliter cognitorum, dupliciter considerari potest. Vno modo, vt est ipsum principiorum per se. Secundo modo, vt est cognitio aliquo modo conclusio-

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

num in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur vt est ipsum principiorum secundum se. sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa & euidentissima. sed intelligitur vt est conclusio in ipsis contentarum. sic enim est cognitio vniuersalis & potentialis, non autem actualis & distincta: & ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

TERTIA conclusio. Vltima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis. Probat, quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per cōparationem ad nobilissimam intelligibilia.

Aduerte ex doctrina S. Thom. P. 2. quaest. 3. artic. 6. quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi in quantum in ipso est aliqua participatio superioris. vnde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, in quantum tales formae sunt, sed in quantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas vltima hominis dicitur cognitionem intellectus perfectissimam, quae aliquo intellectu perficitur, impossibile est vt consistat in scientia quae est de rebus infimis, id est, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano

humano inferiores: & in hoc consistit ratio conclusionis. Ex prædictis conclusionibus inferit S. Tho. conclusionem principalem...

Super Cap. 38.

Idē opus 3. cap. 104.

ostendit S. Tho. felicitatem substantiam intellectuales in Deo contemplatione consistere...

Cap. 10.

D. 142.

Quantum ad primum sequitur quod per cognitionem communem Dei intelligitur confusam quandam cognitionem...

Cap. 10.

Cap. 11.

Advertendum primo, quod S. Thom. duas opiniones de esse Dei tangit superius in 1. lib. adductas...

tas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quæ communiter habetur a pluribus. Cap. 38.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione, ultima felicitas substantiæ intellectualis consistit.

1 Felicitatem enim, operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem...

pedimentum virtutum sensitiarum: sunt enim quidam quibus defectus rationis inest, eo quod male affectas habeant virtutes...

2 Amplius, Felicitas est finis humanorum actuum: ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem...

3 Item, Nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate caret: quinimmo carentes ea, & in ipsam tendentes laudantur.

4 Amplius, Cognitio quæ habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima: sicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quod movetur.

Advertendum primo, quod carere felicitate, non est vituperabile, si secundum se accipitur, ut patet in hominibus viventibus...

Quantum ad primum sequitur quod per cognitionem communem Dei intelligitur confusam quandam cognitionem...

Quantum ad primum sequitur quod per cognitionem communem Dei intelligitur confusam quandam cognitionem...

Advertendum primo, quod carere felicitate, non est vituperabile, si secundum se accipitur, ut patet in hominibus viventibus...

Quantum ad primum sequitur quod per cognitionem communem Dei intelligitur confusam quandam cognitionem...

cum propria in communibus potentia contineantur, ergo & probatur consequentia, quia felicitas est operatio perfecta, & summum hominis bonum...

Adverte, quod ultima verba, scilicet potentia perfecta per actum, habet boni rationem, adducuntur pro ratione præcedentis propositionis, & est sensus, quod ideo summum bonum hominis non est id quod est in potentia...

Quæ 3. op. 364. Et in 9. 66. art. 7. ad 2.

Cap. 13.

Super Cap. 39.

Secundo ostendit S. Tho. quod non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quæ per demonstrationem habetur...

Cap. 4.

Cap. 26.

1. lib. sunt tacta, ergo &c. probatur maior, quia quæ sunt vnius speciei, perveniunt ad finem illius speciei, ut in pluribus, eo quod quæ sunt a natura, aut semper aut in pluribus sunt, & raro deficient...

eo cui convenit ratio summi boni. item intelligitur quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium.

Circa istam rationem multipliciter dubitatur. Primo circa processum rationis. videtur enim fieri transitus ab esse ad possibile, & a possibili ad esse. Nam ad probationem maioris affirmatur quod ea quæ sunt vnius speciei, perveniunt ad finem illius speciei...

1 Ea enim quæ sunt alicui speciei, perveniunt ad finem illius speciei, ut in pluribus: ea vero quæ sunt a natura, sunt semper, vel in pluribus: deficient autem in paucioribus propter aliquam corruptionem...

respondetur, quod non est in hoc processu error. Nam maior licet videatur loqui de possibili tantum, intelligitur tamen & de inesse. Sensus enim est, quod felicitas est bonum quod potest omnibus adesse...

Illius enim propositionis, Ea quæ sunt vnius speciei, perveniunt ad finem illius speciei, ut in pluribus: sensus est quod maior pars eorum quæ continentur sub specie, habet potentiam perveniendi ad finem vltimum speciei, habetque sufficientiam principia ad eius consecutionem, & consequitur ipsam finem, sicut & in alijs rebus naturalibus in paucioribus evenit quod effectus secundum speciem inclinationem non eveniat...

Capit. 4. primi lib.

Cap. 20.

Capit. 4.

illa enim propositio, ea que sunt vnus speciei, possunt ad finem illius speciei, vt in pluribus peruenire: habet veritatem simpliciter considerata natura, & de fine naturæ absolute sumptis, non autem considerata natura secundum statum aliquem determinatum, puta secundum statum huius vite, vnde dicitur quod considerata natura humana secundum se, & considerato fine talis naturæ, plures peruenire possunt ad illum finem, qui est cognitio substantiarum separatarum: & plures ad ipsum perueniunt saltem post mortem. non oportet autem quod ad illum finem plures in hac vita perueniant, quia sunt in hac vita multa que a consecutione talis finis impediunt. Si quatuor consequuntur aliquam similitudinem felicitatis in hac vita, eorum felicitas in cognitione substantiarum separatarum consistit. Dicitur tertio, quod aliter loquendum est de ijs que ab alio ratum mouetur ad finem consequendum, & aliter de ijs que sua operatione libere ad finem acquisitionem seipsa mouent. in illis enim que ab alio tantum mouentur ad finem, si ad finem moueantur: & quia natura ha habent aliquod principium in se, per quod a dante natura mouentur ad finem, ideo pro maiori parte finem consequuntur. In istis autem que seipsa mouent, propria operatione ad acquirendum finem, verum est

est vltimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad vteriorē actum: talis aut cognitio per viā demonstrationis de Deo habita; remanet adhuc in potentia ad aliqd vterius de Deo cognoscendū, vel eadē nobiliori modo. postēriores. n. conati sunt aliquid ad diuinā cognitionē pertinens ad iungere his, que a prioribus inueniuntur tradita. nō est igitur talis cognitio vltima hoīs felicitas.

3 Amplius, Felicitas omnem miseriam excludit. nemo enim simul autē & error magna pars miseriam est. hoc est. n. quod omnes naturaliter fugiunt. Prædicta autē cognitioni que de Deo habet, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viā demonstrationis cognouerunt, qui suas estimationes sequentes, dū demonstrationis eis deesset, i errores multiplices inciderunt. Si autē aliqui fuerunt qui sic de diuinis veritatem inuenierunt demonstrationis via, quod eorū estimationi nulla falsitas adiungere, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati que est cōmūnis hoīs: nō igitur est in hac cognitione de Deo vltima hoīs felicitas.

4 Præterea, Felicitas in operibus vt in pluribus ad finem perueniunt, non quidem absolute, sed si ad acquisitionem finis operentur: & ideo si omnes homines scientijs speculatiuis vacarent, tenderentque ad substantiarum separatarum cognitionē possibilem in hac vita haberi, pro maiori parte ad hunc finem peruenirent, sed quia propter occupationes huius vite, & propter studij laborē, pauci ad hanc acquirendam cognitionē operantur, ideo pauci ad ipsam perueniunt, & sic pauci consequuntur naturæ rationalis finem. Ad tertium dicitur, quod hæc ratio concludit de fine, qui naturæ virtute acquiri potest, vt patet ex propositione hac assumpta, Ea que sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autē in paucioribus. visio autē Dei per essentia, est finis virtutē naturæ excedens. ideo nō oportet ipsum pluribus hoīb. aduenire, sed sufficit vt paucioribus adueniat, licet oēs hoīs sint vocati ad fidē & ad gloriā. Inferius vero ostendit S. Th. quod nec ipsa naturalis felicitas ad quā omnes saltem post mortē perueniunt, est completa felicitas hominis. S. v. n. d. o. Cognitio de Deo per demonstrationē habita; remanet in potentia ad aliquid vterius de Deo cognoscendū vel eadē nobiliori modo. postēriores. n. conati sunt aliquid traditis de Deo ab antiquioribus adiungere, ergo & c. probat consequentia, quia felicitas que est vltim⁹ finis, est actus cui nō adiungit potentia ad vteriorē actū, cū esse in actu sit finis existentis in potentia. Sed non videtur ista ratio concludere: per ipsam enim probatur quod nullus videns diuinam essentiam est beatus, quia cū nullus videns Deum ipsum comprehendat, visioni cuiuslibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoscendum vel eadē nobiliori modo. Responderetur, quod dupliciter loqui possunt de potentia. Vno modo vt nominat rationem carentiam alicuius perfectionis, cum appetitine ad eam suscipiendam, & sic conceditur, quod visioni cuiuscumque beati, adiungitur potentia ad perfectionem actum, sed de potentia hoc modo sumpta non est ser-

mo in hac ratione. Alio modo, vt nominat huiusmodi carentiam formæ, & appetitine ad ipsam, & vltra hoc tendentia ad perfectionem, quādo scilicet carens perfectione ad illam mouetur, & sic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui nouit aliquid de Deo per demonstrationem, conatur aliquid vterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo, vel saltem postēriores aliquid cognitioni ab alijs tradita conatur adiuungere: quod est finem, cognitioni habitæ adiungitur potentia ad vteriorē actum tendentē & motum. modo dicitur potentia hoc modo non adiungitur visioni beatorū, quia neque vidēs Dei secundum aliquē gradum mouetur ad quendam visionē secundā altiore gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quem habet quietatur; nec qui postēri⁹ efficiuntur beatus, querit addere ad visionē alterius beati, cum talis visio non habeatur per rationis inquisitionē, sed per Dei gratiam sed de ijs erit inferius sermo.

5 Item, Voluntas cum consecuta fuerit vltimum finem, quietatur eius desiderium: vltimus autem finis omnium cognitionis humanæ est felicitas. igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. talis autem non est cognitio quam Philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc illa cognitione habita, alia desideramus scire, que per hanc cognitionem nondum sciuntur: non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6 Adhuc, Finis cuiuslibet i potentia existētis est, vt ducatur in actum. Ad hoc. n. tendit per motum quo mouetur in finem: tendit autē vnumquodque ens in potentia ad finem, vnde omnes eam naturaliter refugunt. Si dicatur quod aliqui abque adiunctione erroris veritatem de Deo via demonstrationis inueniunt, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati scilicet naturali que est communis finis, id est, omnibus aut pluribus conueniens.

Aduertendū est doctrina S. Th. P. q. 21. art. 4. & 2. q. 30. art. 1. quod cum miseria felicitati opponatur, felicitas autem sit bonum intellectus naturæ tantū, oportet & miseriam proprie loquendo esse malū intellectus tantū naturæ, siue inquam contrarietur appetitui naturali ipsius, siue appetitui electiuo: quia ergo error & deceptio intellectus est malum ipsius intellectus, & per consequens magnū hominis malū, cum per intellectū homo sit homo, ideo dixit S. Th. quod error & deceptio est magna pars miseriam.

Q. V. A. R. T. O. Prædicta cognitio multū in certitudinis habet, quod demonstrat diuersitas scientiarum de diuinis eorum qui via demonstrationis processerunt, ergo & c. probat consequentia, quia felicitas in operatione perfecta consistit: ad perfectionem autē cognitionis requiritur certitudo, vt patet primo Posteriorum.

Sed videtur quod antecedens huius rationis contradictionē implicet. Si. n. cognitio per demonstrationē habetur, demonstratio autē facit scire, nō dicimur autē aliquid scire (vt habetur in Posterior.) nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, quod est habere certā cognitionē: sequitur quod cognitio per demonstrationē sit certa, & sic dicere cognitionē habitam de Deo per demonstrationem habere multū incertitudinis, est dicere contradictoria.

Responderi potest dupliciter. Primo quod non loquitur S. Th. in illo antecedente præcise de cognitione Dei, que per demonstrationem causatur, quia vt deducitur, talis cognitio certitudinem habet: sed de cognitione tali simul cum alijs cognitionibus adiunctis, quod aliquis est cognitio habita de Deo per demonstrationē, per discursum & ratiocinationem probabilē, deuenit

Tex. 67.

Tex. 67.

deuenit in aliquā aliam cognitionem Dei non per demonstrationem. Accepta. n. hac totali cognitione, in ipsa est malum incertitudinis, non ratione conclusionis demonstratæ, sed ratione eorum, que probabiliter ita esse existimantur. Secundo respondetur de Deo per demonstrationem, conatur aliquid vterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo, vel saltem postēriores aliquid cognitioni ab alijs tradita conatur adiuungere: quod est finem, cognitioni habitæ adiungitur potentia ad vteriorē actum tendentē & motum. modo dicitur potentia hoc modo non adiungitur visioni beatorū, quia neque vidēs Dei secundum aliquē gradum mouetur ad quendam visionē secundā altiore gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quem habet quietatur; nec qui postēri⁹ efficiuntur beatus, querit addere ad visionē alterius beati, cum talis visio non habeatur per rationis inquisitionē, sed per Dei gratiam sed de ijs erit inferius sermo.

Q. V. I. N. T. O. Illa cognitio est essentialiter felicitas, qua habita, non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio: sed talis nō est cognitio prædicta, cum illa habitæ, alia desideremus scire nondum per illam cognitionē sciamus, ergo & c. probatur maior, quia felicitas est vltimus finis cognitionis humanæ, voluntas autem cum fuerit vltimum finem consecuta, quietatur eius desiderium.

S. E. X. T. O. Intellectus videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ergo ad eius vltimum finem, qui est felicitas, requiritur vt sit totaliter reductus ad actum, ergo & c. probatur prima consequentia, quia finis cuiuslibet existentis in potentia est, vt educatur in actum, secundum quod est possibile, vt. si cuius potentia tota non potest reduci in actum simul, reducatur in actum successiue, vt est in materia prima respectu formarum. cuius vero potentia tota potest in actum reduci, totaliter in actum reducatur: duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibile esse secundum actum primum, licet forte non secundum actū secundum, secunda quoque consequentia probatur, quia habita cognitione de Deo, que per demonstrationem haberi potest, adhuc multa ignoramus.

Aduerte circa antecedens, quod ly videtur, non ponitur tanquā dubitationem continens, sed vt idem significat, quod est manifestum. Nam clarum est intellectum posse omnia intelligibilia cognoscere, cum cognoscat materiam primam, que est minime entitatis, & Deū, quod perfectissimus est, & maxime a sensibus remot⁹.

Aduertendum quoque circa probationem primæ consequentia, quod cum velit probare S. Th. sequi vltimum finem intellectus esse vt sit totaliter reductus in actum, assumit, quod duo intelligibilia possunt simul esse in intellectu, cum tñ videatur, quod debuerit assumere, omnia intelligibilia simul posse esse in intellectu. hoc enim facit vt ostendat, quod eadem ratio est de duobus intelligibilibus totaliter diuersis, & de omnibus nihil enim videtur repugnare, quod plura intelligibilia possint simul esse, nisi quia sunt forme eiusdem generis, vt pote eandem potentiam respicientes. Si autē hoc non obstat duobus intelligibilibus, non obstat etiam omnibus, sicut & Philosophus 4. Phys. arguit, si duo corpora

possunt simul esse in eodem loco, quod in finita si nō est: potest autem attendendum est cū ait, licet forte non secundum actū, sed cū qui est consideratio, quod non ideo addidit forte, quasi apud ipsum dubiū sit, quod duo intelligibilia possint simul esse: in intellectu secundum actum perfectum, cum determinauerit in præcedentibus ipsa illo modo simul in intellectu esse non posse, sed vt ostenderet non referre ad finem propositum quodcūque illo tum oppositorum dicitur. Sufficit enim si bi quod duo intelligibilia, immo omnia possint in intellectu simul esse in actu primo, quicquid sit de actu secundo, quia cū per cognitionem habitam de Deo demonstrationis via nō sint omnia intelligibilia in actu, neque primo quod est habitualis scientia, neque secundo, quod est consideratio, optime sequitur, quod vltima hominis felicitas in tali cognitione non consistit.

Quid felicitas humana non consistit in cognitione Dei, que est per fidem. Cap. 40.



St autem & alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deo ab omnibus per fidem cognoscitur: que quidem quantum ad hoc cognitionem que de Deo per demonstrationem habetur excedit: quia quadam de Deo per fidem cognoscimus, ad que propter sui eminentiam ratio demonstrans peruenire nō potest, sicut in principio huius operis dictum est, non est autem possibile neque in hac Dei cognitione vltima hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet, in cognitione autem fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus: quāuis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti. non enim intellectus capit illud, cui assentit credendo: non est igitur neque in hac Dei cognitione vltima hominis felicitas. 2. Item, Ostensum est supra, quod vltima felicitas non consistit

Cap. 44.

Super Cap. 40.



Tertio ostenditur, quod neque in cognitione habita de Deo ab omnibus per fidem, que excedit cognitionem de ipso per demonstrationē habitam, in hoc quod quadam per fidē de Deo cognoscimus, ad que propter sui eminentiam demonstrationis peruenire nō potest, vt in Primo dictum est, humana

Cap. 24. & sequenti.

felicitas non consistit. Probatur autem sic. PRIMO, In cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, non autē ex parte obiecti, cū intellectus non capiat illud, cui assentit credendo: ergo in tali cognitione nō consistit felicitas. probatur consequentia, quia felicitas est perfecta intellectus operatio. Ad euidenciam antecedentis considerandum, quod cum operatio intellectus sit quasi quoddam mediū inter intellectum & obiectū, ex vtroque bonitatem aliquam & perfectionem accipit: ex obiecto quidem, in quantum tanto est operatio intellectus perfectior in specie, quanto ad obiectum formale perfectius terminatur, ex intellectu vero sumitur eius perfectio, in quantum intellectus per quam obiectum clarius & euidēius cernitur, est perfectior, ex eo quod magis de lumine se tenente ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis est maxime perfectus, quia vt habetur 2^a 2^a q. 1. art. 1. Et de Veri. q. 1. 4. art. 8. Et 3. Sen. d. 2. 4. ar. 1. eius obiectum formale est veritas prima, quod omniam rationem formale intelligibile excedit. sed ex parte intellectus est imperfectus, quia neque per lumen naturale intellectu s neque per lumen fidei infusa videtur id quod creditur in particulari, vt, intellectus videat & clare apprehendat id, quod creditur verum esse, videndo habitudinem prædicat ad subiectum, licet lumen fidei faciat intellectum videre ea que fidei subiecta, esse credēda, vt dicitur 2^a 2^a q. 1. ar. 4. ad Secundū, & Tertium. sed adhuc intellectus particulari credibili ex imperio voluntatis, inclinantis intellectum ad eius assensum. Hoc est ergo quod dicit S. Th. quod in quibus, in cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cum intellectus non capiat, id est, non comprehendat, neque clare & aperte videat illud, cui assentit credendo. Prima. n. principia ipso suo lumine immediate videt intellectus, cōclusiones vero scitas videt ex principiis a quibus illas dependere cognoscit: sed propositiones creditas neque immediate

Th. contra G. n. M. M. in se.

in seipsis videt ex suo, aut ex superaddito lumine fidei neq; per resolutionem ad aliquid visum & apparens intellectui, & propterea imperfectissima est illarum cognitio ex parte intellectus.

Secundo, Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet, quia intellectus assentit per fidem is que sibi proponuntur quia vult, non autem ex ipsa evidentia rei necessario tractus, ergo, & c. probatur consequentia, quia ultima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

Ad evidentiam antecedentis consideranda ex doct. S. Th. 2. 2. q. 2. arti. 2. 3. Sen. dist. 23. quæst. 2. artic. 2. & de Verit. quæst. 14. artic. 1. quod fides cum intellectu qui est habitus primorum principiorum, & cum scientia qui est habitus conclusionum demonstratarum, convenit in hoc, quod utraque per fidem intellectus est determinatus totaliter ad vnam partem contra additionis, sicut per habitum principiorum & per habitum conclusionum, sed differunt quantum ad causam determinationis.

Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principijs, & lumine naturali intellectus, quia statim cognitis terminis, ipsorum veritas apparet, & manifestata est intellectui. Circa conclusiones vero determinatur intellectus virtute primorum principiorum, ex ipsa inquam ratione qua ostenditur conclusio à veritate primorum principiorum dependere, quæ ratio cogit intellectum ad assentiendum conclusioni: & sic in cognitione tam primorum principiorum, quam conclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei evidentia, & ex ratione quam apud seipsum habet. Circa ea autem quæ sunt fidei, determinatur immediate in intellectu non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credentis, qui eligit determinate adherere vni parti, quia est aliqua ratio qua iudicatur bonum esse, & conveniens, assentire, & adherere dicenti, & revelanti, utpote quia revelas est dignus fide, & non falleret: quæ quidem ratio in quantum ostendit bonum esse ut rei propositæ adhareat, sufficit movere voluntatem, & ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinate, licet non sufficiat per se movere intellectum ad assentiendum, cum nullam rei evidentiam faciat: voluntas autem sic mota ex illa ratione imperat intellectui ut firmiter adhareat huic parti determinate, puta quod deus est trinus in personis, & vnus in essentia. Propterea ergo optime inquit sanctus Thomas quod in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Unde & Augustinus ait, quod cetera potest homo nolle, credere non nisi volens.

Adnotandum tamen cum inquit sanctus Thomas in probatione antecedentis quod intellectus assentit is que sunt fidei, quia vult, quod impropria locutio est, consueta tamen apud Philosophos. Non enim proprie loquendo intellectus vult, cum intellectus & voluntas sint potentie distinctæ, sed dicitur intellectus credere, quia vult in quantum ex imperio voluntatis movetur ad credendum. Unde proprie dicitur, quod homo per intellectum credens assentit is que sunt fidei, quia vult: improprie vero intellectus credit, quia vult in quantum homo per intellectum motum à voluntate credit.

TERTIO, Est aliqua cognitio hominis de deo altior cognitione fidei, siue ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, ut de Christo credimus, siue immediate à vidente accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis, ergo, & c. patet consequentia, quia in summa dei cognitione felicitas hominis consistit: probatur antecedens, credens habet cognitionem similem magis auditui quam visioni, cum præbeat assensum is que sibi ab alio proponuntur quæ ipse non videt: sed non crederet quis proponenti non visam, nisi estimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quam ipse habeat. ergo cum ista estimatio non sit falsa, cum fides non possit esse falsa, ita erit quod proponens habeat perfectiorem cognitionem prophetarum, non est autem processus in infinitum, ut scilicet hic ab alio audiat, & ille ab alio in infinitum, tunc enim esset vanus & absque certitudine fidei,

assensus, quia non esset devenire ad aliquod primum certum, quod certum dicitur fidei eorum qui creduntur asserret, quod fidei non convenit, ergo est devenire ad aliquem videntem ea quæ proponit, ergo, & c.

Circa istam propositionem. Fides magis habet cognitionem similem auditui quam visioni, aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ 2. 2. q. 1. arti. 4. & tertio sent. d. 24. ar. 2. quod illa videri dicuntur intellectu, quorum essentia intellectui præsentatur, & quæ vel ex seipsis intellectum ad sui cognitionem movent, vel per aliud ex se cognitum ab intellectu, et autem de quibus est fides, non sunt intellectui secundum suam essentiam præsentia, tanquam per se aut per aliud cognitum moventia intellectum, ideo cognitio fidei non est visio intellectiva proprie loquendo de visione, quamvis largo modo possit dici visio, in quantum omnis cognitio visio potest dici, & propterea

visio corporali non assimilatur, sed magis assimilatur auditui, quia auditu cognoscimus ea quæ cum nobis præsentia non sunt, nobis recitantur, & similiter per fidem adharemus is que nostro intellectu non videmus.

Circa processum autem huius rationis, statim occurrit dubium, quia possit aliquis dicere, quod licet in cognitione eorum quæ ab alio proponuntur credenda & non videntur, sit devenire ad aliquem habentem certam eorum notitiam, non tamen oportet ut illud primum habens evidentiam talium, sit aliquis homo, sed est deus à quo aliquis homo, puta angelus, siue quicumque alius propheta primo & immediate cognitionem fidei accipit, & ille alius proposuit credenda, & illi alius quousque ad nos pervenit. Et sic vicina consequentia non tenet, scilicet, ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sed quod cognitio dei de is que nobis credenda proponuntur, est altior nostra cognitione fidei.

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est ex doctrina S. Th. 2. 2. q. 5. ar. 1. & de veri. q. 18. ar. 3. quod cum fides sit ex auditu, ut dicitur ad Rom. 10. sicut duplex est auditus, & locutio, scilicet exterior siue corporalis, & interior ac spiritalis: ita duplex est fides. Vna que oritur in aliquibus per auditum exteriorem, cum scilicet deus per aliquos homines aliis credenda proponit, & ista est fides quæ nobis siue communi statui fidelium convenit, ex eo quod adharemus revelationibus, prophetis & apostolis factis, qui suis prædicationibus fideles ad fidem traxerunt. Alia est quæ oritur in aliquibus per spiritualem locutionem, quæ deus aliquibus per internam inspirationem credenda revelat, nullo hominis ministerio utrens, sicut est fides apostolorum, & prophetarum, qui ab ipso deo per iustitiam illuminationem sunt de credendis instructi, quæ alios docere debebant. Conveniunt utraque fides in hoc, quod utraque habet pro formali obiecto divinam veritatem, propter quod dicitur esse vna fides modernorum, & antiquorum, conveniunt etiam quia utraque est enigmatica cognitio, in quantum per nullum ipsarum videtur essentia divina siue veritas prima, neque inquam per seipsam, neque per rationem naturalem: differunt autem primo secundum quandam nobilitatem ex modo recipiendi. nobilior est enim, & altius cognitionem fidei: Deo per internam illuminationem accipere, quam mediatis hominibus per exteriorem locutionem, quia per primum modum Deus est magis præsens homini, & homo magis depropinquat ad deum accedit, & propterea habet sub enigmatica cognitione minus obscuram notitiam de is que credit, & magis firmam ac stabilem, quam per secundum modum. Differunt secundo, ut patet ex is que dicit S. Th. ibidem in 2. 2. q. 2. quod licet quantum ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus communiter in quantum videlicet in is que fidei sunt omnes inhærent primæ veritati, assentiendo illis, eo quod sunt a deo revelata: quantum tamen ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, est differentia, quia primi qui

Ca. 6. l. lib.

diuinitus per intrinsecam illuminationem de rebus diuinis sunt instructi, quædam de diuinis mysterijs manifesta & aperta cognitio cognoscere poterunt, quæ nos solo lumine fidei non possumus, nisi credendo cognoscere, sicut & in præsentia statu quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifeste scita ab alio, ut Deum esse vnum. Ad dubium ergo dicitur, quod dupliciter possumus interpretari processum S. Thomæ. Primum ut velit deducere ad hoc, quod oportet devenire ad aliquem videntem ea quæ proponit, ergo, & c. cognitionem hominis de Deo altiore omni cognitione fidei, utpote per quam videntur clare omnibus, quæ sunt per fidem tradita: & sic non videtur intrudere, quæ non ponit ipse, quæ primi, qui acceperunt fidem per internam illuminationem, sicut Apostolis, & Prophetis, sicut etiam angeli ante confirmationem, & homo ante peccatum, habuerint claræ & evidentem notitiam omnium quæ sub fide nostra cadunt, licet, ut diximus, ponat de Adam ante peccatum, & de angelis ante confirmationem posse dici, quæ quædam de diuinis mysterijs aperte cognoverint, quæ nos per fidem tenemus, similiter ab alio homine fidem non acceperunt, & per consequens non oportet reducere eorum fidem in aliquam hominis altiore cognitionem de Deo quam sit cognitio fidei, sed oportet omnium fidem, vltimo reducere in diuinam cognitionem, & diuinam sapientiam quæ ad nos diuina mysteria peruenerunt. Secundo, possumus interpretari, quod oportet devenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiore fide, quam pro præsentia statu communiter omnes fideles habent, & sic videtur intelligere. Tum, quia in principio capituli ostendit se loqui de cognitione qua Deus ab omnibus per fidem cognoscitur, Tum, quia dicitur, quod oportet devenire ad aliquod primum quod ex se, id est non ex relatione alterius hominis certum sit de is, quæ creduntur, & aliis credentibus certitudinem asserat. sufficit autem ad hoc, ut aliquis sit qui a Deo per internam illuminationem cognitionem fidei acceperit, sicut enim is, qui ab alio aliquo immediate audit, dicitur ex se habere certitudinem, quod ille id dixerit, quia non ab alio id accipit, sed per se audiuit: ille autem qui non immediate ab illo audiuit, sed ab alio qui audiuit, non dicitur ex se certus esse, quæ primi id dixerit, sed narranti se audiuisset creditur quæ ea que sunt fidei, ab aliis hominibus dicitibus ea esse a Deo revelata, audiunt, non ex seipsis habent de illis certitudinem tanquam de reuelatis a Deo, sed tantum credunt ea prædicantibus, qui autem a Deo acceperunt per internam illuminationem, certo sciunt ex seipsis virtute diuini luminis in eis infusi, esse sibi illa a Deo reuelata: & hoc aliorum fides hæc certitudinæ, & non procedit in infinitum. Vult ergo habere S. Th. quod est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam communiter fideles habent. Cognitio primorum, quibus facta est a Deo fidei reuelatio, illa enim est perfectior, quia & abundantiori lumine facta est, & certior in hoc quod cognoscere manifeste illa que cognoscere debent, & prædicabant sibi, fuisse a Deo reuelata, & etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt, de quibus nos fidem dumtaxat habemus, & quoniam poterant tanquam magis Deo propinqui per illam illuminationem plura manifeste cognoscere de diuinis mysterijs & affectibus quam nos possumus. Unde explicans S. Th. esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiore fide, declarat per distinctionem, siue in quibus ipse homo fidem proponens immediate videat veritatem sicut credimus Christo: siue a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis & Prophetis, ac si diceret, quomodocumque fides ad nos ex hominibus perveniat, siue inquam immediate ex ipso Christo clare vidente ea quæ nobis credenda proponit, siue ex hominibus, qui non habent evidentiam omnium quæ nobis proponunt, sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente evidentiam, sicut sunt Apostoli & Prophetæ: oportet ut sit devenire ad hominem habentem perfectiorem notitiam de is que nobis credenda proponit, quam communis status hominum per fidem habeat. Si enim ipse habeat evidentiam horum quæ proponit, constat quod eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediate per internam illuminationem, qui claram notitiam habet, constat etiam quod eius notitia est altior nostra, utpote propinquo clare notitia, & per consequens mi-

nus aliquo modo obscura, & magis firma, ac stabilius, magisque a dubietatis motibus seiuncta. Patet igitur quod obiecto non est contra intentionem rationis, quia non intendit Sanctus Thomas deducere, ut obiecto supponit, quod oportet devenire ad cognitionem hominis videntis clare & manifeste omnia quæ credimus, sed ab illo te quod est devenire ad aliquam cognitionem hominis nostram fide, quæ nostro, scilicet statui, competit perfectiorem, siue illa sit visio clara coram qua credimus, sicut est in Christo, siue sit a clara illorum visione per internam inspirationem causata, ut fuit in Apostolis & Prophetis.

Attendum autem, quod cum dicitur siue ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, siue a vidente immediate accipiat, quod ly immediate dupliciter potest construi. Vno modo, ut in prima determinet illud participium proponens, ut sit sensus, quod immediate proponens, puta Christus, qui immediate Apostolis, & etiam Iudeis fidem proposuit, videat, id est, aperte & clare cognoscat veritatem eorum, quæ nos credimus, in alia vero determinet ly accipiat, ut sit sensus, quod proponens fidem accipiat immediate cognitionem ab habere claram notitiam, & non mediatis hominibus quibus fuerit prius facta de credendis reuelatio. Alio modo, quod determinet in utraque propositione videntem, ut sit sensus, siue is, qui proponit fidem videat immediate veritatem, siue accipiat ab eo, qui immediate videt. Licet autem utraque sensus litteræ adaptari possit, secundum tamen mihi convenientior videtur, cum secundum ipsum in utraque ly immediate referatur ad vnam intentionem, Pro quo sciendum ex doctrina Sancti Thomæ in questione de Veritate adducta art. 1. ad Secundam, & art. 3. quod cognoscere veritatem de Deo contingit dupliciter. Vno modo per ipsam diuinam essentiam vnitam intellectui, ut est in beatis. Alio modo per aliquam speciem intellectualem, siue sit species a creaturis accepta, siue sit a Deo intellectu causata. prima dicitur cognitio immediata, quia videlicet non est per aliquam speciem que sit similitudo dei tanquam per medium. Secunda vero dicitur mediata, quia est mediata tali similitudine, prima etiam est clara notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia, de quo veritates cognoscuntur. Secunda autem est enigmatica & obscura, quia similitudo illa per quam est cognitio non repræsentat Deum perfecte, sed imperfecte & deficienter. Sensus ergo propositionis. S. Th. est quod est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quæ communiter habetur, siue ipse homo proponens credenda cognoscatur veritatem videndo ipsam diuinam essentiam per ipsammet, & per consequens videndo clare & aperte veritatem eorum quæ proponit, sicut Christus, qui cum simul esset viator & comprehensor, ipsam diuinam essentiam videbat: siue cognoscat veritatem, non quidem videndo diuinam essentiam, & per consequens non videndo clare, sed accipiendo cognitionem a vidente ipsam, sicut Prophetæ, & Apostoli qui per aliquam similitudinem spiritualem diuinæ sapientie qua Deus & scy, & alia cognoscit a Deo in eorum mentibus impressam, veritatem eorum quæ nobis proposuerunt credenda cognoverunt.

Attendum quoque, quod Apostoli dupliciter a vidente essentiam diuinam cognitionem fidei susceperunt, scilicet a Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: & a Deo per internam illuminationem, quando spiritum sanctum acceperunt. Videtur autem Sanctus Thomas hic loqui de cognitione Apostolorum secundum quod ipsam a Deo acceperunt, non autem secundum quod eam acceperunt a Christo, quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide, quæ per interiorem inspirationem & per similitudinem diuinæ sapientie menti impressam accipitur: unde & ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit, quos constat a Solo Deo, non autem ab homine talem cognitionem accepisse: & in Questionibus de Veritate vbi supra, ait, quod in Apostolis & Prophetis orta est fides per auditum interiorem.

Sed occurrit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscumque fidelis, & est quoddam spirituale lumen, & sic videtur, quod fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerunt per internam inspirationem, non autem nos.

Attendum quoque, quod Apostoli dupliciter a vidente essentiam diuinam cognitionem fidei susceperunt, scilicet a Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: & a Deo per internam illuminationem, quando spiritum sanctum acceperunt. Videtur autem Sanctus Thomas hic loqui de cognitione Apostolorum secundum quod ipsam a Deo acceperunt, non autem secundum quod eam acceperunt a Christo, quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide, quæ per interiorem inspirationem & per similitudinem diuinæ sapientie menti impressam accipitur: unde & ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit, quos constat a Solo Deo, non autem ab homine talem cognitionem accepisse: & in Questionibus de Veritate vbi supra, ait, quod in Apostolis & Prophetis orta est fides per auditum interiorem.

Sed occurrit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscumque fidelis, & est quoddam spirituale lumen, & sic videtur, quod fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerunt per internam inspirationem, non autem nos.

Respondetur, quod duo ad fidem requirunt, scilicet, quod ho...

Vnde & Apost. dicit 2. Cor. 5. qd quadiu p fidem ambulamus, peregrinamur a domino...

Quod homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum...



Abet autem & adhuc alia cognitione de Deo intellectualis substantia. Dicitur est. n. in 2. lib. qd intel...

Sed contra, ponit differentiam inter prophetiam & fidem, quia prophetia perficit intellectum secundum se, & ideo oportet, ut ea ad qua...

Quarto, cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis accendit, quia vnusquisque desiderat videre quod credit, ergo...

Advertendum, quod res dicitur presens intellectui perfecte quando secundum suam essentiam intellectui presentatur...

Deum, ideo bene hic dicitur, quod per cognitionem fidei non fit res credita presens intellectui perfecte...

Super Cap. 41. Varto ostendit S. Thom. qd felicitas hominis non consistit in cognitione Dei...



Secundo tractata sunt: si igitur per cognitionem intellectualem quae est ex phantasmatibus, possit...

Circa primum dictum considerandum, quod rem videri per intellectum dupliciter dicitur. quandoque enim idem est quod...

Circa secundum, & tertium dictum advertendum, quod si cur videns aliquid, in quo alius representatur, videt & ipsum...

Cap. 41. a. li.

Arillotio, Ethic. ca. 10

Cap. 8. & 59. & 73.

per intellectum aliquam essentiam perfecte, quae est alterius in intelligibilis naturalis similitudo...

peruenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas possibile erit, quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas...

Quarto ad secundum ostendit S. Tho. intellectum nostrum non posse ex phantasmatibus cognoscere quidditates substantiarum separatarum...

A quod non est sua quidditas, & sic cum non sit procedere in infinitum, erit successus deuenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantiae...

via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantiae separatae, non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae...

Si autem diligenter consideretur, via ista friuola inueniuntur. Cum enim intellectum, in quantum huiusmodi sit vnuer-

abstrahere quidditates rerum materialium, ideo etiam potest cognoscere quidditates separatas. pp hoc dixit S. T. secundam viam esse similem primae...

Paulo ante

D. 752.

creaturarum deuenimus in cognitionem Dei, non possumus tñ per ipsum deuenire in talē illius cognitionem, qualis est cognitio qua videtur ipsa quidditas vt est in seipsum vnum quodque quod per alterum cognoscitur, aut per simile cognoscitur, aut aliquo modo per contrarium: ideo optime arguit S. Tho. ex eo qd est omnimoda

diffinitio inter quidditatem materiam & quidditatem immaterialem, non posse per quidditatem materialis cognitionē quidditatem immaterialem cognoscere.

Secundo, E. est confirmatio p. antecedentis. Quidditas generis vel speciei rerū sensibilium non potest separari secundū esse ab hac indiuidua li natura, nisi forte prætermissio Aristotele, velimus Platonem sequi: ergo est oino dissimilis substantiis separatis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia non est eiusdem rationis forma, que secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa que separatur sit in esse, licet utraque sit in consideratione accipiatur absque tali subiecto, sicut non est eadē ratio magnitudinis, & substantiis separatis.

Ex Plat. T. meo desumitur.

Plat. ibidem. 1. Met. tex. cō. 2. 4. & sequentibus.

tertio, Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdem rationis, hoc non erit nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas, cum non possint esse eiusdem rationis sicut speciem, nisi forte Platonicos sequamur, ponentes species horum sensibilium esse ipsas substantias separatas: ergo si sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi, nisi remotum genus ipsarum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia ratio quidditatis, est ratio communis, generis, & speciei substantiæ. Secūda etiam probatur, quia cognitio generis non propter hoc cognoscitur specie, nisi in potentia.

Ex Plat. T. meo colligitur.

Ad euidenciam huius rationis considerandum, qd quidditas dicitur essentia rei sicut per diffinitionem significatur: essentia autem proprie conuenit substantiis & complete, sicut & substantia sola complete & proprie diffinitur & habet esse, ideo dicit S. Tho. de quidditate, qd eius ratio est communis generi & speciei substantiæ, quia videlicet, tā genus qd spēs substantiæ, sunt quidditates quæ dā sicut in abstracto significantur, & solæ substantiæ proprie & perfecte quidditatem habent, sicut & diffinitionem. Alia licet habet, genus, & spēs, & substantiæ: tunc est sicut sensus, qd est communis omni generi, omni speciei, & omni

& formæ. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatae, quæ est simplex, & immaterialis non est igitur possibile, quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis perphantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatae.

Præterea, Non est eiusdem rationis forma, quæ secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa que separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto, nisi forte secundū Platonicos ponamus magnitudines separatas medias inter species & sensibilis, sicut aliqui Platonici posuerunt: quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium, non potest separari secundum esse ab hac indiuidua materia, nisi forte secundū Platonicos ponamus rerum species separatas: quod est ab Arist. improbatū. est igitur omnino dissimilis quidditas prædicta a substantiis separatis, quoniam non sunt in materia: non igitur per hoc quæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatae intelligi possunt.

Adhuc, Si quidditas substantiæ separatae detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei ipsorum sensibilium, non poterit dici, qd sit eiusdem rationis secundum speciem, nisi dicamus, quod species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur, quod non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas. Hac autem est ratio communis, generis scilicet, & speciei, & substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotū genus ipsarum. Cognitio autem

substantiæ, s. complete. Ex hoc ergo, qd ratio quidditatis est communis generi, & speciei substantiæ, habetur qd est veluti remotum genus cuiuslibet substantiæ separatae, sicut nomine generis intelligamus id quod proprie genus est. substantiam, quæ est genus generalissimum, quæ est communis & omnibus generibus, & omnibus speciebus sub ea contentis, sicut nomine generis intelligamus rationem omnium communitatem pluribus generibus, & pluribus speciebus, sicut substantia diuisa p. primam, & secundam de genere generalissimo substantiæ prædicatur, & de oibus speciebus substantiæ, & indiuiduis: & ideo vtro modo accipitur genus, sequitur, qd per cognitionem quidditatum materialium non poterit cognosci de substantiis immaterialibus, nisi genus remotum ipsarum, s. substantiæ & quidditatis, in qua sola materiales & immateriales quidditates conueniunt, vt substantiæ & quidditates sūt, quia non potest vnu duere in cognitionem alterius ratione similitudinis inter ipsa nisi quantum ad illam rationem, in qua conueniunt & similia sunt.

Item, Si etiam ponamus, qd substantiæ separatae orbemueant, ex quorū motibus causatur forma sensibilium, hic modus cognitionis substantiæ separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendū quidditatem ipsarū, nā p. effectū scitur causa, vel ratione similitudinis, quæ est inter effectum, & causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutē causæ: ratio autem similitudinis ex effectū non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens vnius speciei: sic autem non se habent substantiæ separatae ad sensibilia: ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse, nisi quando effectus adequat virtutem causæ. tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur: virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest, nā virtutes substantiarum separatarum excēdunt effectus sensibiles omnes, quos intellectu comprehendimus: sicut virtus vniuersalis effectum particularem, non est igitur possibile qd per sensibilia intelligatur, deuenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Quarto, Intellegere quidditatem vnius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis, non enim cæcus natus per hoc qd intelligit quidditatem soni, intelligit quidditatem coloris quidditatem, ergo &c. probatur consequentia quia maior est distantia substantiæ separatae a sensibilibus, quam vnius sensibilis ab alio.

Quinto, Si ponamus substantias separatas ex motibus orbium causare formas sensibilium, hic modus non est in proprio sufficiens, & arguitur sic. Neq. ratione similitudinis sensibilium ad substantias separatas, neq. ratione virtutis demonstratæ potest ex quidditate sensibilis cognosci quidditas substantiæ separatae, ergo &c. Antecedens probatur pro prima quidē parte, quia sensibilia non sunt eiusdem speciei cum substantiis separatis. pro secunda vero parte, quia nullus effectus sensibilis adequat virtutem substantiæ separatae, cum virtutes substantiarum separatarum excēdant effectus omnes sensibiles, quos intellectu comprehendimus, sicut virtus vniuersalis effectum particularem, non est igitur possibile qd per sensibilia intelligatur, deuenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Ad euidenciam huius rationis considerandum, qd quidditas dicitur essentia rei sicut per diffinitionem significatur: essentia autem proprie conuenit substantiis & complete, sicut & substantia sola complete & proprie diffinitur & habet esse, ideo dicit S. Tho. de quidditate, qd eius ratio est communis generi & speciei substantiæ, quia videlicet, tā genus qd spēs substantiæ, sunt quidditates quæ dā sicut in abstracto significantur, & solæ substantiæ proprie & perfecte quidditatem habent, sicut & diffinitionem. Alia licet habet, genus, & spēs, & substantiæ: tunc est sicut sensus, qd est communis omni generi, omni speciei, & omni

Text. cō. 27. 2. postea.

Paulo ante

Sexto, per nullam scientiarum speculatiuarum contingit scire de aliquo substantiarum separatarum quid est, cum nulla hoc doceat, sed tantum quia sunt, ergo &c. probatur consequentia, quia omnia intelligibilia, in quorum cognitionem per inquisitionem & studium deuenimus, ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinent. Si dicatur, quod possibile est esse aliquam talem scientiam speculatiuam, quamuis adhuc non sit inventa, hoc nihil est, quia sensibilia non sufficienter ducunt nos in cognitionem rerū immaterialiū, vt est ostensum: omnia autem principia cuiuscumque scientiæ dependēt ex principis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus. Ad euidenciam huius rationis considerandum ex doctrina S. Tho. super Boet. trin. ar. vltimo, quod cum tam indemonstrabilibus diffinitionibus diffinitionem in scientiis speculatiuis semper procedatur ex aliquo prius noto, & non sit processus in infinitum in huiusmodi resolutione, ne esse est deuenire ad aliqua prima per se nota tam in propositionibus, quam in conceptibus, sicut sunt primæ propositiones indemonstrabiles, & conceptio entis omnibus notissima: & si militer conceptio vnius & aliorum huiusmodi, quo sit vt ea tantum via demonstrationis, aut diffinitionis in scientiis cognoscitur possint ad quæ naturaliter nota se possunt extendere, quæ sunt prima nostra cognitionis principia, sicut & causa particularis non potest, nisi contenta sub vlti causa produceri. Ista autem nobis naturali lumine intellectus agentis nota sunt, quo quidem lumine nihil homini manifestatur, nisi in quantum per ipsum phantasmata sunt actu intelligibilia, phantasmata autem a sensu accipiuntur: ideo ista principia naturaliter nota, non se extendunt nisi ad ea quorum cognitionem ex his, quæ sensu percipimus, accipere possumus. Propterea optime dedit S. Tho. ex eo quod per quidditates sensibiles non possumus quidditates immateriales cognoscere, quod nulla scientia speculatiua humana potest esse, quæ nos ducat in noticiam huiusmodi quidditatum, cum omnes scientiæ ex talibus principis naturaliter notis procedant. Ex his rationibus relinquit S. Tho. tanquam manifestam, rationem Auempacis solutionem. Constat enim utraq. consequentiam falsam esse, scilicet hanc. Intellectus noster potest abstrahere quidditatem, ergo potest cognoscere quidditatem per se abstractam. similiter & hanc. Intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est vnus apud omnes, ergo & quidditatem immaterialem, ac separatam.

Si quis autem diceret, qd Auempace non adducit illas rationes tanquam demonstratas simpliciter, sed tanquam ostendentes a signo, (ex eo enim qd videmus intellectum intelligere quidditatem abstractam, & ipsam abstrahere etiam si in infinitum est abstrahibilis, signum nobis est, quod etiam quidditates per

seipias abstractas potest intelligere) responderetur, qd illud non est sufficiens signum, quia quantumcūque intellectus noster multas abstrahere possit quidditates, omnes illæ quidditates per ipsum sum abstractæ, sunt aliquo modo eiusdem rationis, in quantum omnes sunt quidditates rerum materialium: quidditas autem ex se separata, non est eiusdem rationis cū quidditatibus per intellectum abstractis, quum sit omnino extranea gen. materialium: ideo non est simile.

se per quam ad intelligendas substantias separatas puenire possit. Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut posuit Alexander.

Cap. 42.



Via vero Alexander posuit, qd intellectus sensibilis est generabilis & corruptibilis, vt potest quædam præparatio humanæ naturæ consequens commissionem elementorum, vt in Secundo libro habitum est: non est autem possibile, vt talis virtus supra materialia eleuetur: posuit, quod intellectus sensibilis noster nunquam possit peruenire ad intelligendas substantias separatas: potuit tamen quod nos secundum statum præsentis vitæ possumus substantias separatas intelligere: quod quidem ostendere nitentur hoc modo. Vnumquodque quando peruenit ad complementum in sua generatione, & ad vltimā perfectionem suæ substantiæ: complebitur operatio, propria sua, siue actio, siue passio, sicut n. operatio substantiæ sequitur. ita operatio perfectio perfectio substantiæ, vnde aial cū fuerit ex toto perfectū, poterit p se ambulare. Intellectus autem habitualis, nihil est aliud qd spēs intelligibiles factæ p intellectu agentē existētes i intellectu possibilibus, operatio est duplex: vna vt faciat intellecta i potētia esse intellecta actu: quæ hēt ex parte

operatio propria siue actio, siue passio quæ in intellectu habitualis, qui nihil aliud est quam species intelligibiles factæ p intellectu agentem, existētes in intellectu possibili, fuerit completa generatio, dū .i. non acquireret amplius nouas spēs, complebitur eius duplex operatio, omnia. n. intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum illius suæ operationis, quæ est facere intellectu in potentia, esse intellectu in actu: intelliget etiam oia intelligibilia separata & non separata, in quo complet eius secūda operatio, quæ est intelligere intellecta in actu. Quomodo aliqua operatio fit actio, & aliqua passio, ostensum est superius in hoc 3. lib. cap. 22. Posuit tertio, qd cum intellectus sensibilis non possit tales substantias intelligere, intelligemus ipsas per intellectum in habitu, in quantum intellectus agens, qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in nobis ipis, ita qd per eum intelligemus, sicut nunc per intellectum possibile, cum ipsas sit facere oia intellecta in actu, quæ sunt intelligibilia in potentia, & intelligere substantias separatas. Ex his sequitur primo, qd per cognitionem quæ est ex phantasmatis, peruenimus in cognitionem substantiæ separatae, non tanquam phantasmata intellecta sunt, medium ad ipsas cognoscendas, vt contingit in Scientiis speculatiuis sicut opinionem Auempacis, sed in quantum spēs intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talē formam qd est intellectus agens. Sequitur secundo, qd in Scientiis speculatiuis non est perfectio vltima humana, vt posuit Auempace, sed per eas homo disponitur ad vltimam perfectionem consequendam, The. cont. Gent. M M 4 scilicet

Super Cap. 42.



Via vero Alexander posuit, qd intellectus sensibilis est generabilis & corruptibilis, vt potest quædam præparatio humanæ naturæ consequens commissionem elementorum, vt in Secundo libro habitum est: non est autem possibile, vt talis virtus supra materialia eleuetur: posuit, quod intellectus sensibilis noster nunquam possit peruenire ad intelligendas substantias separatas: potuit tamen quod nos secundum statum præsentis vitæ possumus substantias separatas intelligere: quod quidem ostendere nitentur hoc modo. Vnumquodque quando peruenit ad complementum in sua generatione, & ad vltimā perfectionem suæ substantiæ: complebitur operatio, propria sua, siue actio, siue passio, sicut n. operatio substantiæ sequitur. ita operatio perfectio perfectio substantiæ, vnde aial cū fuerit ex toto perfectū, poterit p se ambulare. Intellectus autem habitualis, nihil est aliud qd spēs intelligibiles factæ p intellectu agentē existētes i intellectu possibilibus, operatio est duplex: vna vt faciat intellecta i potētia esse intellecta actu: quæ hēt ex parte

Alex. Raph. de a. lib. 1. ca. de intelli. agente.

Cap. 62.

scilicet ad hoc, ut in intellectu agens fiat nobis forma: ipsumque intellectum sic formatum nominat Alexander intellectum ad eum, de quo dicitur aliqui Aristoteles dicere, quod sit ab extrinseco. Sequitur tertio, quod per hoc quod continuatur nobiscum intellectus agens, ut forma, intelligitur ipsum & alias substantias separatas, non autem intelligere in intellectu agentem, est causa quod continetur nobiscum, ut voluit Avempace.

Quia Sanctus Thomas in secundo dicto positionis Alexandri ait, hominem per intellectum in habitu, sive per habitum intellectualem facere intelligibilia in actu in tertio vero dicto ait hoc per intellectum agentem fieri: considerandum est, quod hoc utriusque illorum attribuitur, sed diversimode. Dupliciter enim loqui possumus de intelligibili in actu, scilicet quantum ad actum primum, & quantum ad actum secundum. Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum a materia, & esse unum intellectui per modum formae, qua intelligitur. Esse vero intelligibile in actu secundo, est actualiter obiecti actui intelligenti, & esse eius terminum. Tripliciter ergo possumus quantum ad hoc ponere diversitatem inter intellectum agentem & intelligibilem in habitu, qui dicitur alio nomine species intelligibilis. Vno modo, quia intellectus agens facit intelligibile in actu primo, in quantum causa actus in intellectu: & posibili species intellectuales a phantasibus abstractas. Species vero intellectuales facit intelligibilia in actu secundo, in quantum intellectus factus in actu per speciem, format conceptum, in quo sibi res actualiter obicitur tanquam terminus intrinsecus actus intelligenti. Secundo modo, comparando verumque ad actum primum, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo essentialiter: species vero intelligibilis formatur, quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu: tertio modo, comparando verumque ad actum secundum, quia intellectus agens, facit intelligibilia in actu secundo mediante specie, quae est intellectus agens. Et hoc per quam intellectus possibilis conceptum & verbum producit,

intellectus agentis. secunda est, intelligere intellecta in actu, haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. quado igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. semper autem accedit ad complementum suae generationis dum novae species intellectuales acquirunt: & sic necesse est, quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operatio in intellectu in habitu per hoc quod omnia intellecta in potentia facit in actu: quod est complementum primae operationis: & per hoc quod intelligit omnia intelligibilia separata, & non separata. Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas iam secundum eius opinionem, ut dictum est: intendit, quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, sicut forma intellectus in habitu, & in nobis ipsis: ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem: & cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu, quae sunt intelligibilia in potentia, & etiam intelligere substantias separatas: in actu illo intelligemus omnes substantias separatas, & omnia intelligibilia non separata. Et secundum hoc per hanc cognitionem, quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae, non quod ipsa phantasmata intellecta per ea sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculative, sicut posuit opinio superior: sed in quantum in specie intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc

Ideo inquit S. Tho. quod hanc actionem, quae est intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu ex parte intellectus agentis.

Contra hanc opinionem arguit Sanctus Thomas sic. **P**rimo, intellectus in habitu, sicut & intellectus possibilis ponitur ab Alexandro generabilis, & corruptibilis: ergo impossibile est, quod intellectus agens fiat eius forma: probatur consequentia, quia si ipsum, intellectus agens ponitur quaedam substantia separata aeterna: aeternum autem non potest fieri forma generabilis, & corruptibilis: sicut enim, qui propter hoc ponitur intellectus possibilem esse generabilem, & corruptibilem, quia vivit nobis, ut forma.

est primum, in quo differunt haec opiniones. Unde quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, sicut ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est: & nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicitur Aristoteles, quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculative non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio: per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima. Tertio autem differt per hoc quod secundum primam opinionem est intelligere intellectum agentem est causa, quod contingatur nobiscum: secundum vero hanc secundam opinionem est e converso. nam per hoc quod nobiscum continetur ut forma, intelligitur ipsum, & alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis ponitur ab Alexandro esse generabilis, & corruptibilis: aeternum autem non potest fieri forma generabilis, & corruptibilis secundum eum. propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui vivit nobis, ut forma, esse generabilem, & corruptibilem: intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam, cum igitur intellectus agens secundum Alexandrum ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit, quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praterea, forma intellectus in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibilis. non enim recipit intellectus aliquid per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus, nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit, quod sit forma eius stare, scilicet quod intellectus agens sit forma intellectus in habitu, & quod intellectus in habitu non intelligat intellectum agentem, sed tantum sit dispositio ad hoc, ut intellectus agens nobis vivat ut forma, ut per ipsum intelligamus, ut voluit Alexander.

Alex. lib. ca. de intellectu agens. 2. de generatione animalium cap. 3.

Locis citatis.

Circa

Circa id quod dicitur, intellectum nihil recipere per se loquendo nisi intelligibiliter, attendendum, quod addit per se loquendo, quia per accidens, id est, ratione virium sensuinarum, potest dici recipere aliquid non intelligibiliter, puta dum in se organo phantasiae impeditur a sua operatione. tunc enim dicitur per accidens recipere: quia id quo ad suam operationem indiget, materialiter alteratur, & materia liter recipit.

TERTIO. Si homo per intellectum agentem, intelligat intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio. unde & ipse intellectus intelligere dicitur: & ipsum intelligere intellectu, sit intelligere nostrum. Alio modo sicut dicitur intelligibili: qua quidem ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu: sicut vis visiva per speciem coloris. Tertio modo sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas: oportet aliquo modorum dictorum hoc dici, non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander, quod intelligat intellectum agentem, vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu: nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiva: cuius illa species intelligibilis est forma. Nec autem concedit Alexander, quod intellectus possibilis, aut intellectus in habitu intelligat substantias separatas. Non denique primum, quia intelligere intellectus agentis, est intelligere hominis: hoc autem esse non potest, secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens non esset substantia separata, ut ipse voluit. Probatur sequela, quia non potest esse, ut idem sit intelligere hominis, & intellectus agentis: nisi ex substantia intellectus agentis, & substantia hominis, fiat unum secundum esse, & unum secundum esse cum homine, non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. sic enim ex colore & corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur, quod intellectus agens sit cum homine unum, secundum esse substantiale. erit igitur, vel anima humana, vel pars eius, &

3 Item. Intellegere aliquo tripliciter dicitur. Vno modo sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio. unde & ipse intellectus intelligere dicitur: & ipsum intelligere intellectu, sit intelligere nostrum. Alio modo sicut dicitur intelligibili: qua quidem ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu: sicut vis visiva per speciem coloris. Tertio modo sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas: oportet aliquo modorum dictorum hoc dici, non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander, quod intelligat intellectum agentem, vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu: nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiva: cuius illa species intelligibilis est forma. Nec autem concedit Alexander, quod intellectus possibilis, aut intellectus in habitu intelligat substantias separatas. Non denique primum, quia intelligere intellectus agentis, est intelligere hominis: hoc autem esse non potest, secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens non esset substantia separata, ut ipse voluit. Probatur sequela, quia non potest esse, ut idem sit intelligere hominis, & intellectus agentis: nisi ex substantia intellectus agentis, & substantia hominis, fiat unum secundum esse, & unum secundum esse cum homine, non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. sic enim ex colore & corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur, quod intellectus agens sit cum homine unum, secundum esse substantiale. erit igitur, vel anima humana, vel pars eius, &

potentialis, & per consequens non substantia separata. Circa illam propositionem, impossibile est esse duas substantias diversas secundum esse, & quod operatio unius sit operatio alterius, attendendum ex doctrina S. Tho. 3. Sent. dist. 1. B. ar. 1. ad 2. Quintum, quod dupliciter potest actio una, scilicet simpliciter, & aggregative. Similiter potest operatio unius dici operatio alterius dupliciter, scilicet simpliciter, & per additionem. Simpliciter dicitur operatio unius esse alterius operatio, quando eadem numero operatio, quae ab uno egreditur, et egreditur ab alio: & hoc est impossibile. Secundum ad additionem autem, quod operatio unius adiungitur operatio alterius ad unius effectum productionem: quod contingit, quando unum agens non potest per se perficere effectum, sed multi simul sicut quum multi simul trahunt navem, sunt multae actiones similes, ut actio egreditur ab agente, sed est una actio aggregationis: & unius actio potest dici actio alterius, in quantum unius actione alterius inuatur ad complementum effectum. Loquitur ergo S. Thom. ad primum sententiam, non ad secundum.

Ratio etiam sua, frivola est omnino. Primum quidem, quia quando perficitur generatio aliqui generis, oportet quod perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris, quum enim perficitur generatio aeris: habet generationem, & motum completum sursum: non tamen ut moveatur ad locum ignis. similiter autem cum compleatur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quae est intelligere secundum suum modum, non autem secundum modum, quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi, quod homo quandoque intelligat substantias separatas. Secundo, quia eiusdem virtutis est complementum operationis, cuius est operatio ipsa. si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas: quod Alexander non ponit: sequeretur enim, quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculative, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur. Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, compleatur generatio ut in pluribus.

Quarta ratio intellectus agens fieri forma quandoque istius hominis, eadem ratione & alterius. ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent sicut per formam suam. ergo erit idem intelligere duorum intellectus, cum sit per intellectum agentem homo intelligat, quod eius intelligere sit intelligere: intelligens per ipsum, hoc autem est impossibile, ergo &c.

QUARTO. Quarta ratio intellectus agens fieri forma quandoque istius hominis, eadem ratione & alterius. ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent sicut per formam suam. ergo erit idem intelligere duorum intellectus, cum sit per intellectum agentem homo intelligat, quod eius intelligere sit intelligere: intelligens per ipsum, hoc autem est impossibile, ergo &c.

Ad fundamentum positionis Alexandri, scilicet, quod complementum operationis intellectus in habitu, sit intelligere substantias separatas, responderet Saec. Thom. negando ipsum, & primo respondet ad eius rationem dicens, quod cum perficitur generatio aliqui generis, eius quod dem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis,

Paulo ante

generis, non autem secundum modum alioris generis & sic co-
pleto intellectu in habitu, completur eius intelligere secundum
modum suum, non autem secundum modum substantiarum se-
paratarum, ut si substantias separatas intelligat. Secundo probat
illud fundamentum esse falsum dupliciter. Primo, quia si intel-
ligere substantias se-

paratas sit comple-
mentum operatio-
nis intellectus in ha-
bitu, quandoque in-
telligit substantias
separatas: & per con-
sequens per scientias
speculativas, quæ co-
tinentur sub intelle-
ctu in habitu, intelli-
gerentur substantiæ
separatæ: quod Alex-
ander non ponit.
Secundo, quia intel-
ligere substantias se-
paratas, consequere-
tur eos, qui ad gene-
rationem intellectus
in habitu student, neque
in pluribus, neque semper: quin
immo nullus professus est se ad hæc
perfectionem peruenisse. non est
igitur complementum opera-
tionis intellectus in habitu intel-
ligere substantias separatas.

Quod non possumus intell gere in
hac via su stantias separatas,
sicut posuit Averrois.

Cap. 43.

Via vero maxima diffi-
cultas est in opinione
Alexandri ex hoc, quod
ponit intellectum possibilem in
habitu totaliter corruptibilem,
Averrois faciliorem viam se exi-
stimavit adiuvenisse ad ostend-
endum, quod quandoque in-
telligamus substantias separa-
tas, ex hoc, quod ponit intelle-
ctum possibilem in corruptibili-
lem, & a nobis secundum esse
separatum: sicut & intellectum
agentem.

Super Cap. 43.



ost opinionem Avempæ & Alexandri, venit con-
futanda Averro. opinio. ideo S. Thom. primo ipsam
opinionem explicat, secundo eam refellit.
Quæntum ad primum inquit, quia maxi-
ma in opinione Alexandri est difficultas ex hoc, quod ponit in
intellectum possibilem in habitu, esse totaliter corruptibilem, Aver-
rois faciliorem viam se inuenisse existimavit ad ostendendum nos
quandoque substantias separatas intelligere, ex hoc, quod intel-
lectum possibilem in corruptibilem ponit, & a nobis secundum
esse separatum, sicut & intellectum agentem. Vnde dixit primo,
in 3. de Anima commen. 36. quod intellectus agens ad principia
nobis naturaliter cognita se habet, aut sicut agens ad instrum-

entem, aut sicut forma ad materiam, quia facere intellectus in actu
est actio & intellectus in habitu, & intellectus agentis: vna au-
tem actio non est duorum, nisi vnum eorum comparatur ad al-
terum, sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad mate-
riam. Ad manifestationem autem primæ propositionis notat,

Ostendit enim primo, quod
necesse est ponere, quod intelle-
ctus agens se habeat ad princi-
pia naturaliter cognita a nobis,
vel sicut agens ad instrumentum,
vel sicut forma ad materiam.
Intellectus enim in habitu quo
intelligimus, non solum habet
hanc actionem quæ est intelligen-
re, sed etiam hanc quæ est face-
re intellectus in actu. vtrumque
enim experimur in nostra pote-
state existere. hoc autem quod
est facere intellectus in actu, ma-
gis proprie notificat intellectu
in habitu, quàm intelligere: quia
prius est facere intellectus in actu
quàm intelligere. Sunt enim
quædam in nobis facta intellectu
in actu naturali, & non ex stu-
dio, aut ex nostra voluntate: si-
cut prima intelligibilia. hoc au-
tem facere intellectus in actu, non
contingit per intellectum in ha-
bitu, per quem sunt intellectu
in actu ea quæ scimus ex studio:
sed magis sunt initium intelle-
ctus in habitu. vnde & habitus
horum intelligibilium ab Ari-
stotele in 6. Ethicorum intelle-
ctus dicitur. sunt autem intel-
lectus in actu, per solum intel-
lectum agentem. per hoc autem
sunt intellectu in actu alia, quæ
ex studio scimus. facere igitur
hæc consequentia intellectu in
actu, est actio & intellectus in ha-
bitu quantum ad prima princi-
pia, & ipsius intellectus agentis.

Intellectus agens, qui ea facit intellectu in actu, alterum eorum est
sicut forma alterius. ut patet in luce respectu coloris, quorum
vtrumque recipitur in diaphano. Ex quo sequitur, quod cum
intellectus speculativus sint nobis copulata per phantasiam, quæ
etiam intellectus agens copulatur nobis, in quantum est ipsorum
forma. Dixit tertio, quod secundum, quod intellectu speculati-
va copulantur nobis aut in potentia, aut in actu completo, aut
partim in actu, & partim in potentia, ita proportionaliter & in-
tellectus agens nobis copulatur. Vnde quanto plura intellectu
in actu in nobis fuerint facta, tanto perfectius intellectus agens
continuat nobis, perfectus autem motus ad continuationem
istam, fit per studium in scientijs speculativis, & ad hunc perfe-
ctum se iuvant homines, sicut & in scientijs speculativis. Dixit
quarto, quod cum omnia intellectu in potentia, fuerint in no-
bis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur no-
bis vt forma, & tunc per ipsum intelligemus substantias sepa-
ratas, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in ha-
bitu, & hoc erit vltima hominis felicitas, in qua homo erit
sicut quidam Deus.

Circa primum dictum Aver. considerandum primo, quod
quando duo ad vnam operationem ordine quodam concurrunt,
ita sicut vni operatio per alterum convenit, oportet, quod vnum co-
paretur ad alterum, aut sicut agens principale ad instrumentum,
sicut artifex in scisione se habet ad ferrum, aut sicut forma ad
materiam, sicut in calefactione se habet calor ad ignem, conve-
niunt autem isti duo modi, vt inquit S. Thom. Prima pars. q. 89.
artic. 1.

art. 1. quia vtrouque vnum comparatur ad alterum, sicut perfe-
ctio ad perfectibile, & sicut actus ad potentiam. Cum ergo intel-
lectus agens, & intellectus in habitu conveniant in vna opera-
tione, quæ intellectu in habitu per intellectum agentem co-
municatur, oportet, quod altero illorum modorum compara-
tur intellectus agens

ad intellectum in ha-
bitu. Et licet vtroque
modo comparatur,
prætermisso tamen
primo modo, Aver-
rosequitur secun-
dum, vt pote magis
deseruietem sibi, &
magis congruentem
sue positioni, dum
arbitratur tam intel-
lectum agentem, quàm
intellectum in ha-
bitu recipi in intelle-
ctu possibili, quæ. n.
in vno subiecto con-
ueniunt, itaquam ad
vnam operationem,
illi etiam subiecto
conuenientem ordi-
nata, conuenientius
dicuntur se habere
vt forma & materia,
quàm vt agens prin-
cipale & instrumen-
tum, quæ. n. & il-
lud de ipsis vere ali-
quando dici possit.

Non approbo au-
tem interpretatio-
nem quorundam Aver-
roistarum dicentium,
quod in principio
intellectus agens, est
agens respectu intel-
lectus speculatiui, &
intellectus in habitu
respectu eiusdem est
instrumentum, in si-
ne vero vnum est vt
forma, alterum vt
materia. Nam assi-
gnat Aver. ratione,
quare vnum est vt
forma, & alterum vt
materia: quia ista actio
quæ est facere intel-
lectus speculatiua in
actu, est veriusque
actio. collat autem,
quod ista actio convenit istis in principio generationis habitus
speculatiui respectu nostri. ergo iste respectus forme ad materiam,
non convenit eis tantum in fine, sed etiam in principio.
Attendendum secundo, cum dicitur, quod intellectu in ha-
bitu, convenit facere intelligibilia in actu, & intelligere, quod
per intellectum in habitu duo possumus intelligere, sicut habitum
primum principiorum tantum, vt videlicet distinguitur
ab habitu conclusionum ex primis principijs deductarum, qui
apud Averroem intellectus speculativus vocatur, aut habitum
omnia intellectu facta, tam videlicet prima quàm secundaria co-
prehendentem. Primo modo, non videtur accipi ab Averro.
Nam cum intelligere fiat cum quadam receptione intellectus in
actu, ratione cuius inquit Averro. 3. de Anima, commen. 36. quod
est actio de genere passionis, hoc quod est intelligere, non con-
uenit ipsi habitui primorum principiorum, neque ratione ip-
sorum principiorum, neque ratione intellectus agentis, cuius
sunt instrumentum: & sic non poterit dici de intellectu in ha-
bitu, quod sibi vtrique illarum actionum conveniat. Accipitur er-
go secundo modo. speret enim hinc constare, vtramque illarum
actionum intellectui in habitu convenire: ratione tamen diuer-
sorum quæ in ipso includuntur, sibi enim in quantum est circa
prima principia, convenit hoc, quod est facere intellectu in actu
virtute intellectus agentis, cuius sunt veluti instrumenta & ve-
luti materia: nam primo convenit intellectui agentis talis actio:
ipsis autem primis principijs ratione intellectus agentis, in qua
est ipsa a nobis per intellectum agentem naturaliter cogni-

tis, studio & exercitio alia a nobis innotescunt. Vnde S. Thom.
de mente Aver. inquit, quod facere intellectu in actu, est
actio intellectus in habitu, quantum ad prima principia, & in-
tellectus agentis, quasi diceret, est actio intellectus in habitu, nõ
quidem quantum ad omnia sub ipso contenta, sed tñ ratione pri-
morum principio-
rum. Alia aut actio,
quæ est intelligere
ca quæ ex studio &
voluntate nostra, fa-
cta sunt intellectu in
actu, cuiusmodi sunt
intentiones rerum
materialium, conue-
nit huic intellectu,
in quantum est circa
ipsa secundaria intel-
lecta, sed ratione in-
tellectus possibilis.
Nam sicut intellectu
agens est primum,
cui convenit facere
intellectus in actu, ita
intellectus possibilis
est primum, cui con-
uenit ea recipere &
intelligere. Atten-
dendum tertio, cum
dicitur ab Aver. de
mente Alexandri, quod
facere intellectu in
actu est prius quàm
intelligere: & propter
ea magis notificat
intellectum in ha-
bitu, quod triplicem prio-
ritatem hic possumus
intelligere, scilicet prio-
ritate nobilitatis, prio-
ritatem præsupposi-
tionis, & prioritatem
appropriationis, om-
nibus n. illis modis
verificari potest, quod
facere intellectu in
actu, est prius quàm
intelligere, vt. f. rece-
ptionem intellectus in
actu dicit. Est. n. no-
bilitate prius, quia
vt inquit Aver. illud
est de genere actio-
nis, illud vero de ge-
nere positionis. Co-
stat autem, quod age-
re nobilius est quàm
recipere, saltem respectu vnus & eiusdem. Est etiam prius natu-
raliter, tanquam præsuppositum alteri. Nam prius intelligimus
fieri intellectu in actu, quàm illa recipi: est etiam prius secundum
appropriationem, quia hoc est proprium intellectui, non autem
illud, quia facere intellectu in actu, nulli animali virtuti conue-
nit, nec etiam proportionaliter, sed recipere intellectu in actu
conuenit etiam sensui proportionaliter. nam & sensus recipit
sentata in actu. Propter has prioritates convenienter dicitur,
quod magis proprie notificatur natura intellectus in habitu, per
hoc quod est facere intellectu in actu, quod per hoc, quod est intelligen-
re. Nam magis proprie notificatur natura alicuius per propria
& digniorem, & naturaliter priorem operationem, quàm per eam
quæ communis est sibi & alijs, & est indignior & posterior.
Attendendum quarto, cum inquit Sanctus Thom. prima intel-
lecta esse initium intellectus in habitu, quod hoc dupliciter po-
test intelligi. Vno modo vt prima pars rei dicitur eius initium,
sicut enim constat, quod prima intellecta sunt initium intellectus
in habitu. Nam primum per intellectum agentem solum, sunt
ipsa prima intellectu in actu, deinde per intellectum agentem
simul cum primis intellectis, sunt intellectu alia, quæ studio &
exercitatione acquirimus. Alio modo vt causa effectiva rei di-
citur eius initium, & sic etiam prima principia sunt initium in-
tellectus in habitu, quantum ad secundaria intellectu, sunt enim
ipsorum causa. Propter vtrumque horum, sunt habitum pri-
morum principiorum, vt ab habitu horum distinguitur sive
vt prima pars a secunda, sive vt causa ab effectu, vocatur intel-
lectum

3. d. Anima
36.

Cap. 7.

recipere, saltem respectu vnus & eiusdem. Est etiam prius natu-
raliter, tanquam præsuppositum alteri. Nam prius intelligimus
fieri intellectu in actu, quàm illa recipi: est etiam prius secundum
appropriationem, quia hoc est proprium intellectui, non autem
illud, quia facere intellectu in actu, nulli animali virtuti conue-
nit, nec etiam proportionaliter, sed recipere intellectu in actu
conuenit etiam sensui proportionaliter. nam & sensus recipit
sentata in actu. Propter has prioritates convenienter dicitur,
quod magis proprie notificatur natura intellectus in habitu, per
hoc quod est facere intellectu in actu, quod per hoc, quod est intelligen-
re. Nam magis proprie notificatur natura alicuius per propria
& digniorem, & naturaliter priorem operationem, quàm per eam
quæ communis est sibi & alijs, & est indignior & posterior.
Attendendum quarto, cum inquit Sanctus Thom. prima intel-
lecta esse initium intellectus in habitu, quod hoc dupliciter po-
test intelligi. Vno modo vt prima pars rei dicitur eius initium,
sicut enim constat, quod prima intellecta sunt initium intellectus
in habitu. Nam primum per intellectum agentem solum, sunt
ipsa prima intellectu in actu, deinde per intellectum agentem
simul cum primis intellectis, sunt intellectu alia, quæ studio &
exercitatione acquirimus. Alio modo vt causa effectiva rei di-
citur eius initium, & sic etiam prima principia sunt initium in-
tellectus in habitu, quantum ad secundaria intellectu, sunt enim
ipsorum causa. Propter vtrumque horum, sunt habitum pri-
morum principiorum, vt ab habitu horum distinguitur sive
vt prima pars a secunda, sive vt causa ab effectu, vocatur intel-
lectum

leam, quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiva...

Circa secundum dictum Auer. attendendum, quod ad hoc...

ad intellectum agentem pertinet intelligere substantias...

Huius autem positionis destructio ex praemissis...

Primo quidem supra ostensum est, quod intellectus...

2. Item. De intellectu agente etiam supra ostensum est...

3. Adhuc. Si intellectus agens est substantia separata...

4. Amplius. Secundum positionem praedictam...

5. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus...

6. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus...

7. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus...

Primo hoc fundamentum, quod intellectus possibilis...

Secundo. Intellectus agens non est substantia separata...

Advertendum primo, quod secundum positionem...

Advertendum primo, quod secundum positionem...

Advertendum primo, quod secundum positionem...

Circa hoc quod ait S. Thom. Aristote. attribueret...

Text. 63. & text. 68.

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Species intelligibilis in intellectu possibili causata...

Lib. a. c. 59.

3. d. Anima text. c. 18.

2. Lib. c. 76. & 78.

3. de anima text. c. 18.

Supet



ostquam ostendit S. Thom. non posse nos intelligere substantias separatas, sicut predicti Philosophi posuerunt, vult nunc ostendere, quod in cognitione huiusmodi substantiarum separatarum non consistit humana felicitas: & arguit sic.

PRIMO. Intelligere substantias separatas, est homini impossibile secundum predictas positiones, vt ex dictis patet, ergo in tali cognitione ipsarum non est felicitas humana constituta. probatur consequentia, quia tunc homo esset in vanum, & naturale eius desiderium de felicitate qua est finis hominis, esset inane.

Aduerte, qd cum vani dicatur (vt patet ex Arist. 2. Phy.) quod non consequitur finem ad quem est, ex eo assumit S. Tho. in vanum fieri, quod sit ad aliquem finem ad quem peruenire non potest. sic enim constat, qd tale nunquam finem consequitur. iccirco si homo ordinatur ad cognoscendas substantias separatas tamquam ad finem, & impossibile est vt illas cognoscat, sequitur (vt deducit S. Tho.) qd sit factus in vanum. Similitudine sequitur, quod naturale desiderium sit inane & frustra, quia videlicet nunquam implebitur.

Attendendum tamen, quod licet non repugnet, aliquid esse finem naturae, & tamen impediri in aliquibus particularibus naturam, ne illum finem assequatur, vt in operibus naturae videmus, repugnat tamen aliquid esse finem naturae & esse impossibile, vt ad illud natura perueniat, quia natura non inclinatur neque mouet ad impossibile, vt dicitur 2. Caeli tex. com. 1. ideo S. Thom. primo proponit, qd non potest poni felicitas hominis, quae est eius finis, in eo ad quod homo peruenire non potest: deinde illud probat, quia si admitteretur illud esse finem & felicitatem, tunc homo in vanum esset: quod nullus sapiens de aliqua tota natura diceret, licet de aliquo individuo naturae non sit inconueniens, quod sit in vanum respectu alicuius finis, quando scilicet non peruenit ad aliquem finem a natura intentum.

Secundo. Ad hoc vt intellectus agens copuletur alicui, oportet, qd intelligat actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilibus, & omnes virtutes & operationes & motus eorum, sed hoc est impossibile, aliquem scire per principia scientiarum, per quas (vt ipsi dicunt) mouemur ad ipsam continuationem, ergo impossibile est quod homo ad illam continuationem perueniat per modum ab illis assignatum, ergo & c. maior probatur, quia tam secundum Alexandrum quam secundum Auerroem, ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis vt forma, requiritur qd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu, omnes autem rerum sensibilibus species sunt intellecta in potentia, minor quoque probatur, quia ex his que nostris sensibus subsunt, ex quibus predicta principia sumuntur, non potest perueniri ad omnia predicta cognoscenda.

Quod vltima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum, qualem predicti opiniones fingunt. Cap. 44.



On est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere: sicut predicti Philosophi posuerunt.

Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi, quum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo peruenire non potest, aliqñ sequeretur, quod homo esset in vanum, & naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quod autem in intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum predictas positiones, ex dictis est manifestum. non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Præterea. Ad hoc quod intellectus agens vniatur nobis vt forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas: requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum, vel quod omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu, secundum Auerroem: quae duo in idem re-

Circa hoc quod dicitur, neminem posse omnium sensibilibus naturas, & omnes virtutes & operationes & motus eorum intelligere, considerandum quod hoc non dicitur impossibilitatem simpliciter, quae inquam est impossibilitas per implicationem contradictionis, non enim cum dico, homo omnia huiusmodi cognoscit, praedicatum repugnat subiecto, sed dicitur impossibilitas quae est ex defectu aut debilitate potentiae, sicut dicitur de homine egro non posse ambulare, sic enim prima principia ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt, non se extendunt nisi ad ea quae sensibus subsunt, aut ad quae per huiusmodi sensata manuducimur, nequimus per huiusmodi principia omnia predicta cognoscere. Nam, quod vnius hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nostrorum sensibilibus notitiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis, multa enim & quasi infinita sunt, quorum vnus neque est alteri simile, neque illius est aliquid quo modo effectus, aut causa.

Deunt. nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculatiua sunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilibus sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur, quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilibus, & omnes virtutes & operationes, & motus eorum, quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculatiuarum, per quas mouemur ad continuationem intellectus agentis, vt ipsi dicunt: quum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculatiuarum, non possit perueniri ad omnia predicta cognoscenda. Est igitur impossibile, quod aliquis homo ad illam continuationem perueniat per modum ab eis assignatum. non est igitur possibile, quod in tali continuatione, sit hominis felicitas.

Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis, qualem ipsi describunt, planum est, quod talis perfectio paucissimis hominum aduenit, in tantum quod nec ipsi nec aliqui, quantumcunque in scientijs speculatiuis studiosi & periti ausi sunt talem perfectionem de se profiteri: quinimo

ergo & c. probatur consequentia, quia felicitas, vt dicitur 1. Ethic. est quoddam commune bonum, ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbiati, id est, nisi careant aliquo principio ad acquirendam virtutem necessario, quemadmodum amenitas accidit, in quibus est defectus rationis propter aliquam viriutem sensitiuarum indispositionem, verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

Circa probationem consequentiae attendendum est, quod illud assumptum habet veritatem de felicitate naturali, ad quam virtute suae naturae potest peruenire vnusquisque. vnde & sub iunxit S. Thom. quod illud verum est de omni fine naturali. Nam cum natura in paucioribus deficiat, ea quae sunt vnius speciei pro maiori parte habent principia sufficientia ad acquisitionem finis suae speciei, dum mouentur ad illum, tandem eum assequuntur: iccirco cum non pluribus, immo forte nullis eorum, qui studio vacant & acquisitioni scientiarum, contingat vt ad illam perfectam continuationem, cum intellectu agente per suum studium perueniant, manifeste relinquuntur, felicitatem hominis naturalem, siue vltimum eius naturalem finem in predicta continuatione non consistere.

Quarto. Aristoteles 1. Ethic. probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam in deo autem ostendit ipsam esse in speculatione, & vt ex ipso ibidem habetur, in actu sapientiae consistit: sapientia autem quod ipsum 6. Ethic. & 1. Metaphy. est vna de scientijs speculatiuis, & est caput aliarum scientiarum, ergo opinio Aristotelis sententiam



so, quod non possumus substantias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos predicti Philosophi posuerunt, restat inquirendum, an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus. Circa hoc autem duo facit S. Thom. Primo ostendit quod dicitur esse. Secundo remouet quoddam dubium in capite sequenti. Circa primum duo facit. Primo ostendit, nos non posse in hac vita tales substantias intelligere. Secundo inquit, an aliquando illas intelligere possimus. Circa primum duo facit. Primo adducit rationem Themiistij, qua probat, nos posse substantias separatas intelligere. Secundo, ad eam responderet, & similitum confirmat propositum.

igitur, quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residua intellectuales, quae sunt sapientia, scientia, & intellectus, vt ostendit in 6. Ethicorum. Vnde & in 10. Ethicorum. Sapientem in dicat esse felicem: sapientem autem secundum ipsum est vna de scientijs speculatiuis, caput aliarum, vt dicitur in 6. Ethicorum. & in principio Metaphysicae. scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo, quod opinio Aristotele. fuit, quod vltima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis, quales per scientias speculatiuas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res diuinas non per viam scientiarum speculatiuarum, sed quodam generationis ordine naturali, est conficiendus ab expositoribus quibusdam.

Quod non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. Cap. 45.



Via igitur secundum modos predictos substantiarum separatarum non possunt cognosci a nobis in vita ista: inquirendum restat, vtrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus. Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themiist. per

gibilia, quam quod comprehendat magis intelligibilia, & tamen illa comprehendit.

Ad hanc rationem responderet S. Thom. qd secundum diuersas opiniones de intellectu possibili est iudicanda, & dicit primo, quod secundum opinionem Auerrois ponitur ipsum esse substantiam a corpore separatam, recte procedit ratio, quia quum tunc nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat, ea quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen hoc dato, sequitur qd non a principio substantiarum separatarum intelligamus, quum a principio intelligamus per intellectum possibilem: hoc autem constat esse falsum: & licet hoc inconueniens nitatur Auerroem, secundum ea quae dicta sunt superius de copulatione intellectus agentis, patet tamen ex praemissis illa esse falsa.

Circa hanc opinionem Auerrois considerandum quod dicitur, intellectus possibilis habere necessarium ordinem ad res materiales, quando nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest, non habere autem ordinem ad res materiales dicitur, quia ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quando ergo ponitur omnino a materia separatus: & per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere, tunc obiectum sibi connaturale erit intelligibile a materia secundum se separatam, vt potest secum in modo essendi conueniens: ideo quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt apud Auerroem, ei magis intelligibilia: sicut quia nos potius animam intellectuam esse materiam coniunctam secundum esse, dicimus esse

Tex. 66. 61.

Tex. 66. 36.

Cap. 13.

Cap. 17.

Cap. 10.

Cap. 10.

Cap. 4.

Cap. 8.

Cap. 8.

Idem P. p. qd. 88. ar. 1.

3. de anima Cap. 50.

D. 274.

3. de Anima tex. 66. 36.

ei esse magis intelligibilia, que sunt minus intelligibilia in seip-
sis, & materialia que opere intellectus agentis sunt actu intel-
lecta. Dicit secundo, qd si ponatur intellectus possibilis non esse
separatus, sed esse corpori coniunctus secundum esse, cum ex hoc
necessarium ordinem habeat ad materialia, non sequitur si sub-
stantie separatae sunt in seipsis magis cog-
noscibiles, qd propter hoc sunt magis
cognoscibiles intel-
lectui nostro, quia
vt superius est osten-
sum, per materialia
intellecta non pos-
sunt substantie sepa-
ratae intelligi. Con-
firmatur hac respon-
sio ex verbis Aristot.
2. Metaph. tex. 2. di-
centis, qd difficultas
intelligendi res illas
accidit ex nobis, no
ex illis, id est, no pro-
venit ex eo qd illae
res minus intelligi-
biles sunt, quam alia
intelligibilia a no-
bis, sed ex debilitate
intellectus nostri, q
quom fit vnitus cor-
pori secundum esse,
rebus materialibus
est obligatus.

In hac responsio-
ne tangit S. Thom.
primam rationem ad
probandum, qd intel-
lectus vnitus corpori, substantias separatas intelligere non pos-
sit, hanc scilicet.
Per materialia intellecta non potest intelligi substantie sepa-
ratae, ergo & c. probatur consequentia, quia intellectus coniunctus, no
nisi per materialia ad cognitionem aliorum peruenire potest.
Aduertendum autem, quia S. Thom. concludit in hac ratione
nullo modo posse intelligi substantias separatas ab intellectu co-
iuncto, qd non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei co-
gnita, quasi vult concludere, qd nihil de substantijs separatis in-
telligamus. non n. vult hoc ostendere, sed accipitur modus ex
parte cognoscentis: & est sensus, qd intellectus coniunctus, nullum
habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in
seipsis intelligere possit.

Secunda ratio ad idem est. Substantie separatae non sunt
factae intellecte in actu per intellectum agentem, sed solum ma-
terialia, ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis.
probatur consequentia, quia potentia passiva ad illa solum est
in potentia, in que potest eius proprium actuum, cu omni po-
tentiae passivae respondeat potentia activa in natura, ne sit fru-
stra: declaratur in visu. intellectus autem possibilis qui est virtus
quodammodo passiva, habet tanquam proprium agens intel-
lectum agentem: declaratur ex verbis Aristotelis in 3. de anima.

Circa illam propositionem: Omni potentia passiva respon-
det potentia activa in natura: aduertendum, qd dupliciter potest
accipi potentia passiva. Vno modo pro omni potentia recepti-
ua alicuius formae: quomodo etiam potentia obedientialis po-
test dici potentia passiva: & de tali non intelligitur propositio
S. Thomae: potentie enim obedientialis non respondet aliqua po-
tentia activa in natura, id est, potentia creaturae, quom non sit pr-
rentia ad formam naturalem, sed sufficit ad hoc vt non sit fru-
stra, qd sit aliquid agens, ipsam potens reducere in actum, quod
est agens diuinum. Alio modo potest accipi pro potentia dun-
taxat receptiva formae naturalis, & de tali intelligitur propo-
sio predicta. nisi n. tali potentiae responderet potentia activa in
natura, non posset in actum reduci naturaliter, potentia enim
passiva, vt inquit S. Thom. non reducit in actum, nisi per po-
tentiam actiuam: & per consequens esset frustra passiva potentia,
si sibi nulla activa naturalis responderet.

Aduertendum etiam, quom dicitur intellectum esse virtutem
quodammodo passivam, quod addidit S. Thom. li quodam mo-
do, vt daret intelligere, qd intellectus possibilis non est omnino
potentia passiva, vt materia prima, sed est aliquo modo poten-
tia passiva, & aliquo modo potentia activa, in quantum n. reci-
pit speciem a suo obiecto, est passiva potentia; in quantum vero
actus in actu per speciem obiecti producit intellectionem, est

aliquo modo potentia activa, siue productiva, vt in superiori-
bus ostendimus.
Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis dicentis, ita se
habere intellectum nostrum ad manifestissima naturae, sicut se
habet oculus vespertilionis ad lucem solis.

Sed ad hoc exem-
plum inquit Auer-
rois, qd difficultatem
cognoscendi substan-
tias separatas vult
Aristote. per ipsum
ostendere, non autem
impossibilitatem.
Vnde qd non sit im-
possibile eas cogno-
scere, arguit quia as-
serit frustra, sicut si
esset aliquid vesperti-
lionis quod a nullo vide-
ri posset.

Respondet S. Th.
hanc consequentiam
frivolam esse, quia
quamuis a nobis nu-
quam intelligeren-
tur, tamen intelligen-
rentur a seipsis, & sic
non essent frustra in-
telligibiles, sicut nec
sol frustra visibilis
est, quamuis a vesper-
tione videri no pos-
sit, cum ipsum alia
videre possint.

Ad idem ipse Sanct.
Tho. in 2. Metaphy.
aliam rationem fal-
satis illius consequentiae, inquit, qd cognitio intellectus no-
stri non est finis substantiarum separatarum, sed magis econ-
verso, ideo non sequitur eas esse frustra, si no intelligantur a no-
bis, quom illud frustra sit, quod non consequitur sine ad quod est.

Circa hanc consequentiam Auerrois, & responsum Sancti
Thomae laborant multi Auerrois, volentes ostendere eam esse
necessariam, & responsum S. Thomae nullam esse. Ioannes n.
de sanduno in 3. de Anima dupliciter eam declarat. Primo sic.
Inquit, n. non supponi a Commentatore, qd finis substantiarum
separatarum sit intelligi a nobis, vt videtur intelligere S. Thom.
2. Metaphysicæ, sed supponit eas esse a nobis naturaliter cogno-
scibiles, eo qd sub eius obiecto primo & adaequato, sicut ente co-
rincantur, & per consequens, quod sit naturale morium in-
tellectus nostri. Tunc deducit sic consequentiam, Substantie se-
paratae sunt a nobis naturaliter cognoscibiles. ergo si nos non
possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustra. probatur
consequentia, quia frustra est potentia activa, cui non respon-
det in natura potentia passiva. intelligibile autem est moti-
uum intellectus.

Secundo, cam deducit volens qd quamuis intelligi a nobis
non sit finis principalis earum, est tamen secundarius earum fi-
nis, quom agant primo propter se, secundario propter alia, vt di-
citur 2. Ca. li com. 2. r. ideo si nequeant a nobis intelligi, sequi-
tur, quod sit frustra quantum ad finem secundarium: & sic na-
tura aliquid ociose egisset.

Alij sicut Rugerius in Tractatu suo de intellectu, misso bea-
to Thomae pro responsione ad tractatum suum contra Auer-
roistas, illam consequentiam sic deducit. Intellectus noster non
potest intelligere substantias separatas, ergo sunt simpliciter
ignoratae, ergo natura ociose egit, probatur prima consequen-
tia, intellectus noster non potest intelligere Deum. ergo nulla
mediarum intelligendarum potest illum intelligere: quia si non
est Deus receptibilis in maximo receptiuo in genere abstracto-
rum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptiuo il-
lius generis: ergo nulla mediarum potest intelligere mediam, &
per consequens nec seipsum, ergo sunt simpliciter ignoratae: quia
neque sunt intellectae a primo intellectu, quom nihil intelligat
extra se, nec a seipsis, nec ab intellectu nostro. ergo sunt ociosae
& sic sequitur a primo ad vltimum, intellectus noster non po-
test substantias separatas intelligere, ergo sunt ociosae.

Alij dicunt, non fuisse mentem Auerrois probare substan-
tias separatas esse possibile a nobis intelligi, sed quod quando-
que eas intelligamus. Supponit autem eas esse apras intelligi
simpliciter ab omni intellectu, & quod intellectus noster sit na-
tus eas intelligere. Tunc sic, si intellectus noster non intellige-
ret quan-

ret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum A
ab alio id quod in se est natum intelligi aptitudine mutua, scilicet
tam ex parte intelligibilis, quam ex parte intellectus, ergo
natura ociose egisset.

Sed quod isti modi rationem Commentatoris non saluent,
facile est videre. Pri-
ma quidem deductio,
constat quod suppo-
nit falsum, scilicet qd
substantie separatae
sint a nobis naturaliter
cognoscibiles, lo-
quendo de cognitio-
ne ipsarum in seip-
sis, id est per proprias
species. De hoc enim
loquimur in propo-
sitione: & quom proba-
tur, quia continen-
ter sub obiecto ada-
quato intellectus, ne-
gatur consequentia,
non enim valet, hoc
contineatur sub obie-
cto adaequato intel-
lectus nostri: ergo est
a nostro intellectu co-
gnoscibile per pro-
prium speciem. suffi-
cit enim quod quali-
terumque cognosca-
tur, quia licet ens sit
obiectum adaequatum intellectui nostro, in quantum omne
contentum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro co-
gnoscibile, & econverso, non tamen est obiectum proportio-
natum, vt possit perfecte quantum ad omnia sub ipso contenta
comprehendi: sed tale obiectum est quidditas rei materialis.
Ad secundam deductionem eiusdem modi dicitur primo, quod
intellectus substantiarum separatarum non est finis ipsarum,
neque principalis, neque secundarius, quia neque sunt prin-
cipaliter productae propter cognitionem earum a nobis, sed
propter bonitatem diuinam, tanquam propter finem extrin-
secum, aut propter bonum vniuersi tanquam propter finem
intrinsecum: neque eius productionem naturae auctor ad hoc
ordinauit, vt a nobis intelligerentur, cum ad earum essentias
cognoscendas non possit intellectus noster per se sensibilis; a qui-
bus cognitionem accipit, peruenire: & licet agant aliquid
secundaria intentione propter nos: non sequitur quod nostra co-
gnitio sit finis secundarius ipsarum secundum earum naturam
consideratarum, sed quod sumus secundarius finis alicuius ope-
rationis earum.

Ad deductionem Rugerij negatur prima consequentia. Ad
secundam probationem negatur omnes consequentiae intermedie,
quicquid sit de consequentibus illarum. Prima quidem, quia
non sequitur: si intellectus noster non potest Deum intelligere,
quod nec mediae intelligentiae illum intelligere possint, cum
intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilem,
non autem mediae intelligentie, vt ostensum est in secundo libro.
Probatio etiam illius nulla est: maxime enim receptiuum in ge-
nere aliquid potest intelligi dupliciter, aut scilicet quod est ma-
xime remotum ab actu illius generis, & maxime est in poten-
tia: sicut materia prima potest dici maxime receptiuum in genere
materialium, aut quia est maxime proportionatum formae, si-
cut corpus organicum potest dici maxime receptiuum animae.
Si accipiat maxime receptiuum in genere abstractorum: pri-
mo modo negatur assumptum, sit enim quod aliquid sit rece-
ptibile in eo quod est magis in actu, & non sit receptibile in eo
quod est minus in actu: sicut anima rationalis est receptibilis
in corpore organico, & tamen non est receptibilis immediate
in sanguine, aut in materia prima non disposita. Si autem ac-
cipiatur maxime receptiuum secundo modo, negatur quod intel-
lectus noster sit maxime receptiuus in genere abstractorum for-
mae diuinae, immo quanto intellectus est superior, tanto est illius
formae magis receptiuus. Secunda etiam consequentia fal-
sa est, quia intelligentia media non intelligit naturaliter Deum
per formam illi adaequatam, & tamen intelligit se & alias
medias.

Vltima praeterea consequentia non tenet, quia dato quod me-
diae intelligentiae nec a nobis nec a seipsis intelligantur, adhuc
tamen non sunt omnino ignoratae: quia intelliguntur a prima:
& quom arguitur quia prima intelligentia nihil intelligit extra
se, hoc est falsum: & contra Aristotelem, vt superius est ostensum;

& secundum aliquos etiam contra Commentatorem ipsum;
quom omnia entia apud ipsum contineantur in mente primi en-
tis, sicut formae artificiales in mente artificis, vt inquit 12. Me-
taphysicæ, commen. 18. & 36. Ad tertium modum responde-
tur, & dicitur primo quod falsum est, Commentatorem velle
probare nos quando
que intelligere sub-
stantias separatas: no
autem quod hoc non
sit impossibile. Ex
verbis enim ipsius ex-
pressè constat hoc ef-
se contra mentem eius.
Inquit enim: sed hoc
non demonstrat, res
abstractas intelligere
esse impossibile, sicut
inspicere solè est im-
possibile vespertilio-
ni: quoniam si ita ef-
set, tunc ociose egis-
set, quia fecisset id
quod est in se natu-
raliter intellectu, no
intellectum ab alio.
Nam quod inquit,
quoniam si ita esset,
non potest referri ni-
si ad id quod antea
dixerat, cuius vltima
tionem assignare di-
xerat autem qd illud
exemplum Aristotelis non demonstrabat impossibilitatem co-
gnoscendi substantias separatas: ideo & illud antecedens intelli-
gendum est de non impossibilitate cognitionis.

Dicitur secundo, quod ex ipis verbis Commentatoris appa-
ret quod non supponit ista quae iste dicit. Nam ipsemet Com-
mentator in hoc eodem commento, primo ostendit quid intelligat
per intellectum in se naturaliter. Distinguit enim ipsum contra id
quod ab intellectu agente fit in intellectum in actu: quod autem fit
intellectum in actu ab intellectu agente, dicitur intellectum in
actu, quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem
ex qua habet aliquid vt possit actum intellectus terminare, scilicet
abstractionem a materia, ergo sic dicit aliquid esse secun-
dum naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter ab-
stractum a materia, ex quo habet vt sit nature intelligibilis, no
autem quia habeat naturalem ordinem ad hunc aut illum intel-
lectum. Et sic patet quom arguit Commentator quod natura
ociose egisset, quia fecisset in se naturaliter intellectum, non in-
tellectum ab aliquo, qd non supponit substantias separatas esse
naturaliter intelligibiles a quocumque intellectu, sed ipsas esse
naturae intelligibiles, per seipsas: & quia dato qd non intelligen-
tur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu, &
etiam cognitio nostra non est finis ipsarum: ideo apud S. Tho.
non sequitur quod natura ociose circa ipsas egisset.

Quarta ad secundum principale ostendit S. Tho. an
aliquando possit intellectus humanus cognoscere substantias se-
paratas; & duo dicit. Primum est, qd si ponatur intellectus vir-
tus quaedam esse materialis generabilis & corruptibilis, nullo mo-
do potest intelligere substantias separatas, quia erit impossibile
ipsum esse separatum; & determinati ad intelligendum materialia.
Secundum est, qd si ponatur incorruptibilis, & a materia inde-
pendens secundum esse, quamuis corpori sit vnitus, obligatio ad
intelligendas res materiales accidit ei ex vnione ad corpus, ideo
separata anima a corpore poterit immaterialia intelligere per
lumen intellectus agentis, quod est similitudo luminis existen-
tis in substantijs separatis.

Circa hanc determinationem S. Thom. duo sunt faciendae,
primo declaranda est eius positio: secundo obiectionibus qui-
busdam, quae contra ipsam sunt, est respondendum. Quatum
ad primum considerandum est, qd res aliqua dupliciter cognosci
potest. Vno modo per aliud cognitum: alio modo per seipsam,
& vtroque modo dupliciter etiam potest cognosci, vno modo per
fecte, alio modo imperfecte. Cognoscitur res per aliud cog-
nitum, quando cognoscitur non per speciem propriam que ipsam
immediate intellectui representat, sed per speciem alterius co-
gniti, ex cuius cognitione intellectus in eius noticiam deuenit.
cognoscitur vero per se quando per propria speciem ipsam im-
mediate intellectui representantem cognoscitur. Perfecto co-
gnoscitur, quando aut per propria speciem, aut per aliquod co-
gnitum, quod ipsam quantum ad vltimas eius differentias reprae-
sentat, cognoscitur, sicut cu per speciem hominis cognoscimus
Tho. Cont. Gent. NN quid

Cap. 34

Tex. c. 18.

lib. 1 c. 49.

quid est homo perfecte, & per effectum adaequatum cause cognoscimus quid est causa. Imperfecte vero cognoscitur, quando aut per speciem aut per aliud cognitum non ducitur intellectus ad cognoscendum ultimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tantum predicati, siue substantialis, siue accidentalis. Cum ergo S. Thom. id quod negat de intellectu conuenio respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato, accipienda est ista differentia non quantum ad omnia, sed quantum ad aliquam modum cognitionis. Conueniunt enim in hoc intellectus noster cognitio & separatus, quod neque coniunctus neque separatus potest cognoscere perfecte & quidditative substantias separatas. Coniunctus quidem, quia ut arguebat superius, & Prima p. quaest. 88. artic. 1. & de Anima artic. 16. & super Boet. Trinit. quaest. 4. & 2. Metaphysice, sensibilia ex quorum cognitione intellectus coniunctus in cognitione substantiarum separatarum deuenit, non possunt deducere intellectum in cognitionem quodquid est ipsarum, cum neque sine effectus earum adaequati, neque illis perfecte assimilantur, imo valde dissimilia sint, eo quod ipsa sint materialia, & ipsae sint immateriales. Separatus autem, quia ut habetur Prima p. q. 89. art. 2. & in q. de anima, species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiva intellectus nostri, sicut & substantia naturaliter separata est superior natura animae.

Differunt autem. Primo, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, id est, per proprias species eas immediate intellectum representantes: quia illae non possunt causari in intellectu via sensus a quo cognitio omnis intellectiva originem ducit. Separatus autem hoc potest, quia intelligit per species a diuino lumine in intellectu influxas. Differunt secundo, quia cognitio intellectus separati de substantijs separatis, licet non sit perfecta & quidditativa, est tamen altior & perfectior quam cognitio intellectus coniuncti de ipsis, quia ipsae species quibus intellectus separatus intelligit, perfectius ipsas representant, quam res sensibiles quibus coniunctus in earum notitiam manducatur. Vnde probabile est, quod plura de substantijs separatis separatus intelligat intellectus noster, & clarior quam coniunctus, puta quod aliquas condiciones cognoscatur, quibus una ab altera discernitur secundum quod mutua conuersatio exigit, & mutua locutio intellectualis, licet earum quidditates propter debilitatem virtutis intellectualis non perfecte comprehendat, sicut aliquis homo habetioris sensus alium hominem quantum ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab alijs hominibus discernit, licet eius individuales condiciones discernere, & sensu penetrare non possit. Oportet enim dicere, quod animae damnatorum daemones videant, quorum de societate tristitiam habent.

Quod autem dixi intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfecto modo, intelligendum est de intelligentijs, non autem de animabus, quia (ut inquit S. Th. in loco praedictato primae partis) una anima separata, alias animas separatas quantum ad naturam specificam perfecte cognoscit, cum sint vnus generis item intelligendum est de cognitione naturali, quia quantum ad cognitionem beatam, anima separata videndo diuinam essentiam perfecte & quidditative substantias separatas cognoscit. Ex his patet quod mens S. Thom. hoc loco, ut in alijs locis explicatur, est quod intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatus hoc potest: non autem quod coniunctus non possit eas perfecte & quidditative cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inueniretur dicere, quod coniunctus cognoscit illas quantum ad quia est, non autem quantum ad quid est, relinquens quod separatus cognoscit illas quantum ad quid est, per cognitionem quid est, non accipit cognitionem perfectam quae ad ultimas rei differentias se extendit, sed

2. Meta. 66. 1.

P. p. q. 88.

cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu. Si enim videtur in eis cognitionem, vnde dicitur per illam cognosci quid est, quia cognoscitur substantia quae significatur per quid: per illam autem qua cognoscitur res per effectum, dicitur cognosci res quantum ad quia est, sicut & demonstratio per effectum & a posteriori, dicitur ab Aristotele primo Posteriorum, demonstratio qua.

essent nobis impossibiles ad intelligendum; frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod a nullo visu videri possit. Quae quidem ratio quam friuola sit, apparet. Et si enim a nobis numquam illae substantiae intelligerentur, tam intelligerent a seipsis. Vnde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum profequamur, quia non potest ipsum videre vesperilio: cum possit ipsum videre homo, & alia aialia: sic ergo intellectus possibilis si ponitur corpori vnitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponat esse quaedam

rum virtutibus proportionate. ergo perfecte & quidditative anima separata substantias alias separatas intelligit. Ad hoc dicitur primo quod loquendo quantum ad exigentiam naturae, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfecte substantias separatas intelligat: quia cum forma intelligibiles recipiantur in intellectu secundum modum ipsius intellectus, quemadmodum vniversaliter verum est, quod vnus quodque recipitur in alio secundum modum recipientis, & intellectus noster quantumcumque separatus et inferioris & imperfectioris ordinis quam substantiae separatae, necesse est ut substantiae separatae recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo, quam sint in seipsis naturaliter: & per consequens quod intellectus ipse imperfectioris modo quam sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Vnde species influxae sunt quidem virtutis intellectus nostri proportionatae, in quantum sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfecte, ita sibi dantur species imperfecte eas intellectui ipsius representantes: non tamen conueniens est dari sibi species quibus illas perfecte intelligat, quia eius natura non conuenit. Dicitur secundo, quod non est eadem ratio de intellectu nostro & de intellectu intelligentiarum: quia cum omnes intelligentiae sint vnus ordinis, vnaqueque illarum nata est ad alias perfecte intelligere. ideo dantur eis species quae ipsas alias intelligentias perfecte representent, intellectus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, ut dicitur est. Vnde sicut quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, non cognoscit ipsas perfecte, neque recipit species ipsas per se perfecte representantes, ita quae intelligentiae sunt inferioris ordinis ad Deum, ipsam naturalem cognitionem perfecte non cognoscunt, neque speciem aliquam recipiunt, quae ipsas Deum perfecte representent.

Aduertendum autem, cum inquit sanctus Thomas animam separatum intelligere substantias separatas per lumen intellectus agentis, quod hoc non est sic accipiendum, quasi ipsum lumen intellectus agentis per se sufficiat ad huiusmodi intellectionem absque addicamento alicuius speciei intelligibilis, aut quod intellectus agens suo lumine faciat substantias separatas intellectas in actu, causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet, sed quia (ut dicitur in quaest. de anima, artic. 5. ad nonum) per intellectum possibilem recipiet anima species effluentes a substantijs superioribus: per intellectum vero agentem habebit virtutem ad intelligendum. In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit. Nam & intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu, & dat intellectui possibilem virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita quod virtus animae ad intelligendum est tam ex intellectu possibilem quam ex intellectu agente. In anima vero separata non facit intelligibilia in actu, cum in ipsa non sint phantasmata quae ad faciendam intelligibilia in actu, simul cum intellectu agente requiruntur. Ad dicit autem hoc sanctus Thomas, quod anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis,

Tex. 30.

2. Lib. c. 59. & 60.

A. Ioa. Gid. 3. de anima quaest. 37. 1. Eth. ca. 9. & 10. Eth. ca. 3.

In praeced. titibus capit.

agentis, ut ostendat non deesse anime virtutem qua possit substantias separatas intelligere per influentiam specierum ex superiori lumine, quoniam habet in se similitudinem quandam intellectus luminis existentis in substantijs separatis receptum a communi causa vtrorumque, videlicet a Deo: licet dum est corpori coniuncta, propter motus corporeos & occupationes sensibiles retineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere. Attendendum etiam quod inquit sanctus Thomas obligationem ad intelligenda materialia accidere intellectui humano in quantum est vnitus corpori, quod si accideret non accipitur ut idem est quod accidentali ter aduenire. per se enim & naturaliter, non secundum accidens conuenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligenda materialia, sicut sibi naturale est vniri corpori, ut in multis locis S. Th. ostendit, & superius in 2. Libro est ostensum, sed accipitur ut idem est quod conuenire & congruere, congruit enim & conuenit anime talis obligatio ad materialia secundum illam statum: quo est corpori vnita, non autem secundum statum quo est a corpore separata.

Quantum ad secundum contra hanc S. Thomae determinationem arguitur a quibusdam dupliciter. Primo, intelligere substantias separatas est nobilissima operatio animae humanae, ut patet ex 1. & 10. Ethicorum. & corpus humanum est eius propria materia. ergo per vnionem ad corpus, non impeditur a cognitione substantiarum separatarum. probatur consequentia, quia nulla forma impeditur a sua nobilissima operatione propter vnionem eius ad propriam materiam.

Secundo, generatio vnus speciei non impeditur a corpore nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requiritur ad eius generationem. sed corpus humanum nullam habet dispositionem contrariam dispositioni quam exigit receptio specierum intelligibilium ex superiori influenza: ergo per vnionem ad corpus non impeditur talium specierum receptio: ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem vnionem. Confirmatur bonum simpliciter aliquid naturae non impeditur propter bonum simpliciter eiusdem naturae: intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturae humanae, & vnio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter, ergo &c.

Ad haec dicitur primo, quod si arguens intendat arguere de cognitione perfecta & quidditativa, negatur quod intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animae humanae, & quod sit eius perfectio simpliciter, imo nulla est eius perfectio, quum, ut dicitur est superius, eas quidditative cognoscere sibi impossibile, naturaliter loquendo. Similiter conceditur quod ab illa cognitione non impeditur per vnionem ad corpus, non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi conuenire. Si autem intendat concludere quod intellectus coniunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri, sicut separatus.

Tunc ad primam dicitur primo, quod Philosophus non loquitur de ea cognitione substantiarum separatarum quae habetur per earum species, sed de ea quae ex sensibilibus acquiritur: & de hac conceditur quod non impeditur intellectus ex vnione ad corpus, imo per talem vnionem iuuatur. Dicitur secundo, quod licet intelligere substantias separatas per species infusas, sit nobilissima animae humanae operatio, in quantum intelligere per conuersionem ad superiora (ut inquit S. Th. Prima parte, quaest. 89. artic. 1.) est nobilissimum quam intelligere per conuersionem ad phantasmata, & etiam in quantum est clarior notitia, quae de nobilissimis rebus haberi ab anima humana possit, non tamen ista cognitio est naturalis animae simpliciter, sed tantum in quantum habet esse separatum, ut dicitur in quaest. de anima q. 1. ar. 17. ad secundum & Prima parte, loco allegato, ideo negatur consequens.

E

Ad cuius probationem dicitur, quod licet nulla forma impediat a sua nobilissima operatione naturali per vnionem ad propriam materiam. per talem tamen vnionem impediri potest a sua nobilissima operatione, quae est ei praeter naturam, cuiusmodi est dicta operatio: nec inconueniens est ut forma vnatur

matetia, licet impediat ab aliqua nobiliori cognitione sibi conuenienti praeter naturam, quando ex tali vnione de alijs rebus perfectiorem & distinctiorem cognitionem acquirit, quam si non esset vnita: sic autem est in anima humana. Nam ut declarat sanctus Thomas, locis praedictis, si anima non acciperet cognitionem a sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligentijs separatis proportionatas, haberet de rebus confusam notitiam & imperfectam cognitionem.

Ad secundam negatur maior, quia potest impediri ex corpore receptio alicuius formae intelligibilis in anima, non propter contrarietatem dispositionis corporis ad dispositionem quam illa forma requirit, sed quia ex vnione ad corpus, anima habet naturalem ordinem ad res materiales & phantasmata, ut nihil possit nisi ex sensibilibus & phantasmatis intelligere. modus enim operandi vnus cuiusque sequitur eius modum essendi, cum vnus quodque operetur secundum quod est in actu: ut in superioribus est ostensum. Posset etiam negari minor: intelligere enim per conuersionem ad superiora, requirit separationem a materia, cuius signum est, quod dormientibus & alienatis a sensibus, quaedam reuelationes sunt, quae sensu vtriusque non conueniunt: corpus autem est quoddam materiale, & animam ad quandam aliquo modo materialitatem trahit.

Ad confirmationem negatur quod intelligere substantias separatas illo modo, sit animae bonum simpliciter: sed est bonum animae secundum quod habet esse separatum, quod quidem est esse separatum (ut dicitur prima parte, quaestione adducta) non est animae naturale, sed praeter naturam.

Posset adduci & argumenta Scoti in 1. sentent. distinctio. 3. quaestione 1. quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantum ad quid est, cognoscere, sed quia concedit non posse substantias separatas a nobis perfecte cognosci in hac vita, licet aliquem de ipsis proprium & substantialem conceptum habere possimus: & hoc idem tenet sanctus Thomas. & differentia tantum est in verbis: quia illa cognitio apud Scotum vocatur cognitio quid, quamuis sit imperfecta: apud sanctum Thomam vero vocatur magis cognitio quia est: ideo non est opus eius argumenta soluere. Alia quae circa hanc materiam discutuntur in doctrina sancti Thomae asserere possent, vide superius Libro Secundo.

Ad istam autoritatem Augustini dicit duo sanctus Thomas. Primum est, quod non est mens eius quod anima nostra possit per seipsam de se intelligere quid est, hoc est, quod ipsamet sit principium quo se quantum ad quid est intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo deuenit

Lib. 2. c. 98.

Super Cap. 46.

Via contra praedictam determinationem videntur esse se quaedam Augustini verba, ideo sanctus Thomas (ut ostendat Augustinum contra hanc veritatem non sentire) eius verba examinat, ostenditque illa nullatenus suae sententiae repugnare. Verba Augustini in nono de Trinitate haec sunt: Mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. ergo & seipsam per seipsam nouit, quoniam est incorporea. Ex quibus verbis, videtur velle Augustinus quod mens seipsam per seipsam intelligat, & intelligendo se, intelligat substantias separatas: & per consequens quod in hac vita possimus cognoscere substantias separatas: quod est contra praedicta.

Ad istam autoritatem Augustini dicit duo sanctus Thomas. Primum est, quod non est mens eius quod anima nostra possit per seipsam de se intelligere quid est, hoc est, quod ipsamet sit principium quo se quantum ad quid est intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo deuenit

Aug. To. 3. li. 9. de Trin. cap. 3.

in cognitionem quidditatis & essentiae hominis ostenditque & quod hoc est impossibile, & quod est contra mentem Augustini & Aristotelis. Arguit autem.

PRIMO. Si hoc esset, semper anima intelligeret de se quid est: hoc patet falsum esse, ergo, probatur sequela, quia quum potentia cognoscitiva sit actu cognoscens

per hoc quod cognitum est in ipsa, si est in ea in potentia, cognoscit in potentia; si in actu, cognoscit in actu. si medio modo, cognoscit in habitu. ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantum. Videtur autem quod ratio haec non concludat: imo eam soluit S. Thom. in quaest. Verit. q. 10. artic. 8. ad secundum, inquit quod sicut non oportet ut semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intentiones in intellectu existentes, ita non oportet quod mens semper actualiter intelligatur, cuius notitia inest nobis habitualiter, per hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens. Ex quibus patet, illam conditionalem & assumptam ad eius probationem, scilicet quod anima nunquam adest sibi in habitu tantum, falsam esse.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum ad hoc ut aliquid intelligatur, duo requirantur, scilicet quod sit intellectum in actu, & quod fiat vnum cum intelligente: quanto magis intellectum in actu fuerit vnum cum intelligente, tanto magis habet ut a tali intellectu intelligatur, ideo si fuerit vnum cum ipso, non totaliter in actu, sed partim in potentia, & partim in actu, intelligitur ut inquit S. Thom. hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale immediate, id est, nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut principiorum principiorum cognitio immediate a lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis, quia ut superius de mente S. Tho. est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus principiorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quae ex sensibus accipiuntur.

Quartus, si illud est, erit per se notum quid est anima, ergo erit primo notum & principium cognoscendi alia, hoc est falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum, ergo &c. Patet prima consequentia, quia per ipsammet animam erit notum. Secunda vero probatur, quia in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, & principium eius.

Quintus, ostenditur & hoc esse de mente Augustini, auctoritate ipsius in nono de Trinitate, ubi vult quod anima cognoscit quidem seipsam quasi praesentem, non tamen quasi ab alijs distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est, quando scitur prout est ab alijs distincta.

Ex hoc etiam patet quod in verbis in principio capituli adductis non voluit Augustinus quod anima cognoscat de se quid est per seipsam.

Sexto, Arguitur auctoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, ut dicitur 3. de Anima, tex. 16. ergo non per seipsam.

Ad evidentiam antecedentis notat sanctus Thomas, quod aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantijs separatis. Intellectus enim noster in se considerans est solum in potentia, ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ideo se intelligit non per seipsam, sed per speciem intelligibilem, quae fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantiae autem separatae quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

Ex his patet processum S. Thomae efficacem esse. Quia enim anima sibi semper adest per identitatem, & nunquam in potentia, vel in habitu tantum quod est aliquo modo vnum, aliquo modo non vnum, si intelligenti praesentitas & identitas ad seipsam est sibi ratio quod seipsam, quidditative intelligit, sequitur quod seipsam semper intelligat, propter perfectam unionem & praesentiam ad seipsam, quae semper illi adest. Unde responso ad rationem S. Tho. nulla est, nec est simile de eo quod cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu: & de anima se per seipsam cognoscente, ut ostensum

est, quia tale intelligibile non est semper vnum intellectui per se modo, sicut anima sibi ipsi, sed aliquando imperfecto modo: dicitur aliquando cognoscitur actu, aliquando vero habitu tantum. Quid autem intendat S. Thomas in illa responsione, dicitur in conclusione secunda.

Secundo, hoc dato, omnes homines cognoscerent de anima quid est, cum omnes habeant animam, hoc est falsum, ergo &c.

Tertio, sequitur quod quid sit anima, erit naturaliter notum, ergo nullus circa animam quid est erraret, hoc est falsum, ut constat ex varijs opinionibus de natura animae, ergo &c. probatur prima consequentia, quia cognitio, quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae naturaliter nota sunt, nullus

tem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia, vel in habitu tantum, si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est: semper actu intelligit de se quid est, quod patet esse falsum.

Adhuc, Si anima per seipsam cognoscit de se quid est: omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: quod patet esse falsum.

Amplius, Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae naturaliter nota sunt, nullus

Circa istam propositionem: Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: aduerendum quod cognitio potest dici naturalis dupliciter. Vno modo ut distinguitur contra supernaturaliter habitam, sive contra acceptam a superiori lumine quam sit lumen intellectus agentis: & sic omnis cognitio a nobis virtute principij naturalis quomodocumque, sive inquam immediate, sive immediate acquisita, dicitur naturalis, hoc modo non accipitur hic. Alio modo ut distinguitur contra cognitionem per studium & exercitium acquisitam, & sic dicitur cognitio naturalis, illa quae statim absque inquisitione aliqua in intellectu causatur: & hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale immediate, id est, nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut principiorum principiorum cognitio immediate a lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis, quia ut superius de mente S. Tho. est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus principiorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quae ex sensibus accipiuntur.

Quartus, si illud est, erit per se notum quid est anima, ergo erit primo notum & principium cognoscendi alia, hoc est falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum, ergo &c. Patet prima consequentia, quia per ipsammet animam erit notum. Secunda vero probatur, quia in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, & principium eius.

Quintus, ostenditur & hoc esse de mente Augustini, auctoritate ipsius in nono de Trinitate, ubi vult quod anima cognoscit quidem seipsam quasi praesentem, non tamen quasi ab alijs distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est, quando scitur prout est ab alijs distincta.

Ex hoc etiam patet quod in verbis in principio capituli adductis non voluit Augustinus quod anima cognoscat de se quid est per seipsam.

Sexto, Arguitur auctoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, ut dicitur 3. de Anima, tex. 16. ergo non per seipsam.

Ad evidentiam antecedentis notat sanctus Thomas, quod aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantijs separatis. Intellectus enim noster in se considerans est solum in potentia, ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ideo se intelligit non per seipsam, sed per speciem intelligibilem, quae fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantiae autem separatae quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

Quo-

Quomodo anima intellectiva (pro eodem enim hic accipitur anima intellectiva & intellectus possibilis & mens, quia consideratur ipsa anima ut virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilem, & constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in Secundo Libro.

Vnum tantum occurrit dubium quod in illo loco tactum non fuit. Nam multoties de mente Aristotelis 3. de Anima dicitur, quod anima intellectiva virtute intellectus agentis facit res materiales actu intelligibiles, quae prius erant intelligibiles in potentia. hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actum calidum, quod non est actu calidum, ergo anima intellectiva est in genere intelligibilem, non sicut pura potentia, sed sicut existens in actu. Responderetur quod dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. Vno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, sive ex natura sua speciei habet ut possit primo mouere aut terminare intellectum. Alio modo, quia non est ex natura sua speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter aduenit. Quod facit aliquid intelligibile in actu, primo modo oportet esse ut sit intellectum in actu secundum se, sicut Deus qui intellectus producit, est secundum se maxime intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu, non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam individualement. Quod autem facit aliquid intelligibile in actu secundum modo, non oportet ut sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quod sit aliquid de genere intelligibilium & substantiarum intellectuarum narum acquirere perfectionem suam ab alio. hoc autem modo anima intellectiva per intellectum agentem facit intelligibilia in actu, in quantum res quae in seipsis materiales sunt, facit immateriales, non quidem in seipsis & extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex qua immaterialitate habent ut sint actu intelligibiles, ideo anima intellectiva ut factiva talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis, sicut id quo aliquid est intelligibile in actu, non autem sicut id quod ex se narum est intelligibile. vnde S. Tho. in quaest. Verit. quaest. 10. artic. 8. in responsione ad decimum secundum loco solutorum, ait quod lumen intellectus agentis per seipsam a nobis intelligitur in quantum est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu, sicut lux corporalis videtur in quantum est ratio visibilitatis visibilium: & prima q. 87. art. 1. inquit quod lumen intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium. Si autem instetur quod tunc res materiales intelligibiles facta perfectius erit in genere intelligibilium quam anima intellectiva, quia & erit de genere intelligibilium, & in illo genere se habebit sicut actus, sive sicut ens in actu: dicitur quod non est inconueniens rem materialem ut abstractam esse secundum quod perfectiori modo in genere intelligibilium, quam anima secundum participationem quandam ab alio acceptam, non autem per suam essentiam: simpliciter tamen anima intellectiva habet esse perfectius in illo genere, quia ipsa licet in sumum locum teneat inter substantias intellectuales, est tamen per se in illo genere ut substantia per se subsistens & intellectiva, & etiam ut intelligibilis actu, ut quo aliud est actu substantia per se subsistens, nec ut natura intellectiva, sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundum quod est virtute intellectus agentis immaterialis effecta. Secidum quod inquit sanctus Thomas est, quod intentio beati Augustini est mentem seipsam cognoscere per seipsam, in quantum de se cognoscit quod est, id est, in quantum cognoscit se esse, & sic co-

gnoscendo seipsam cognoscit de substantijs separatis quia sunt, non autem quid sunt, nisi enim ex seipsa anima cognosceret, hoc ipsum quod est intellectu nequaquam cognosceremus siue per demonstrationem, siue per fidem aliquas substantias intellectuales esse: cuius signum est, quod scientia de intellectu anima oportet uti tamquam principio ac omnia quae de substantijs separatis cognoscimus.

Probat autem S. Thomas quod anima se esse per seipsam cognoscat, sic. Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse, sed agit per se ipsam, ergo & se esse per seipsam cognoscit. Sed quia potest aliquid quis in latere, licet anima per seipsam non cognoscat de se quid est, sed tantum quia est, per scientias tamen speculativas potest deuenire ad hoc ut cognoscat de se quod est, ergo quamuis per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deueniamus ad cognitionem substantiarum separatarum, nisi quia sunt, per scientias tamen speculativas ad illam peruenire poterimus. Respondet sanctus Thom. quod non est eadem ratio, quia intelligere nostrum per quod deuenimus ad cognoscendum quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiae separatae, id est ab ipso intelligere qui est actus. Addit autem quod tamen cognoscendo quid est anima, potest perueniri ad sciendum aliquid genus rem motum substantiarum separatarum. Insuper postremo ex dictis hoc corollarium, quod simile est de ijs quae sunt in anima nostra, scilicet de habitibus & potentijs, sicut & de anima, quia in quantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt: quid vero sunt, ex actuum qualitate inuenimus.

Circa rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere dubitatur. ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse: sed suum agere non est ipsamet, ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Vnde in prima parte concludit S. Thom. quod Sortes vel Plato non per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, Verit. quaest. 10. artic. 8. & 9. quod dupliciter potest anima cognosci esse, scilicet actualiter & habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam non cognoscit aliquid se habere per ipsam animam, sed per suos actus, puta per sentire, intelligere, moueri & huiusmodi: & de hac cognitione loquitur S. Thomas prima parte. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic aliquid per ipsammet animam, ex eo scilicet quod est sibi praesens, cognoscit se habere animam. Ratiocinatio ergo S. Thomae concludit, non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. ex hoc enim quod anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere quum ipsa per seipsam sit principium illius actionis, qua cognita, cognoscitur esse anima, sequitur quod ipsa praesentia animae est ratio quare sit potes exire in actum cognitionis sui ipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere. Cum deducitur ex illa maiore ratio ad oppositum, dicitur quod vique concluditur per illam, animam non per seipsam, sed per aliud, scilicet per suos actus cognoscere seipsam actualiter, non autem quod non cognoscatur habitualiter per seipsam, imo ex illa maiore, subsumpta minore quam subsumit S. Tho. scilicet quod per se ipsam agit, sequitur quod per seipsam habitualiter cognoscatur.

Ad evidentiam autem huius responsionis duo sunt consideranda. Primum est, quod actus & operationes animae dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad esse ipsum. Alio modo quantum ad ipsorum conditionem & naturam. Primo modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem sui ipsius actuali quod sit, ex eo enim quod aliquid

Circa rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere dubitatur. ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse: sed suum agere non est ipsamet, ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Vnde in prima parte concludit S. Thom. quod Sortes vel Plato non per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, Verit. quaest. 10. artic. 8. & 9. quod dupliciter potest anima cognosci esse, scilicet actualiter & habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam non cognoscit aliquid se habere per ipsam animam, sed per suos actus, puta per sentire, intelligere, moueri & huiusmodi: & de hac cognitione loquitur S. Thomas prima parte. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic aliquid per ipsammet animam, ex eo scilicet quod est sibi praesens, cognoscit se habere animam. Ratiocinatio ergo S. Thomae concludit, non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. ex hoc enim quod anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere quum ipsa per seipsam sit principium illius actionis, qua cognita, cognoscitur esse anima, sequitur quod ipsa praesentia animae est ratio quare sit potes exire in actum cognitionis sui ipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere. Cum deducitur ex illa maiore ratio ad oppositum, dicitur quod vique concluditur per illam, animam non per seipsam, sed per aliud, scilicet per suos actus cognoscere seipsam actualiter, non autem quod non cognoscatur habitualiter per seipsam, imo ex illa maiore, subsumpta minore quam subsumit S. Tho. scilicet quod per se ipsam agit, sequitur quod per seipsam habitualiter cognoscatur.

Ad evidentiam autem huius responsionis duo sunt consideranda. Primum est, quod actus & operationes animae dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad esse ipsum. Alio modo quantum ad ipsorum conditionem & naturam. Primo modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem sui ipsius actuali quod sit, ex eo enim quod aliquid

Ad evidentiam autem huius responsionis duo sunt consideranda. Primum est, quod actus & operationes animae dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad esse ipsum. Alio modo quantum ad ipsorum conditionem & naturam. Primo modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem sui ipsius actuali quod sit, ex eo enim quod aliquid

Tho. Cont. Gent. NN 3 co-

cognoscit se operari operationes anime, cognoscit se habere ani-

per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim ca-

Secundo autem modo sunt principium cognitionis anime, quantum ad quid est. unde dicit S. Thom. quod Aristot. ex ipso intelligere demon-

demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus & incorruptibilis, (vt ex premissis patet.) Si igitur secundum intentionem August. mens nostra per seipsam nouit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est, ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse: agit autem per seipsam: unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo & de substantijs separatis anima cognoscendo seipsam cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantijs separatis hoc quod sunt intellectuales quaedam substantia cognoscamus, vel per demonstrationem, vel per fidem. neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est intellectuale,

seipsam in suo ordine est causa intellectus, & per intellectum cognoscitur esse. Idem est de omni habitu intellectus. & sic patet, quod per seipsam tam essentia anime quam species intelligibilis & habitus, est id per quod aliquis est potens cognoscere se habere animam, aut se habere speciem intelligibilem aut habitum. Ex his patet, quod ista consequentia non valet. Anima intellectiva non potest exire in actum intellectus, nisi per speciem intelligibilem actuatur: ergo per essentiam suam non potest intelligere se intelligere, neque se esse tamquam ratio ex parte cognoscens se tenens, & medium quo se habitualiter intelligat: non enim species intelligibilis facit vt anima habeat potentiam intellectum, cum illa propriam naturam anime consequatur: sed bene sequitur: ergo non potest se intelligere per seipsam, tamquam per totale & completum principium productum intellectus: sicut non sequitur, species intelligibilis non potest exire in actum intellectus, nisi simul cum potentia intellectiva: & nisi ad sit intentio applicata ad actum: ergo non est per seipsam ratio vt cognosci possit esse, tamquam principium intellectus: sed bene sequitur, ergo non est totale principium talis intellectus actualis. Ad secundum dicitur, quod anima adesse sibi dupliciter potest intelligi. Vno modo absolute quantum ad suam naturam absolute considerata. Alio modo prout est tamquam ratio cognoscendi apud intellectum. Primo modo intellexit S. Th. in prima ratione huius cap. Anima enim non aliquando est eadem sibi ipsi imperfecte, aliquando perfecte, vt possit dici adesse sibi aliquando secundum habitum, aliquando secundum actum, sed semper perfecte, vt ibi est declaratum: & ideo deducebat S. Thomas, quod anima semper de se intelligeret actu quid est, si ex eo solo, anima de se cognoscit quid est, quia adesse sibi absolute per identitatem, quum semper sibi perfecte modo ad sit. In hac autem responsione sumpta ex quaestio. de Verit. animam adesse sibi: intelligit S. Th. secundo modo. Non enim inconuenit animam adesse intellectui vt rationem alicuius cognitionis habitualiter, in quantum ipsa presentia anime apud intellectum, est ratio quod ipsa potens sit cognoscere seipsam quantum ad esse: non autem est ratio, quod actualiter se intelligat. Vnde & non oportet (si anima est sibi hoc modo presentis semper) quod semper se intelligat actu, sed sufficit quod semper sit potes se intelligere, sicut & semper quodammodo est, potes est agere per modum virtutis intellectus.

Ad tertium dicitur, quod non est eadem ratio de cognitione anime quantum ad quia est, & quantum ad quid est, quia ad cognitionem quia est habituale, sufficit quod sit productiva actus per quem cognoscitur esse & ad sit intellectui: hoc autem sibi per se ipsam conuenit, ad cognitionem autem quid est, exigitur vt sit aliquid

aliquid intellectum in actu, quia nihil est medium, tamquam species, aut per modum speciei intelligibilis, quo aliquid cognoscitur, quantum ad quid est etiam habitualiter, nisi sit aliquid intellectum in actu, propter hoc enim ponitur quod per ipsas res materiales non potest cognosci quid sunt, nisi virtute intellectus

quod est esse principium talis actus, quum non per suam essentiam sit principium actus scilicet immediate, sed per potentiam: ideo non oportet praecognoscere de ipsa quid est, dum cognoscitur eam in nobis esse, sed sufficit cognoscere in ipsa esse potentiam talis actus productiuam.

Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. Cap. 47.

Super Cap. 47.



I autem substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata: multo minus in hac vita diuinam a essentiam videre possumus: quae trascendit omnes substantias separatas.

Stenfo, quod in hac vita substantias separatas nullo modo quiddam potest intelligere. deducit vterius S. Tho. quod multo minus essentiam Dei videre possumus in hac vita, nos videlicet puritates, vt excludamus Christum, qui simul erat comprehensor, & viator. Circa hoc autem duo facit. Primo probat propositum: secundo remouet quasdam obiectiones.

Huius autem signum hinc etiam accipi potest: quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. vltimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est diuina substantia. vnde oportet mentem quae diuinam substantiam videt, totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, Exod. 33. (Non videbit me homo & viuet.)

QUANTVM ad primum arguit. PRIMO ratione sic. Non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. ergo multo minus essentiam diuinam videre possumus: probatur consequentia, quia diuina essentia trascendit omnes substantias separatas, & per consequens magis distat a phantasmatis, quam alia substantia separata.

Quod autem in sacra scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem, seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas

SECUNDO, arguit a signo. Quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia eleuatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. ergo ad diuinam essentiam videndam quae est vltimus terminus contemplationis, oportet mentem totaliter a sensibus corporeis esse absolutam vel per mortem vel per raptum. Confirmatur auctor. Exod. 33.

Aduertendum, quod ex probatione sumpta a signo, quum videlicet dicitur, oportere mentem ad hoc vt videat diuinam essentiam, esse totaliter abstractam a sensibus per mortem vel per raptum: dat S. Tho. intelligere quid intendat per hanc vitam dum dicit, quod in hac vita videre essentiam diuinam non possumus. Non enim per hanc vitam intelligit esse naturale hominis viuientis, sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia: & est sensus, quod homo vtens sensibus, videre non potest diuinam essentiam, sed oportet eam videndam, quod abstrahatur ab vtu omnium sensuum, vel per mortem in qua etiam amittitur esse hominis naturale: vel per raptum, in quo stante esse naturali hominis superioris naturae, abstrahitur mens ab eo quod sibi per naturam conueniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata.

Aduertendum vterius ex doctrina S. Thomae Veri. quaest. 13. artic. 4. quod ad visionem diuinam essentiae, non requiritur per se loquendo abstractio anime a corpore secundum esse, imo nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetatiuae, cum operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur, & ad ipsas non requiritur intentio vt per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiua auerri, sed requiritur abstractio ab operationibus sensitiuis, quia intellectus operationibus sensibilibus admisceatur, & ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur: & etiam quia tam operationi sensus quam intellectus oportet intentionem adesse, & ita

Aduertendum, quod ex probatione sumpta a signo, quum videlicet dicitur, oportere mentem ad hoc vt videat diuinam essentiam, esse totaliter abstractam a sensibus per mortem vel per raptum: dat S. Tho. intelligere quid intendat per hanc vitam dum dicit, quod in hac vita videre essentiam diuinam non possumus. Non enim per hanc vitam intelligit esse naturale hominis viuientis, sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia: & est sensus, quod homo vtens sensibus, videre non potest diuinam essentiam, sed oportet eam videndam, quod abstrahatur ab vtu omnium sensuum, vel per mortem in qua etiam amittitur esse hominis naturale: vel per raptum, in quo stante esse naturali hominis superioris naturae, abstrahitur mens ab eo quod sibi per naturam conueniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata.

Aduertendum vterius ex doctrina S. Thomae Veri. quaest. 13. artic. 4. quod ad visionem diuinam essentiae, non requiritur per se loquendo abstractio anime a corpore secundum esse, imo nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetatiuae, cum operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur, & ad ipsas non requiritur intentio vt per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiua auerri, sed requiritur abstractio ab operationibus sensitiuis, quia intellectus operationibus sensibilibus admisceatur, & ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur: & etiam quia tam operationi sensus quam intellectus oportet intentionem adesse, & ita

Tex. c6. 15.

Tex. c6. 3. & infra.

Lib. 2. c. 98.

2. Lib. 61.

Idem P. 1. q. 12. ar. 11.

D. 66.

Intentio ad vnam retrahit ab alia: ideo non dixit S. Tho. quod oportet animam a corpore separari, aut ab omni alia operatione abstrahi, ad hoc ut diuinam essentiam intueatur, sed quod oportet ipsam totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem rapum. Attendendum tamen, quod secundum communem quidem cursum & communem diuinæ gubernationis ordinem, non potest quis videre diuinam essentiam, nisi anima separet a corpore, per miraculum tamen (vt tenet S. Tho. 1. quæst. 12. art. 11. ad 2. & Verita. quæst. 10. artic. 11. & 4. Senten. distin. 49. quæst. 2. artic. 7.) potest fieri ut quis in hac vita existens, a sensibus abstrahat ipsam videat. Communem igitur modum tertie S. Tho. cum dixit quod oportet mentem esse totaliter a sensibus corporeis absolutam per mortem: particularè vero modum & miraculosum tertig dum addidit vel per rapum, dans intelligere, quod potest quidem absolute per potentiam diuinam fieri ut quis in hac vita Dei essentiam videat, nõ tamen est pro statu viae potentia aliqua in anima humana, neque per principia naturalia, neque per habitus viae infusus per quã possit Dei essentiam intueri.

To. 3. lib. 4. cap. 7.

Aug. To. 1. li. 12. c. 6. eff. cap. 35.

Item eodẽ To. cap. 31.

Eodem To. cap. 15. li. 1.

Aug. To. 3. cap. 2.

Difficultatem autem asserunt quædam verba Augu. ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. dicit. n. in 9. lib. de Trinit. quod in æterna veritate ex qua omnia facta sũt, formam secundum quã sumus, & secundum quam vel in nobis vel in corporib⁹ vera & recta ratione quid operamur, visu mentis cõspicimus: atque inde cõceptam rerum veracem notitiam apud nos habem⁹. Duodecimo etiam confess. dicit: Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verũ esse quod dico, ubi quæso id videmus? nec ego vtiq; in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabilis veritate. In libro etiam de vera religione dicit quod secundum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. In libro autẽ Soliloquiorum dicit, quod prius est veritas cognoscẽda per quã possunt alia cognosci, quod de veritate diuina intelligere videtur. Vide tur ergo ex verbis eius quod ipsum Deum qui sua veritas est, videamus, & per ipsum alia cognoscamus. Ad idem etiã pertinere videntur verba eiusdem, quæ ponit in 12. de Trinit. sic dicens: Rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales & sempiternas, quæ nisi supra mætẽ humanam essent, incommutabiles profecto nõ essent. Rationes autem

Quare autem oportet in tali visione animam totaliter a sensuum operationibus abstrahi, assignat S. Thom. in loco allegato, & 2. quæst. 75. artic. 4. duplicem rationem, quarum vna est, quia anima i qua omnes potentie cognoscitiuæ radican tur, non potest simul habere intentionem ad actus plurium potentiarum, nisi illi actus sint adiuuancem tamquam vnus actus ordinati: ideo cum totaliter attendit ad actum vnus potentie, oportet vt ab actu alterius potentie abstrahatur, sicut apparet in illo, in quo operatio visus fortissime intenditur. non enim percipit auditu ea quæ dicuntur. in visione autem diuinæ essentia oportet totam animæ intentionem colligi, cum diuina essentia sit vehemensissimum intelligibile, ad quod pertingere nõ potest nisi toto conamine in illud tendat, ideo necesse est vt omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. Alia est, quia oportet cũ intellectus supra communem modum eleuatur ad videndum summum im materialium, scilicet diuinam essentiam, vt etiam in illo actu virtutum abstrahatur omnino.

Quæntum ad secundum adducit S. Tho. duas instantias. Prima est, quia in sacra Scriptura aliqui vidisse Deum dicuntur, vt videlicet patet de Iacob Ge. 32. & de Moyse Num. 12. & de Isia Is. 6. Respondet autẽ (& est de mente Diony. 4. ca. celestis hierarchie) quod hoc intelligendũ est, aut secundum imaginariam

vel corporalem visionem, vel per aliquas corporeas species, aut exterius aut interius formatas, in quibus diuina virtutis presentia demonstrabatur, aut etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ aliquã de Deo intelligibilem cognitionem perceperunt. Circa hanc secundam partem responsionis aduertendum, quod

incommutabiles & sempiternæ alibi quã in Deo esse non possunt: cum solus Deus secundum fidei doctrinam sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deũ in ista vita videre possimus: & per hoc quod eum, & in eo rerũ rationes videmus, de alijs iudicamus. Non est autem credendum quod August. in verbis premissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrariũ dicat in Lib. de Videndo Deum ad Paulinam. Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel istas rationes æternas in hac vita videamus, & secundum eam de alijs iudicemus, inquirendũ est. Veritatem quidem in anima esse, ipse August. in Lib. Soliloquiorum confitetur. vnde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Nõ solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout vnaquæq; res tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit. non enim in hoc anima rebus alijs præfertur. Est ergo speciali modo in anima in quantum veritatem cognoscit. sicut igitur anima, & res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis. secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habet, quæ est ipsa veritas: quum sit in intellectu esse: ita id quod per animam cognitum est, verũ est in quantum illius diuinæ veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Vnde & glossa super illud Psalmistæ: (Diminutæ sunt veritates a

Sed attendendum quod licet hic modus sit cõmunis quo aliqui dicuntur vidisse Deum, Paulum tamen & Moysen S. Tho. excipit in quæst. de Veri. quæst. 10. art. 11. ad primũ & quæst. 13. art. 2. & prima quæst. 12. art. 1. ad secundũ: & 4. Sen. distin. 49. quæst. 2. artic. 7. & hoc de mente August. 12. super Genesim ad literam, & in libro de Videndo deum ad Paulinam. Nam de istis concedit quod diuinam essentiam in hac vita viderint, sed tamen per omnimodam abstractionem a sensibus.

Secunda instantia est, quia August. in 9. & in 12. de Trin. in duodecimo Confessionum, in lib. de Vera rel. & in lib. Soliloquiorum videtur velle, quod ipsum Deum qui veritas est, videamus, & per ipsum alia cognoscamus. Respondet S. Tho. & dicit primo, quod non est credendum in illis locis intendere August. quod in hac vita diuinam essentiam videre possimus, cum contrarium dicat in Libro de Videndo Deum ad Paulinam. Dicit secundo, quia August. vult incommutabilem veritatem, vel rationes

Greg. 11. 18. Mora. c. 36. & 37. super 28. Job.

Tom. 2. ep. 112. præf. cap. 4. & 5.

To. 1. lib. ca. 18. & 19.

Lib. 1. ca. 8.

Aug. To. 3. super Gen. ad lit. 11. cap. 4. & sequentibus. Idẽ ad Paulinam. To. 2. ep. 112. ca. 18.

rationes æternas, id est formas intellectas in diuino intellectu existentes, in hac vita videamus, & secundum eam de alijs iudicemus, quod cum veritas scilicet subsistens sit (secundum et. a. August. in libro Soliloquiorum) in anima, & non solum sicut deus in omnibus rebus per essentiam inuenitur, neque sicut in omnibus rebus est per suam similitudinem, quia in hoc alijs rebus non præfertur, sed spirituali modo, in quantum cognoscitur, sicut omnes res veræ dicuntur in suis naturis secundum quod similitudinem illius summæ naturæ quæ est ipsa veritas, habent, ita id quod per animam est cognitum, est verum in quantum illius diuinae veritatis quam deus cognoscit, similitudo quædam existit in anima, quod quidem ostenditur per glo. super illud psal. 11. Diminutæ sunt veritates a filijs hominum. Et quia quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sũt principia tam practica quæ speculatiua, secundum quod uniuersaliter in mentibus hominũ diuinæ veritatis quasi quædam imago inuenitur, in quantum quicquid mens per certitudinem cognoscit, in ijs principijs intuetur, & per ea de omnibus iudicat, dicitur omnia in diuina veritate, vel in rationibus æternis videre, & secundum eas de omnibus iudicare, quem sensum etiã Augustinus ipse in Soliloquijs confirmat. Ex his patet, quod ex verbis Augustini superius allegatis, non habetur, quod deus uideatur secundum suam substantiam, sed solum sicut in speculo, ut etiam dicitur primẽ Corinthio. 13. Dicitur tertio, quod quomuis hoc speculum quod est mens humana, propinquius dei similitudinem representet, id est sit similitudo deo propinquior quæ res inferiores, cognitio tamen dei, quæ ex ipsa accipi potest, nõ excedit genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum & de seipsa quid sit, per naturam sensibilibus cognoscatur, & de seipsa quid sit, per naturam sensibilibus cognoscatur. Vnde nec altiori modo per hanc viam cognoscitur deus potest, quæ sicut cognoscitur causa per effectum.

Circa hoc ultimum dictum considerandum est, quod non dixit S. Tho. cognitionem de deo ex mente, in qua sicut in quodam speculo cognoscitur, non esse altiorẽ dei cognitionem quã ex sensibilibus naturis accipimus, sed dixit illam nõ excedere hoc genus cognitionis, quã uidelicet ad superius quoddam cogni-

tionis genus pertineat, quia illa quidem cognitio est altior, quod quanto effectus est nobilior, & maxime causæ appropinquat, tanto cognitio causæ per illum effectum sit altior & perfectior. constat autem mentem humanam esse nobiliorem effectum dei quocumque effectum sensibili, non est tamen cognitio superioris generis. cum enim duplex genus cognitionis ex parte rei cogniti superius sit actũ, scilicet cognitio quæ est, & cognitio quia, item duplex ex parte cognoscentis, scilicet cognitio ex phantasmatibus sumpta, & cognitio sumpta ex participatione superioris luminis: cognitio sumpta de deo ex mente humana, ita est cognitio originata ex phantasmatibus, sicut & cognitio de ipso immediate ex sensibilibus sumpta: quia ipsa cognitio quam habet anima de seipsa quantum ad quod est, oritur ex cognitione naturarũ sensibilibus, ut superius est ostensum: & per consequens cognitio dei ex ipsa mentis cognitione a phantasmatibus originatur, similiter talis cognitio ita est cognitio causæ per effectum in adæquatũ, quæ dicitur cognitio quia est, sicut & cognitio dei immediate ex sensibilibus sumpta, quia nullus effectus est qui sit diuinæ naturæ adæquatũ, & sic patet, quod utraque harũ cognitionum ad idẽ genus pertineat, licet una sit altior, & perfectior altera in illo genere.

Quod ultima felicitas hominis non sit in hac uita. Cap. 48.

Ergo humana felicitas ultima non consistat in cognitione dei qua cõmuniter ab omnibus, vel pluribus cognoscitur secundum quãdam æstimationem confusam, neque iterum in cognitione dei qua cognoscitur per uiam demonstrationis in scientijs speculatiuis, neque in cognitione dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est ostensum: non autem est possibile in hac uita ad altiorẽ dei cognitionem peruenire, ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita, quæ alia substantiæ separatæ intelligantur, ut ex his possit deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est, oportet autem in aliqua dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra ostensum est: impossibile est, quod in hac uita sit ultima hominis felicitas.

Item, Ultimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod eo habito, nihil aliud queritur. Si enim adhuc mouetur ad aliud: nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac uita accidere non potest. quãto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale: nisi forte aliquis sit, qui omnia intelligat, quod in hac uita nulli unquã accidit, qui esset solum homo: nec est possibile accidere: cum in hac uita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere nõ possimus,

In hac uita nõ potest terminari appetitus scientiæ, cum quanto plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, nisi sit aliquis qui omnia intelligat: quod nulli unquam qui esset solum homo accidit, nec etiam potest accidere: cum substantias separatas cognoscere nõ possimus in hac uita, ergo & c. probatur consequentia, quia ultimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod

Cap. præf.

Idem 1. 2. 4. 5. art. 3.

Cap. 38. & duob. seq.

D. 48. 2.

A. capit. 41. ubi ad 46.

Cap. 37.

Super Cap. 48.



Præmissis inferre S. Thom. unum cõrollarium, scilicet quod impossibile est in hac uita esse ultimã hominis felicitatẽ, & arguit. ex prædictis sic.

PRIMO. In aliqua

dei cognitione oportet ultimam felicitatem poni, ut superius est ostensum: sed non in aliqua cognitione quæ possit in hac uita haberi, ut ex prædictis constat, ergo non potest in hac uita esse ultima hominis felicitas.

quod

quod eo habito nihil aliud queritur.

Aduertendum, quod cum dicimus ultimam hominis felicitatem non posse esse in hac vita: intelligimus de homine puro, non autem de Christo, qui in hac vita erat comprehensor. sive beatus & uiator. propterea dixit S. Thom. q. nulli qui esset solum homo, accidit ut omnia intelligeret, ne inquam Christum excluderet, qui omnia intellegebat, sed ipse erat non solum homo, sed etiam deus.

TERTIO. In vita ista non est aliqua certa stabilitas, quia cuilibet possunt aduenire infirmitates & infortunia quibus impeditur ab operatione, quæcunque sit in qua ponitur felicitas, ergo &c. probatur consequentia, quia cum aliquis felicitatem consequitur & stabilitatem, ut patet ex omni conceptione de felicitate, propter quod inquit Arist. 1. Ethic. quod non existima mus felicitatem Chamalæon, id est, eum qui variatur in vita, sicut Chamalæon animal quod ad presentiam cuiusque coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, ut refert Plin. 8. lib.) colore mutat, patet etiam ratione, quia cum naturale desiderium hominis sit ad hoc, ut in felicitate stabilietur, sicut & omne quod mouetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri & quiescere in illo, ut patet ex rebus naturalibus quæ non nisi uolenter recedunt a loco naturali, nisi cum felicitate pariter stabilitatem consequuntur, non esset eius naturalis desiderium satisfactum: & sic non esset felix.

Ad beatitudinem pertinere stabilitatem, probat S. Thom. 1. 2. q. 5. artic. 4. præter rationem hic adductam, etiam ex ipsa uisione diuina, contra opinionem Origenis, qui aliquorum Platonico rum errorem sequutus, posuit quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Require ibi.

QUARTO. Impossibile est aduenire homini imperfectam operationem secundum uirtutem speculatiuam uel moralem, nisi post diuturnum tempus, & maxime speculatiuam quia uix homo in ultima ætate, & quædo ut plurimum modicum restat humane uitæ, ad perfectam speculationem scientiarum peruenit.

Ad beatitudinem pertinere stabilitatem, probat S. Thom. 1. 2. q. 5. artic. 4. præter rationem hic adductam, etiam ex ipsa uisione diuina, contra opinionem Origenis, qui aliquorum Platonico rum errorem sequutus, posuit quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Require ibi.

FINIRE potest ergo non potest in hac uita ultima hominis felicitas perfecta esse, si felicitas in tali operatione consistit. probatur consequentia, quia uidetur inconueniens & irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis eius sit paruum, probatur, & quia natura suo fine maiori tempore priuaretur: & quia in animalibus uidemus oppositum.

Aduertendum, quod circa generationem alicuius animalis, non est inconueniens quod tempus generationis sit maius tempore uitæ, cum uideamus aliquod animal natum statim mori: sed inconueniens uidetur, quod talis sit ordo naturæ alicuius speciei, quod maiori parte tempus generationis excedat tempus uitæ. Videmus enim, ut inquit S. Thom. quod quæ paruo tempore uiuant, paruo tempore perficiuntur.

QUINTO. Non est possibile, quod homo in statu istius uitæ omnino sit immunis a malis non solum corporalibus, siue carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus, & alia huiusmodi: sed etiam a malis animæ, cum nullus sit qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, non aliquando prætereat medium, in quo consistit uirtus, non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat, ergo non potest in hac uita esse felix.

PROBATUR consequentia, quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali: felicitatem autem omnes perfectam bonum consistit tenentur esse. Sed etiam inordinatis passionibus inquietetur, non aliquando prætereat medium, in quo consistit uirtus, non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat, ergo non potest in hac uita esse felix. probatur consequentia, quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali: felicitatem autem omnes perfectam bonum consistit tenentur esse.

Sexto. Quod non moriatur, non potest assequi homo in hac uita, ergo &c. probatur consequentia, quia homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa, etiam dum eam recogitat.

Aduerte, quod huic rationi subintelligenda est alia propositio, quam tamquam præmittit, scilicet quod hominis felicitas appetitus totaliter impletur.

Circa autem ipsam rationem dubitatur, quia uidetur posse ad operationem retorqueri, sic arguendo. Homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa, ergo felicitas hominis non est post mortem, ergo est in hac uita, probatur prima consequentia, quia ex opposito contentis inferitur oppositum antecedentis, sequitur enim, felicitas hominis est post mortem, ergo mors ordinatur ad felicitatem.

Cap. 41. & seq.

1. Eth. c. 14.

Cap. 14. Plin. lib. 8. cap. 33.

Orig lib. 3. Periarth. cap. 1.

Cap. 37.

tem æquam medium necessarium, ergo naturaliter appetitur, A quia si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur, ergo non naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

Ad hoc negatur prima consequentia, & ad probationem negatur assumptum: ad cuius probationem negatur secunda consequentia, dicitur. n. ex doctrina S. Tho. 4. Sent. dist. 49. q. 1. art. 1. quæstionibus 3. ad ultimum, quod quæuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem: sed ea appetit rationaliter desiderat consilium de de ipsi, & eligendo ea, immo stant simul quod aliquid secundum se sit odibile, & appetitui naturali repugnans, & tamen propter finem aliquem eligatur, sicut seculo membri appetit propter salutatem: & tamen sanitas naturaliter desideratur, & seculo habetur naturaliter odio, ita etiam in proposito, finis naturaliter appetitur, & mors tem naturaliter qui libet refugit, & tamen per mortem ad finem peruenitur, & propter ipsum finem appetitui rationali mors appetitur & eligitur. Ex quo patet, illam consequentiam esse nullam, mors ordinatur ad felicitatem tamquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur, sicut & ipsa felicitas ista consequentia forte teneret in rebus carentibus ratione, quia in illis est unica dumtaxat natura: non autem in homine, in quo sunt duæ naturæ: ali quo modo, scilicet corruptibilis & incorruptibilis: uoluntas. n. bonum utriusque naturæ naturaliter desiderat, eum utraq; sit de perfectione suppositi. ideo malum uolens utriusque illarum, naturali appetitui contrariatur.

SEPTIMO. Impossibile est in hac uita agere continue quæcumque actionem, ergo &c. probatur consequentia, quia uelima felicitas non in habitu, sed in actione consistit quæcumque scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

OCTAuo. Felicitas quæcumque ponatur in hac uita, semper habet tristitiam naturaliter annexam, ergo non erit perfecta felicitas, probatur antecedens, quia amissio felicitatis, ut pote rei maxime desiderabilis, maxime tristitiam habet, quæcumque autem felicitas in hac uita ponatur, certum est quod amitteretur saltem per mortem, & non est certum quod durare debeat usque ad mortem, cum multa possint accidere in hac uita, quibus homo

Cap. 45.

Cap. 14.

totaliter ab operatione uirtutis impeditur, puta phrenesis, supple, & ista certitudo amissionis & incertitudo diuturnitatis felicitatis, non est absque tristitia.

Aduerte, quod hæc ratio a sexta differt: quia ibi considerabatur quod appetitus hominis non potest in hac uita impleri, cum naturaliter appetat non mori, & hoc assequi non possit, hic autem consideratur admixtio tristitia cum bono, in quo felicitas poneretur.

tem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non euacuet, ostendendum est. Homo. n. & si naturæ ordine substantijs separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est, perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quæ illa: illa uero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur, quod nihil aliud querunt. graue enim cum fuerit in suo ubi, quiescit: animalia etiam cum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. oportet igitur multo fortius, quod cum homo peruenit ad suum finem ultimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in uita ista: ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac uita, ut ostensum est. oportet ergo, quod consequatur post hanc uitam.

Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra, est autem inane naturæ desiderium, si numquam possit impleri. est igitur implebile desiderium naturale hominis: non autem in hac uita, ut ostensum est. oportet igitur, quod impleatur post hanc uitam. est igitur felicitas ultima hominis post hanc uitam.

Amplius, quamdiu aliquid mouetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine: sed omnes homines cognoscendo ueritatem semper se habent, ut moti, & tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, semper inueniunt alia ab illis, quæ a prioribus inuenta sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum. non igitur homines in cogni-

le desiderium hominis est implebile, alioquin esset inane, sed non in hac uita impleri potest, ut ostensum est, ergo implebitur post hanc uitam, ergo &c.

Tertio, homines in hac uita non se habent in cognitione ueritatis quasi in ultimo fine existentes, sed semper se habent, ut moti & tendentes ad perfectionem, cum illi qui sequuntur, semper inueniant alia ab ijs quæ priores inuenierunt, ut dicitur secundo Metaphysicorum, ergo &c. probatur consequentia, quia in speculatione per quam queritur cognitio ueritatis ultima, uidetur felicitas hominis in hac uita consistere, ut ipse etiam Aristot. decimo Ethicorum probat.

Paulo ante.

Paulo ante.

Tex. com. 1.

Tex. com. 2.

Aduerte

Aduerte, quod hac ratio tenet de felicitate naturali, quae per studium & exercitium in speculativis sciencijs quaeritur, de qua Philosophi sunt loquuti. oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quae haberi & acquiri per tale exercitium potest, & ad hanc cognitionem nullus in hac vita pervenit: non autem procedit de felicitate superna naturali, quae secundum hanc rationem probaretur, quod nec etiam post hanc vitam possit homo felicitate adipsi, cum nullus videtur diuinam essentiam in ultimo fine cognitionis veritatis, eo quod nullus diuinam essentiam comprehendere possit, nisi forte dicamus, quod quilibet videns diuinam essentiam, est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creaturarum: quia ut dicitur in scripturis, qui liber beatus in diuina essentia omnes naturas creatas intelligit, & etiam quantum ad modum cognoscendi ipsum deum, nullus est enim aliorum modus cognoscendi deum, quam ipsum per essentiam videre, & sic ratio de omni fine concluderet.

Cap. 10.

Aduerte, quod hac ratio tenet de felicitate naturali, quae per studium & exercitium in speculativis sciencijs quaeritur, de qua Philosophi sunt loquuti. oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quae haberi & acquiri per tale exercitium potest, & ad hanc cognitionem nullus in hac vita pervenit: non autem procedit de felicitate superna naturali, quae secundum hanc rationem probaretur, quod nec etiam post hanc vitam possit homo felicitate adipsi, cum nullus videtur diuinam essentiam in ultimo fine cognitionis veritatis, eo quod nullus diuinam essentiam comprehendere possit, nisi forte dicamus, quod quilibet videns diuinam essentiam, est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creaturarum: quia ut dicitur in scripturis, qui liber beatus in diuina essentia omnes naturas creatas intelligit, & etiam quantum ad modum cognoscendi ipsum deum, nullus est enim aliorum modus cognoscendi deum, quam ipsum per essentiam videre, & sic ratio de omni fine concluderet.

Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Averrois posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristot. vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum praecleara ingenia, a quibus angustij liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis

Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Averrois posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristot. vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum praecleara ingenia, a quibus angustij liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis

Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Averrois posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristot. vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum praecleara ingenia, a quibus angustij liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis

Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Averrois posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credant possibilem homini in hac vita. Quia vero Aristot. vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantum angustiam patiebantur hinc inde eorum praecleara ingenia, a quibus angustij liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis

nec negavit: ideo quod hoc loco dicitur ipsum Aristot. posuisse hominem non consequi felicitatem in hac vita perfectam, sed suo modo, non est intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita consequi felicitatem imperfectam: perfectam autem post hanc vitam, sed quia posuit quidem in lib. Ethicorum, hominem consequi posse felicitatem imperfectam in hac vita, qualis inquam sibi in hac vita potest evenire: an autem post hanc vitam perfectam sit felicitate habiturus, non determinat. Ex praedictis inferit S. Th. quod nos liberamur ab angustia, quam praecleara ingenia philosophorum passim sunt, ponentium secundum probationes praemissas, homines ad veram post hanc vitam felicitatem pervenire posse, anima immortaliter existente, quando intelligit per modum substantiarum separatarum, ut in Secundo libro est ostensum. ultimo loco ex vniuerso superiori processu de felicitate inferit S. Th. primam conclusionem principaliter intendentem hanc, scilicet ultima hominis felicitas erit in cognitione dei post hanc vitam, quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.

immortali existente: in quo statu anima intelligit per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius operis ostensum est. erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione dei, quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod Matth. 5. Dominius mercedem in caelis nobis promittit, & Matth. 22. dicit, Quod sancti erunt sicut angeli, qui vident deum semper in caelis: ut dicitur Matth. 18.

Quod substantiae separatae non vident deum per essentiam, ex hoc quod cognoscunt eum per suas essentias. Cap. 49.

Portet autem inquirere, utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae, & animae post mortem cognoscunt deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cuius veritatis indagatio nem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur diuina essentia.

Cotingit enim ex effectu causae cognoscere multipliciter. Vno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, & quod talis sit, sicut accidit in scientijs quae causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videtur causa inquam similitudo causae refertur in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo: nam in primo sunt duae cognitiones effectus & causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio ef-

probat, per illum modum quo substantiae separatae per suas essentias deum cognoscunt, non cognosci diuinam essentiam. Secundo, ipsam per illum modum aliquam habere de deo cognitionem, circa medium capituli ostendit. Tertio, probat, quod in illa cognitione non quiescit substantiarum separatarum desiderium, in sequenti capitulo. Quarto, in eodem capitulo propositum inferit, ex quibus tamquam manifestum vult haberi, quod felicitas in cognitione dei, quae eius substantia videtur consistit.

Quaenam ad primum arguitur. PRIMO, Substantiae separatae

Cap. 8.

Idem P. p. q. 12. art. 4. & q. 64. art. 1. ad 2.

Super Cap. 49.

ostendit S. Thom. huiusmodi similitudinem esse in cognitione, quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarum, quia substantiae separatae duobus modis in diuinam cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per effectus suos, & videndo ipsum per ipsius essentiam: vult hunc ostendere in qua istarum cognitionum beatitudo consistat.

Circa hoc autem quatuor facit. Primo

ratu cognoscunt deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum inadaequatum, ergo impossibile est, quod essentiam dei vident per suas essentias. probatur consequentia, quia cum tribus modis ex effectu cognoscatur causa, scilicet, tamquam ex medio per quod cognoscitur quod sit, & quod talis sit, in quo modo cognoscitur effectus, una cognitione, & alia cognitione causa, tamquam medio in quo causa videtur, inquam similitudo causae refertur in effectu, sicut homo videtur in speculo, quomodo una cognitione & causa videtur & effectus, & tanquam medio quo, siue tamquam similitudine causae existente in effectu, quae ipse effectus cognoscitur causam, sicut effectus de arca si haberet intellectum & cognosceret artem, a qua processit: per nullum istorum modorum cognosci potest de causa quod sit, nisi effectus sit causa adaequatus, in quo tota utriusque causa exprimitur.

Ad euidetiam autem antecedentis, inquit S. Th. quod substantiae separatae vident deum per suas essentias tamquam causam per effectum, non primo modo, quia sua cognitio est discursiva: sed secundo modo, inquam una videt deum in alia: & tertio modo inquam videt deum in seipsa. De materia huius rationis dictum est in superioribus. Hoc tamen attendendum, quod iccirco duos modos videndi deum ex suis essentijs substantijs separatis S. Th. attribuit, unum quo una videt deum in alia, alterum quo videt deum in seipsa, quia licet utraque substantia sit medium eiusdem rationis considerata utriusque naturae, siue materialiter, non tamen est eiusdem rationis in ratione mediij in hac cognitione, quia cum una cognoscit deum in seipsa: ipsa cognoscens essentiam se habet tamquam species intelligibilis quae est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt deum in alia, essentia illius alterius non est medium veluti species intelligibilis, cum per seipsam non sit in intellectu cognoscens, sed tantum per suam similitudinem: sed est medium in ratione obiecti cogniti, in quo aliud videtur, sicut quae sunt in speculo, videntur in ipso speculo viso.

Attendendum etiam cum inquit S. Th. quod substantiae separatae cognoscunt deum per suas essentias, sicut causa per effectum cognoscitur, non tamen primo modo, quod per hoc excluditur obiectio Scoti 2. Sent. dist. 3. q. 9. arguentis cognitionem angelicam esse discursivam, quia cognoscitur causam per effectum. patet. n. exijs quae dixit S. Th. quod non omnis cognitio causae per effectum est discursiva, quia non semper alia est cognitio causae, & alia cognitio effectus, ut unius cognitio possit esse causa cognitionis alterius: sed tunc tantum, quando causa cognoscitur per effectum tamquam per medium prius cognitum, & demonstratiuum causae: hoc autem modo non cognoscitur substantia separata deum per effectum, sed aut utendo sua essentia tamquam specie intelligibili, aut una cognitione simul cognoscendo effectum & cau-

Cap. 26. & 27.

sa, quam in ipso effectu cognoscit. Secundo, una est visio utriusque, simul enim dum videtur effectus, videtur & causa in ipso. Tertio modo, ita quod similitudo causae in effectu sit forma, qua cognoscitur causam suam effectus, sicut si arca haberet intellectum, & per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma velut eius similitudo processit, nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota utriusque causa exprimitur. Substantiae autem separatae cognoscunt deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva: sed secundo modo, inquam una videt deum in alia: & tertio modo inquam videt deum in seipsa: nulla autem earum est effectus adaequatus virtutem dei, ut in Secundo libro ostensum est. non est igitur possibile, quod per hunc modum cognitionis ipsam diuinam essentiam videat.

Amplius, Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis speciei eius, ut patet de domo in materia & in mente artificis. ratio autem est, quia per speciem intelligibilem unius naturae non cognoscitur de altero quid est, tamquam scilicet proprium representationis quid dicitur. Circa probationem consequentiae duo sunt attendenda. Primum est, quod iccirco loquitur S. Th. de specie intelligibili, inquit, sub distinctione, quod oportet ipsam esse eiusdem speciei cum re intelligibili, vel magis eius speciei, quia ad sui propositum nihil refert, quod illorum dicitur, sufficit. n. sibi quod oportet, ut sit eiusdem speciei. nam ut dicebat, per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est, si militer etiam in alijs, sicut. n. nisi intelligens fieret vnum cum re intelligibili, non intelligeret ipsam, ita nisi fieret vnum secundum rationem specificam, non intelligeret eius rationem & quidditatem, similitudo. n. secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiae, quod tamen intelligendum est, aut formaliter, aut emittent. siue. n. species per quam aliquid intelligitur, sit omnino & praecise eiusdem

rationis cum intelligibili, siue eminenter ipsum contineat, per illam potest intelligibilis essentia cognosci, propter hoc cum omnis forma creata a diuina natura deficiat, quia nec ipsam eminenter contineat, nec est eiusdem rationis cum ipsa, immo est inferioris ordinis, ut dicitur Prima par. q. 12. artic. 2. non potest per quamcumque formam creatam diuinam essentiam cognosci, sed licet S. Th. utatur distinctione, videtur tamen magis declinare ad hoc, quod forma intelligibilis sit species rei intelligibilis, possit enim dupliciter comparari intelligibile, & similitudo eius in intellectu. Vno modo tamquam duo singularia unius naturae, differentia secundum modum essendi, sicut domus in mente & domus in materia possunt dici duae singulares domus, quarum una habet esse materiale, altera immateriale: & tunc dicitur unius speciei. Alio modo ut species & eius cuius est species, sicut humanitas & homo, siue humanitas & Sortes, & tunc non dicitur proprie unius speciei, sed unum dicitur species alterius. Videtur autem hic secundus modus conuenientior esse: quia cum species intelligibilis in intellectu nostro, inquam species alicuius intelligibilis non sit limitata conditionibus & accidentibus individualibus illius naturae cuius est species, licet sit indiuidua in quantum est accidens receptum in intellectu, non potest dici indiuiduum illius naturae proprie loquedo, non enim species hominis in intellectu est hic homo, puta Sortes aut Plato, sed comparatur ad rem extra intellectum, sicut natura ad id quod talem naturam habet, sicut si poneretur separata

Cap. 25.

D. 468.

Cap. 43. & 28.

D. 485.

Cap. 25.

D. 461: Cap. 25.

rata ab omnibus individuis secundum esse, & per se subsistens, ut est separata secundum intellectum, quemadmodum posuit Plato, non compararetur ad ea quae sunt illius speciei, sicut unum individuum ad aliud, sed sicut natura & species ad id cuius est natura aut species: ideo convenientius dicitur talis similitudo esse speciei rei intelligibilis, quam esse eiusdem speciei cum illa. Secundum est, quod ideo S. Thom. non dixit absolute similitudinem intelligibilis qua intelligitur aliquid esse eiusdem speciei, vel speciem eius, sed addidit per quam cognoscitur secundum substantiam, quia non inconuenit per aliquam similitudinem quae non est speciei rei intellectae, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad an est, & quantum ad aliqua praedicata communia, sed bene repugnat, ut per talem speciem cognoscatur res perfecte & quidditatiue, quod est cognoscere ipsam, quantum ad substantiam & essentiam.

Cap. 52.

Cap. 52.

TERTIO. Omne creatum ad ali- quod genus vel spe- ciem determinatur, diuina autem essen- tia est infinita, ergo &c. Aduerte, quod fun- damentum huius ra- tionis est: quia opor- tet inter speciem & rem intellectam esse adaequationem vel co- tinentiam sicut emi- nentiam speciei ad rem intellectam, ita quod quicquid est in re substantialiter, contineatur in simi- litudine & specie intelligibili: alioquin intelli- gibile in sua cognitione quidditatiue, non perfecte uniretur in- telligenti. Ex hoc enim habetur quod forma quae est ad ali- quod genus determinata, non potest esse speciei intelligibilis essentia illimitatam representans, quia tunc inter speciem & rem intel- lectam non esset adaequatio: ideo cum quaelibet forma creata sit ad ali- quod genus vel speciem determinata, essentia autem diui- na sit supra omne genus, optime sequitur, per nullam formam creatam posse diuinam essentiam cognosci. Ex his patet respon- sionem Aureoli a Capreolo adductam 4. Sent. dist. 49. q. 5. in- sufficientem esse: consistit enim in hoc, quod sufficit formam intelligibilem esse adaequatam intelligibili in representando: non autem oportet ipsam esse adaequatam in essendo, & quia for- ma limitata ad genus potest esse naturae illimitatae adaequata in representando, licet non sit adaequata in essendo: siccirco falsum est, quod per formam limitatam non possit cognosci natura il- limitata. Vnde actus quo videtur diuina essentia, est limitatus & finitus, & tamen est expressa similitudo ipsius, secundum Au- gustinum & alios sanctos, constat autem, quod haec responsio non eua- dit argumentum. Nam non potest esse adaequatio in represen- tando, cognoscibiliter aliquid cognoscibile, nisi sit similitudo in natura secundum eandem rationem naturae, licet non secun- dum eundem modum essendi. Nam non potest esse representa- tio obiecti a subiecto nisi ex obiecto in actu & intelle- tu in actu, ut patet 3. de Anima. non sit autem unum intelligibile cum intellectu, nisi quia natura intelligibilis uni- tur intellectui, licet quandoque secundum alium modum essen- di quam sit in se ipsa non unitur autem natura intelligibilis in- tellectui per hoc, quod aliquid aliud inferius ipso & imperfe-

Aug. Tom. lib. 14. de Tri. c. 17. & Ansel. Mo- nolog. 33.

ctius est in intellectu, sed quia ipsa est secundum eandem ra- tionem est, & in intellectu & in se ipsa, quantumcumque secun- dum modum essendi uarietur. ideo non potest aliquid apud in- tellectum adaequari intelligibili in representando, nisi adaeque- tur illi secundum rationem naturae, in quantum scilicet est for- ma intelligibilis: licet non adaequetur ei in quantum est talis entitas, quae acci- dentaliter informat intellectum. non in, ut inquit S. Tho. in quarto Sen. dist. 49. q. 2. art. 1. forma exi- stens in intellectu uel sensu, est princi- pium cognitionis se- cundum modum ef- fectus quem habet, sed secundum ratio- nem in qua cum re exteriori communi- cat. De hoc, quomo- do scilicet forma in- telligibilis se habeat ad rem intellectam, satis dictum est in 2. lib. Quod autem in- quit Aureolus de ac- tu intelligendi, quod est similitudo diui- nae essentiae repraesentans, falsum est. Ad auctoritates sanctorum dicitur, quod cum dicuntur cognitionem rei esse il- lius similitudinem: per cognitionem non intelligit ipsum ac- tum, sed principia cognitionis, quae est species intelligibili- lis, aut uerbum & con- ceptus, ubi formatur uerbum & conce- ptus.

Aduertendum au- tem, quod haec ratio a praecedenti differt, quia in illa conside- rabatur identitas re- quista inter speciem intelligibilem & rem intellectam, in ista autem consideratur adaequatio secundum naturam inter illa, si- cut autem adaequatio fundatur super aliqua unitate, ita ista ra- tio est confirmatio praecedentis.

QVARTO. Impossibile est, quod aliqua similitudo creata totaliter deum representet, cum quaelibet talis sit alicuius gene- ris determinati, non autem deus, ergo &c. probatur consequen- tia, quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quid- dam uel essentia alicuius rei, comprehendit in representando rem illam, ut patet ex orationibus significatibus quod quid est, quae dicuntur termini, & rationes, & distinctiones.

Aduertendum quod etiam ista ratio praecedens est confir- matio. Nam supposita adaequatione naturae inter speciem & re- m intellectam, quod erat fundamentum praecedentis rationis, pro- cedit haec ratio ex adaequatione in representando, quae super naturae adaequatione fundatur.

QVINTO. Diuina essentia est suum esse, non autem essen- tia substantiae separatae, ergo &c.

Aduerte, quod ex eodem fundamento procedit haec ratio, ex quo praecedentes processerunt, scilicet quod oportet speciem, & eius cuius est species, eiusdem rationis esse, aut quod species emi- nenter ipsum intelligibile contineat: id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest esse eiusdem rationis cum eo, cuius essentia est suum esse, quia hoc est ipsum esse subsi- stens, illud uero non est esse subsistens, sed aliquid habens esse participatum, & ideo deficit ab ipso esse subsistente: & per consequens non potest ducere in cognitionem quidditati- uam illius.

QVARTUM ad Secundum. ostendit S. Thomas per suam essentiam substantiam separatae aliquam de deo habere cog- nitionem

Cap. 59.

tionem: & ponit duas conclusiones, quarum una est, Substantia A separata per suam essentiam cognoscit de deo, quia est, quod est omnium causa, quod est omnibus rebus emmens, & quod est re- motus ab omnibus quae sunt, & quae mente humana concipi possunt: probatur. Quia nos ad hanc cognitionem utrumque per eius effectus per- tingere possumus, quod est ultimum & perfectissimum no- strae cognitionis in hac uita: quod probatur ex Dionysio in Libro de mytica Theologia, dicente: quod quasi ignoto coniungimur, in quantum uidelicet, de ipso cognoscimus, quid non est: quid autem est, penitus ignoramus. Idem datur intelligi Exo. 20. ubi de Moysse di- citur, quod accessit ad caliginem, in qua erat deus.

Alterra conclusio est. Praedicta cog- nio est eminentior substantijs separatis quam in nobis, probatur primo in com- mani.

Quia natura infe- rior in sui supremo non nisi ad infimum superioris attingit, id est, accedit per quan- dam participatio- nem.

Secundo, proba- tur descendendo ad particulariores cog- nitiones, quae de deo habemus. Quantum quidem ad cog- nitionem quae est, quia substantiae separatae quae per seipsas deum cognoscunt, sunt pro- pinquiores effectus, & expressiores dei similitudines quam effectus per quos nos deum cognoscimus. quanto autem pro- pinquior & expref- sior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto euidentius de cau- sa apparet quod sit.

Quantum uero ad cognitionem qua cognoscitur, quod est remotus ab omnibus, quia substantiae separatae plura cognoscunt quam nos, & quae sunt deo magis propinqua, & per consequens plura & magis propinqua a deo remouent quam nos, quanto autem aliquis plura & magis propinqua ab aliquo remota esse cognouerit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit, ut patet in cognitione de homine.

Quantum quoque ad cognitionem eminentiam ipsius, quia substantijs separatis altissimi rerum ordines noti sunt, nos autem non nisi quaedam in forma entium cognoscimus. tanto autem quis altitudinem alicuius magis nouit, quanto altioribus scit eum esse praetatum, declaratur exemplo rusticum & primatis cogno- scentium regis eminentiam.

Quantum denique ad causalitatem probatur, quia manifestum est, quod causalitatis alicuius causae & uirtus, tanto magis cognoscitur, quanto plures & maiores eius effectus innotescunt.

Contra hanc determinationem sancti Thomae, possent adduci argumenta Scoti in loco praellegato, quibus probat possibile esse & rationabile, quod substantia separata intelligat distin- ctum deum per aliquam speciem suae menti impressam, & quia ui- delicet homo in statu in nocentia habebat cognitionem de deo, non tantum in communi, sed etiam in speciali, & consequen- ter multo magis substantia separata, & quia Paulus potuit me-

minisse eius quod uiderat, & quia matutina cognitio qua res di- stincte in uerbo uidentur, praecessit in angelis cognitionem ne- speritiam, secundum Augustinum, sed quia non sunt contra mentem S. Thom. in hoc loco, ideo non est in ipsis multum in- morandum. Non enim negat S. Tho. quin substantiae separatae per suas essentias, aut per aliquam for- mam creatam cogno- scant deum aliqua distincta cog- nitione, cum dicat quod cognoscunt ipsam esse aliorum causam, & omnibus rebus emnere, atque etiam quod ab omnibus creaturis sit remo- tus, quae pertinent ad aliquam propria & distinctam cog- nitionem de deo, sed uult, quod talis cog- nitione per eorum essen- tias non potest esse quidditatiua cog- nio. Vnde concedi- tur, quod utique ho- mo in statu innocen- tia: habuit altiore- cognitionem de deo, quam nos habeamus, & substantia separata altiore quam homo in illo statu: neutra tamen cog- nio pertinet ad cog- nitionem quid est. De Paulo autem di- citur quod per nul- lam formam creatam uidit essentiam diui- nam, & quod post rapinam recedebat- tur rerum quas uide- rat per similitudi- nes ipsarum quae apud ipsum remanse- runt, non per aliquam similitudinem dei, ut dicitur de Veri. q. 8. ar. 5. ad 5. De co- gnitione matutina secundum quam res uidentur in uerbo essentialiter uiso, ne- gatur quod praecessit cognitionem uesper- tinam, & fuerit ante beatitudinem, licet forte ad mentem Augu- stini cognitio matutina, qua cognouit aliquo modo angelus res in uerbo imperfecte per essentiam ipsius angeli uiso, praecessit ipsius beatitudinem, ut inquit sanctus Thom. de Veri. q. 8. art. 3. ad 1. & 4. Sen. dist. 49. q. 2. art. 6. ad 1.

Aug. To. 3. lib. 4. super Gen. ad lit. cap. 32.

Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de deo, non quiescit eorum naturale desiderium. Cap. 50.



On potest autem esse, quod in tali dei cognitione quiescat naturale desi- derium substantiae separatae.

1 Omne enim quod est imper- fectum in aliqua specie, deside- rat consequi perfectionem illius speciei. Qui enim habet opinio- nem de re aliqua, quae imperfe- cta illius rei est notitia: ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta au- tem cognitio quam substantiae separatae habent de deo, non co- gnoscunt ipsius substantiam plene, est imperfecta cog- nitionis species. non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam eius non cognosca- mus. unde & praecipuum in co- gnitione alicuius rei, est scire de ea quid est. Ex hac igitur co- gnitione quam habent substan- tiae separatae de deo, non quies- cit naturale desiderium, sed incitatur magis ad diuinam sub- stantiam uidendam.

2 Item, Ex cognitione effe- ctuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde & homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes, non quiescit igitur sciendi desi- derium naturaliter omnibus

Super Cap. 50.



Quantum ad tertium, ostendit S. Tho. quod in cog- nitione illa quam habent substantiae separatae de deo per proprias essentias, non quiescit earum naturale desi- derium, & arguit sic.

PRIMO, Praedicta cognitio de deo est imperfecta cog- nitionis species, quia non arbitramur nos aliquid cognoscere, si sub- stantiam eius non cognoscimus: & principium in rei cog- nitione est scire de ipsa quid est, unam scilicet particularem cog- nitionem rei ad aliam comparando. ergo &c. probatur conse- quentia: quia omne quod est imperfectum in aliqua specie, de- siderat consequi perfectionem illius speciei, ut patet de ha- bente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam.

SECUNDO, Substantiae separatae cognoscunt omnium re- rum quatum uident substantias, deum esse causam, ergo &c. pro- batur consequentia, quia ex cognitione effectuum incitatur desi- derium ad cognoscendum causas: & non quiescit desiderium sciendi

sciendi omnibus substantijs intellectualibus naturaliter indi- tum, nisi cognitio substantijs effectuum, etiam si substantiam causę cognoscant.

TERTIO. Videntes quia de aliquo, naturaliter scire desi- derant de ipso propter quod est ergo videntes an est, desiderat scire quid est, quod est intelligere rei substantiam, ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione dei, qua scitur de ipso solum an est: probatur prima consequentia, quia sicut se habet quæstio propter quod, ad quæstionem quæ, ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est, ut dicitur 2. Posteriorum: vtroque, n. quæritur de medio demõstrandi. Quomodo se habeant istæ quæstiones, ostensum est in annotationibus nostris in secundum Posteriorum.

QUARTO. Altitudo & virtus cuiuslibet substantiæ creatæ est finita, ergo intellectus substantiæ separatae non quietatur per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumque eminentes, sed ad substantiam in se ipsam cognoscendam tendit, probatur consequentia, quia nihil finitum potest desiderium intellectus quietare. videm. n. quod quilibet finitum, puta linea, aut numero dato, aliquid ultra molitur apprehendere.

QUINTO. Substantiæ separatae scit substantiam divinam sibi esse ignotam, cum cognoscit prædicto cognitionis modo ipsam esse supra se, & supra omne quod ab ipsis intelligitur, ergo &c. probatur consequentia, quia omnibus naturis intellectualibus inest naturale desiderium ignorantiam, seu nescientiam pellendi, sicut & naturale desiderium sciendi.

Sexto. Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt divinæ cognitioni quam noster intellectus: ergo intensius desiderant divinam cognitionem quam nos, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quanto aliquid est finitum propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem, declaratur in motibus rerum naturalium. Secunda vero consequentia probatur, quia nos quantumcumque de deo supradicta scimus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus deum per essentiam videre.

Adverte ex doctrina S. Tho. 1. Cel. lect. 17. & 2. Cel. lect. 8. quod motus naturalis est velocior in fine quam in principio: quia

principium formale quo corpus naturale movetur, ex propinquitate ad proprium locum confortatur. Sicut autem ex cõfõrtatione principij naturalis propter appropinquationem ad proprium locum, motus est intensior & velocior, ita postulum dicere, quod quanto aliquid a natura est propinquius finem, tanto magis inclinatur ad finem;

Præterea, sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum: ita inest eis naturale desiderium ignorantiam, seu nescientiam pellendi. substantiæ autem separatae, sicut iam dictum est, cognoscunt prædicto cognitionis modo substantiam dei esse supra se & supra omne id quod ab eis intelligitur: & per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

Item, Quanto aliquid est finitum propinquius, ex maiori desiderio tendit ad finem, unde videmus, quod motus naturalis corporum in fine intenditur. intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinæ cognitioni, quam noster intellectus, intensius igitur desiderant dei cognitionem quam nos. nos autem quantumcumque sciamus deum esse, & alia quæ supra dicta sunt: non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus deum per essentiam suam cognoscere. multo igitur magis substantiæ separatae hoc naturaliter desiderant. non igitur in cognitione dei prædicta, eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur, quod ultima felicitas substantiæ separatae non est in illa cognitione dei qua deum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc eorum desiderium ducat eos usque ad dei substantiam. In quo etiam satis apparet, quod in nullo alio querenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublimi ferat sicut desiderium intelligendam veritatis, omnia namque desideria nostra vel delectationis vel cuiuscumque alterius, quod ab ho-

que ad dei substantiam. Concludit ulterius ex prædictis, quod in nullo alio querenda est ultima hominis felicitas in operatione intellectus, probatur, quia nullum aliud desiderium tam in sublimi ferat, quam desiderium cognoscendam veritatis, cum omnia alia desideria in alijs rebus quiescere possint, desiderium autem prædictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinem, & factorem pervenerit: quod etiam ostenditur auctoritate Eccle. 24. & Prou. 10. Ultimo loco mundanos homines repræhendit, qui hominis felicitatem tam altissime sitam, in infimis rebus querunt.

Cap. præc.

idem P. p. q. 1. arti. 1.

In hoc cap.

Circa

Circa illam propositionem, Omnia alia desideria in alijs rebus quiescere possunt: attendendum quod non est mens sancti Thomæ dicere quod aliquid aliud a Deo possit ita appetit quietare, ut nihil aliud appetat simpliciter: quia ut patet, hoc repugnaret antedictis, sed quod accepto quocumque desiderio circa aliquod determinatum appetibile creatum, potest ita quiescere in illo desiderium, quod nihil ulterius de illo desiderabit: puta desiderans dulce potest invenire aliquid ita dulce, quod nihil dulcius desiderabit, & sic de alijs. desiderium autem cognoscendam veritatis in cognitione quietatur, sed tantum in cognitione substantiæ divinæ.

Advertendum, potest quod ex illis relinquit sanctus Thomas manifestum, vitam hominis siue intellectualis naturæ felicitatem in ea cognitione consistere, quæ ipsa divina substantia ita videtur: id quod ex toto præcedenti processu principaliter intendebatur, quia nihil aliud (ut est ostensum) naturale hominis desiderium potest quietare.

Quomodo Deus per essentiam videatur. Cap. 51.

Im autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes deside-

Super Cap. 51.

ostendit sanctus Thomas veram felicitatem in visione divinæ substantiæ consistere, vterius conditiones huius visionis manifestare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primo manifestat conditiones in particulari eorum quæ ad talem visionem concurrunt. Secundo communes conditiones ostendit, cap. 61. Circa primum tria facit. Primo ostendit conditiones eius ex parte intellectus, Secundo, ex parte obiecti, cap. 55. Tertio ex parte ipsius actus, cap. 57. Circa primum duo facit. Primo ostendit quæ sit forma quæ intellectus beati videt divinam essentiam. Secundo quid requiratur ad hoc ut talis forma recipiatur in intellectu, capitulo sequenti. Circa primum duo facit. Primo præmittit vnam conclusionem necessariam ad ea quæ dicenda sunt. Secundo propositum declarat.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Possibile est substantiam Dei videri per intellectum & a substantijs intellectualibus separatis & ab animabus nostris. probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam Dei intelligere, ergo possibile est ut ad illam cognitionem perveniant. patet consequentia, quia aliter naturale desiderium esset inane.

Hoc loco attendendum diligenter, quod non infert sanctus Thomas quod naturale desiderium esset inane, si intellectus non videret substantiam divinam, sed si non esset possibile ipsum pervenire ad divinam substantiam intelligendam: quia non dicitur desiderium naturæ esse inane, si in aliquo individuo non adimpleatur, sed si non sit in individuo natura non orbatis potentia & capacitas ad impletionem talis desiderij. Si enim in individuo non esset talis potentia, nunquam naturæ desiderium adimpleretur, sed si in illis sit capacitas rei desideratae, naturæ desiderium quandoque in aliquo individuo adimpletur, & hoc sufficit ad hoc ut non sit inane & frustra.

Dubium autem difficile insurgit, quomodo desiderium videndi divinam substantiam sit naturale, cum nulla creatura intelligibilis possit ad illam visionem propria virtute pervenire, vel in sequentibus ostenditur. Item cum dicat sanctus Thomas, in perisquis locis præsertim P. 2. quæstione. 5. artic. 8. & 4. Sententiarum. 49. quæst. 1. artic. 3. quæstionem 3. artic. 3. quæst. 22. artic. 7. quod beatitudo licet secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen, siue quantum ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni saluatur,

non appetitur naturaliter. Respondet quidam quod hoc desiderium non est naturale naturæ rationali absolute considerata, sed ut est ad beatitudinem ordinata & supposita revelatione effectuum gratiæ & gloriæ quorum Deus est causa ut Deus est in se absolute, non ut vniuersale agens.

Sed hoc non videtur esse ad mentem S. Thomæ, quia cum superius cap. 49. ostendit quod substantiæ separatae per suas essentias aliqua cognoscunt de Deo, in cap. 50. probat quod in tali cognitione qua per suas essentias Deum cognoscunt, non quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad divinam substantiam videndam: & sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantiæ separatae cognoscunt Deum per essentiam ipsius substantiæ separatae, constat autem quod cognitio Dei qua cognoscitur Deus a substantiæ separatae per ipsas substantiæ separatae essentiam, non præsupponit cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ: ergo desiderium videndi Deum non dicitur naturale ex præsuppositione revelationis effectuum gratiæ & gloriæ, sed est naturale intelligibili naturæ quantum ad cognitionem causæ ex quocumque effectu. Secundo, quia ratio quam adducit sanctus Thomas. Pri. par. quæst. 12. art. 1. & superius tetigit ad probandum quod naturaliter substantiæ intellectualis desideret cognoscere substantiam divinam, fundatur super hoc, quod ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognitionem causæ, & non quietatur desiderium quantumcumque substantiæ effectus cognoscatur, nisi cognoscatur substantiæ causæ. constat autem hanc propositionem S. Thomæ non determinari ex cognitione effectuum gratiæ & gloriæ, sed ad cognitionem quorumcumque effectuum extendi, & ad omnis causæ cognitionem. unde illam propositionem confirmat ex hoc signo, quod propter hoc homines ceperunt philosophari: ergo hoc naturale desiderium non innascitur solum ex cognitione effectuum gratiæ & gloriæ. Tertio, quia tunc tale desiderium inest tantum cognoscens effectus supernaturalis gratiæ & gloriæ: hoc autem est falsum, quia ut inquit sanctus Thomas in hoc 3. Contra gen. cap. 51. & 57. hoc desiderium omni inest intellectui, ergo &c.

Propter quod videtur mihi aliter dicendum, salvo semper meliori iudicio. Ad cuius evidentiam considerandum est primo, quod cum naturale desiderium naturæ intellectualis in quantum intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, ut habetur Prima secundæ quæstione decima, articulo primo, & omnis actus voluntatis præsupponat aliquam cognitionem intellectus, dicitur naturale desiderium naturæ intellectualis in quantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens quantum ad specificationem actus illam cognitionem qua cognoscitur per effectus, quia est de Deo. Nam ut in præcedenti capite in prima ratione tetigit sanctus Thomas, cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiæ eius, est imperfecta cognitionis species. omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei. Considerandi secundo, quod cum Deus sit & prima omnium causa effectiva, & vere sit obiectum supernaturalis beatitudinis ad quam creatura intellectualis est per divinam providentiam ordinata, dupliciter potest visio divinæ essentia & naturæ considerari. Vno modo in quantum est visio effectus primæ causæ absolute. Alio modo in quantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis, & consequenter in quantum talis visio est summum bonum intellectualis naturæ ad quod

Tho. Cont. Gent. Q. O. per

Cap. 49.

D. 485.

2. Poster. tex. 1.

Tex. com. 1.

Cap. 43.

Lec. 17. sup. tex. 88.

Cap. 27.

Cap. 68.

per diuinam providentiam est ordinata tamquam ad ultimum finem. Cum ergo dicitur, quod desiderium videndi naturam diuinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata respectu talis visionis vt primo modo consideratur, non autem vt consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo vniuersali desiderio sciendi quonatu ratur desiderat cognitio quid est causa, cognitio ipsi quia est ex effectibus. hoc autem continetur in vniuersali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles 1. Metaphysice nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est visio primae causae, non autem in quantum est summum bonum. Naturaliter enim cognitio potest quod sit aliorum causa, non autem naturaliter sciens vt sit obiectum supernaturalis beatitudinis, & quod est visio summum bonum: imo aliqui dicunt, summum bonum in voluptate, aliqui vero in diuitijs, aut saliquo alio bono creato consistere. Ad primum in oppositum dicitur, quod naturalis appetitus dupliciter accipi potest. Vno modo pro actu elicitio voluntatis naturalis consequente. Alio modo pro actu elicitio voluntatis qui ad aliquam apprehensionem de necessitate consequitur, vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantum. Si appetitus naturalis primo modo accipitur, sic inconueniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturae non possit perueniri: quia forma naturalis non inclinat ad id quod natura facultatem excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipitur, sic non est inconueniens quod appetitus in aliquid naturaliter feratur, in quod virtute propriae naturae non potest intellectualis creatura peruenire: sicut enim simul, quod aliquid desideret naturaliter ex praeter, positione alicuius cognitionis, & tamen ad illud sola virtute naturae non possit peruenire, sufficit vt habeatur ea quibus natura sic capax talis finis, & eorum quae ducunt ad finem, auxiliisque alterius ad illum perueniri possit. Vnde S. Tho. super Boetio de triquetra, vltima, articulo primo ad quintum ait, quod quatuor homo naturaliter in finem vltimum inclinatur, scilicet sub communi ratione beatitudinis: non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantum, sunt enim nobis indica principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarum preparare, non tamen quibus ad eam possumus attingere, vt in illo articulo dicitur. Ex hoc patet, quod visio diuinae essentiae dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturae principijs perueniri: sicut omnes naturaliter desiderant vltimum finem & beatitudinem sub communi ratione summi & perfecti boni, & tamen nullus ad hanc rationem summi boni propria virtute potest peruenire. Ad secundum dicitur, quod S. Tho. in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis diuinae essentiae in quantum est summum bonum, & vt terminatur ad Deum, vt est obiectum super naturalis beatitudinis: non autem vt est visio primae causae absolute. Visio enim illo modo non appetitur naturaliter natura absolute considerata: sed tunc vt natura est ad ipsam ordinata tamquam ad vltimum finem, & supposita reuelatione quod ipsa sit summum bonum & felicitas, vt dicitur in primo libro.

Sed contra hanc responsionem remanet dubium adhuc. Nam S. Tho. 1. par. q. 62. art. 2. ostendit, quod angeli indigerent gratia ad hoc vt conuerterentur in Deum: quia videre Deum per essentiam, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati: sed desiderare visionem Dei per essentiam, est conuersio appetitus in Deum, ergo hoc desiderij praeterponit gratiam, & sic non est naturale. Respondenti ad hoc dupliciter potest. Primo ex 1. Sen. d. 1. q. 2.

art. 1. quod dicitur S. Tho. intelligitur de conuersione angeli meritoria vltimi finis, non autem de simplici desiderio. Secundo respondenti potest iuxta praedeterminata, quod loquitur ibidem S. Tho. de conuersione in Deum quae dicitur amore quod diligitur Deus tamquam finis vltimus, & obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diligitur: non autem de simplici desiderio quod desideratur eius cognitio per essentiam vt est visio primae causae: & haec responsio meo iudicio est magis ad mentem sancti Tho. Nam cum inquit angelos indigere gratia ad hoc vt conuertantur in Deum, loquitur de conuersione in Deum vt est vltimus finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, id est, illius beatitudinis quae per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videtur Deum quod insurgit ex consideratione effectus ipsius, est absolute inclinatio in cognitionem essentiae eius prout est causa rerum, quocumque eius essentia videatur: ideo non est conuersio in Deum qua diligitur Deus super omnia vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, & propter quem omnia diligantur. Ad hanc enim conuersionem requiritur cognitio quae sciat illam visionem Dei per essentiam esse vltimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus, & quem per diuinam gratiam sumus assecuturi. talis autem cognitio non habetur nisi ex reuelatione diuina.

Quaeritur autem ad secundum ponit S. Thomas hanc conclusionem. Ad hoc vt intellectus essentiam diuinam videat, oportet vt ipsam per ipsam videat, ita vt sit & quod videtur, & quod videtur, probatur. Non potest videri diuina essentia per aliquam speciem creatam, vt ex superioribus patet, ergo si videtur, oportet vt per ipsam videatur.

Sed contra hanc conclusionem mouet sanctus Thomas dubium. Id enim quod intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus per quam fit in actu, sed diuina essentia est per se subsistens, & nullus potest esse forma, vt in primo libro est ostensum, ergo &c. Respondet & dicit primo, quod si sicut in esse substantiali vel naturali substantia per se ipsam subsistens est composita ex materia & forma, non potest alteri esse forma propter contractionem formae ad illam materiam, substantia vero subsistens quae est forma tantum, potest alteri esse forma si esse suum ab aliquo alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in secundo huius. non autem si esse suum ab altero participari non possit, quia sic esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: sic & in esse intelligibili considerandum est. Dicit secundo, quod cum intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit vt forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa: & quia verum sequitur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse. Dicitur tertio, quod soli Deo conuenit vt sit forma tantum in genere intelligibilium, quia solus ipse est sua veritas, sicut & suum esse. Alia vero subsistens non sunt vt pura forma in genere intelligibilium, sed vt formam in aliquo subiecto habentes, cum vnumquodque eorum sit verum, non veritas, sicut est ens, non autem ipsum esse. Ex his concluditur responsio ad objectionem, & dicitur quod essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligitur, non autem essentia alicuius aliquid substantiae separatae. Cum autem instatur quod Deus nullus potest esse forma, respondetur quod hoc intelligitur secundum esse naturale, non autem secundum esse intelligibile. ratio diuersitatis est, quia primo modo sequeretur quod simul cum aliquo vnica constitueret vnam naturam, quod esse non potest, cum essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo hoc non sequitur, quia

Cap. 15.

K

quia species intelligibilis vnica intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinae essentiae non repugnat.

Circa hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tantum, quod inquam, si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinaretur: si ipsa sicut materialia per materiam: aduertendum est, quod duplicem habere verba sensum habere possunt. Vnus est quod per ipsum esse talis res subsistens indiuiduaret, sicut res materiales per materiam signatam indiuiduatur, ita quod esse in illo esset principium indiuiduationis, sicut materia signata i rebus materialibus est indiuiduationis principium. et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam sancti Thomae substantiae separatae scriptis indiuidua sunt, non autem per aliquid separabilem, vt patet vbi quae de hac materia loquitur. Alius est quod esset incomunicabilis & indiuidua, ex hoc quod suum esse ab alio participari non posset: & hic sensus est verus, & hic intentus. Nam vt est de mente S. Thomae in quaest. de Spiritu. articulo 8. ad quartum & tertium decimum, & vt ostensum est supra in secundo libro, forma separata a materia indiuiduatur per hoc quod non est nata in aliquo esse. Confirmatur ista responsio, quia congruit ijs quae in sacra scriptura dicuntur. Secundum enim hunc modum videbimus Deum facie ad faciem, vt nobis promittitur 1. Corinthiorum tertio decimo. quia cum immediate videbimus sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo sumus cum vniuersi, cum nec ipse Deus corpus sit, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. Similes etiam Deo, & eius beatitudinis participes erimus ex hoc modo videndi, vt dicitur 1. Ioan. 3. quia & ipse Deus suam substantiam per ipsammet intelligit. Super mensam etiam Dei edemus & bibemus, vt promittitur Luc. 22. in quantum eadem scilicet habetur qua Deus est Felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt, & sic de cibo & potu qui in mensa sapientiae sumuntur, de quo fit mentio Proverb. 9. participabimus.

Circa hanc declarationem quomodo essentia diuina vniciatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit S. Thom. in quaest. Veri. quaest. 8. articulo 1. Et quarto Sentent. distin. 49. quaest. 2. art. 1. considerandum est diligenter, quod nulla alia ratione ponitur hic species intelligibilis constituit intellectum in actu, nisi quia perficit ipsum ad intelligendum, hoc est quia ex eius vnione ad intellectum fit intellectus potens elicere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiectiue representatur intellectui, quod absque ipsa non poterat: & quia diuina essentia non repugnat sic vniri intellectui vt per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo conuenienter dicitur quod vnitur intellectui vt forma in esse intelligibili. Differenter tamen vnitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectae, & diuina essentia. species enim intelligibilis vnitur intellectui & actu ipsum in esse intelligibili non per se ipsam immediate, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum. non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius est species, est illud esse quod habet extra intellectum, diuina autem essentia existens in intellectu per modum formae intelligibilis actu intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam, quia ipsa non distinguitur a suo esse, sed est ipsum esse suum tam in intellectu quam extra. Vnde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium in quantum ab ipsa habet aliquid esse reale per cuius acceptionem fit potens ad intelligendum per speciem, ita dicitur in actu per diuinam essentiam, in quantum ab ipsa absque alio esse medio

habet vt sit potens actu intelligere tamquam a formali principio intellectus. Ex quo patet quod non sic dicitur vniri essentia diuina intellectui in esse intelligibili tamquam forma, quasi der aliquid esse formaliter intellectui quod dicitur esse intelligibile, sed quia est intellectui per seipsam ratio & principium formale intelligendi. Vnde respondens sancti Tho. ad argumentum quoddam quo arguebatur, Deum per aliquam similitudinem creatam videri, Prima. p. quaest. 12. art. 2. ad tertium maius, quod sicut alia forma intelligibiles quae non sunt suum esse, vnitur intellectui secundu aliquod esse quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia quae est ipsum esse, vnitur intellectui facies ipsum in actu per seipsam.

Sed circa praefatam responsionem sancti Tho. quaedam occurrunt dubia. Primum est circa substantiam responsionis, quae consistit in hoc quod diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. Contra hoc enim videtur esse ratio S. Tho. qua probat contra Commentatorem, & Tertio de Anima, & in Secundo libro huius, & in plerisque alijs locis, non posse nos intelligere per intellectum si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundameto sumpto ex Aristotele Secundo de Anima, quia id quod aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet sibi formaliter esse: ergo apud S. Tho. non sicut simul quod aliquid sit principium operandi alicui, & non sit forma eius secundum esse: ergo diuina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi nisi sibi vnatur secundum esse tamquam forma dans esse intellectui, ergo non sicut simul quae hic dicit S. Thom. scilicet quod diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, & quod est intellectui forma per quam intelligit. Secundum dubium est circa hoc quod dicitur, nulli substantiae separatae conuenire vt sit forma intelligibilis intellectus: hoc enim repugnare videtur ei quod superius in Secundo libro dixit, scilicet quod constituitur intellectus in actu. Quartum dubium est circa id quod dicitur exponendo dictum Apostoli, quod videbimus Deum facie ad faciem, in quantum videbimus eum immediate per illum modum quo videbitur per suam essentiam tamquam per formam intelligibilem, sicut homines facie ad faciem videmus. ista enim metaphora non videtur conuenienter exponi. Cum enim aliquid quis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt, sed videt per speciem causatam ab illo in oculo, ergo per hoc quod videbimus Deum per ipsammet diuinam essentiam, non conuenienter exponitur quod videbimus eum facie ad faciem.

Ad primum horum respondetur primo, vt in Secundo libro cap. 59. responsum est, quod mens S. Th. in illa responsione est, quod id quod aliquid operatur tamquam potentia operandi, vel tamquam primo & principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse: non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tamquam perfectio virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam diuinam esse principium quo intellectus ipsam videt: sed licet non oporteat id quod aliquid operatur tamquam complemento virtutis, esse eius formam in esse secundo, oportet tamen vt aliquam cum ipso habeat vnionem. Si enim esset omnino separatum, non posset esse illi ratio agendi.

Th. Cont. Gent. O Q 2 Nam

1. Lib. c. 20.

3. de anima lec. 7. super tex. 7. Et in 2. huius cap. 59. Tex. c. 6. 4. & infra.

Cap. 98.

3. de anima Lec. 8.

Nam & essentia diuina vnitur intellectui beati in quantum vn-

(Ego dispono vobis sicut dispo- sicut mihi pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo.) quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientie sumitur, de quo a sapientia dicitur Prouer. 9. (Comedite panem meum, & bibite vinum quod misceui vobis. super mensam ergo Dei manducant & bibunt, qui eadem felicitate fruuntur, qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum Deum per essentiam. Cap. 52.

dubium dicitur, quod loquitur hoc loco S. Tho. de substantia separata respectu alieni intellectus; non enim potest esse forma intelligibilis alieni intellectus, cum non sit veritas, vt dicebat S. Thom. sed habens veritatem: sed respectu proprii intellectus non inconuenit quod habeat rationem formae intelligibilis, licet non sit veritas: quia ipsa naturalis vnio essentiae cum intellectu, sufficit ad hoc vt per ipsam intellectus intelligat, sicut essentia composita ex materia & forma, non potest esse alteri principium essendi: sed bene suo supposito cui naturaliter vnitur. Ad tertium dubium dicitur, quod mens S. Tho. in illis verbis est, ex specie intelligibili & intellectu non constitui aliquam vniam naturam ab vtroque distinctam, sicut ex forma substantiali & materia constituitur compositum ab vtroque aliquo modo distinctum: non autem quod non constituitur aliquod vnium quod est species intelligibilis & intellectus, vt vnita sunt ad vniam operationem: quod vnium vocamus intellectum in actu.

Ad quartum dicitur, quod illa interpretatio Metaphorae conuenientissima est, supponit enim S. Tho. quod omnis cognitio quae habetur de Deo per quamcumque speciem intelligibilem in intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso, quia omnis forma creata existens in intellectu nostro, prius representat in esse obiectiuo rem creatam, cuius est species adequata, quam Deum: & sic intellectus per rem creatam cognitam, tendit in diuinam cognitionem. propterea si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediate, ne cesse est vt sit per formam increatam, quae est diuina essentia: vn de circa cognitionem Dei pro eodem accipiuntur cognitio Dei immediata, & cognitio Dei per eius essentiam. Metaphora ergo in hoc consistit, quod sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio medio cognito per quod videatur, ita in pariter videbimus eum immediate: quod prouenit ex eo quod videbimus eum per essentiam diuinam: licet metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquam dissimilitudinem ad id cui attribuitur, non enim oportet quantum ad omnia esse similitudinem in Metaphoricis locutionibus.

Super Cap. 52.

Stenfo, quod diuina essentia est forma intelligibilis intellectus videns Deum, ostendit S. Tho. quae sit dispositio requisita ad hanc formam suscipiendam, & ad hanc habendam visionem. Circa hoc autem duo facit, primo ostendit intellectum sua virtute non posse ad diuinam essentiam visionem peruenire. Secundo, quod ad hoc indiget aliqua diuini luminis influenza, cap. seq. Quantum ad primum ponitur haec conclusio. Non est possibile quod ad visionem Dei per ipsam essentiam diuinam aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere, scilicet sufficienter.

Primo: videre Deum per ipsam diuinam

essentiam est proprium diuinam naturam: quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: ergo in illum modum visionis diuinam non potest creatura intellectualis nisi Deo hoc faciente, probatur consequentia, quia quod est proprium superioris naturae, non potest consequi natura inferior

Non est autem possibile quod ad istum visionis diuinam modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

1 Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. videre autem Deum per ipsam diuinam essentiam, est proprium naturae diuinam: operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam diuinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

2 Amplius, Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente. agens enim facit sibi simile in quantum suam formam communicat: ergo si diuina essentia sit forma intellectus, quod requiritur in visione diuina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius, ergo &c. Aduertens circa probationem antecedentis quod vult arguere S. Thom. ex conuersione propositionum sic, agens facit sibi simile suam formam communicando: & nullo alio modo facit sibi simile: ergo econuerso, si aliquid sit simile alicui secundum propriam formam, talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

Aduertendum etiam quod ista ratio a precedenti differt: quia illa procedit ex eo quod ipsa visio Dei per essentiam est propria superioris naturae, haec vero procedit ex eo quod diuina essentia est propria forma Dei.

Ad hoc quod intellectus videat diuinam essentiam, oportet quod ipsa diuina essentia copuletur intellectui vt forma intelligibilis, ergo &c. probatur consequentia: quia si aliqua duo debeant adinuicem copulari, quorum vnium sit formale, & aliud materiale, oportet quod eorum copulatio fiat per actionem, quae est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale, cum forma sit agere, materia vero pati.

Circa probationem consequentiae aduertendum, quod supponit sanctus Thomas tamquam manifestum, non fieri copulationem formalem & materialem nisi per aliquam actionem. non enim forma vnitur materiae nisi per actionem alicuius. supponit etiam quod per nullius alterius actionem quam essentiae diuinam, aut ipsius intellectus, potest diuina essentia copulari intellectui creato, quia diuina essentia cum non sit materialis, non potest per abstractionem a materia, actione intellectus agentis vniri intellectui possibili, nec etiam per alicuius alterius superioris agentis actionem, cum diuina essentia sit supremi agentis natura, ideo relinquatur quod hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere, aut per actionem Dei qui intelligitur. Illis suppositis, optime procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte diuinam essentiam quam ex parte intellectus, cum intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam, ideo non per propriam virtutem intellectualem

Idem p. p. q. 12. art. 4.

D. 143.

Cap. praec.

intellectus vnitur diuinam essentiam, & per consequens non videtur ipsam propria virtute, sed virtute Dei habentis naturam diuinam sit talis copulatio, & talis visio.

Quarto. Intellectus creatus videt diuinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se, ergo &c. probatur consequentia: quia intellectus diuinus per seipsum videt diuinam essentiam, vt in Primo ostensum: quod autem est per se, causa est eius quod est per aliud.

Quinto. Videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: ergo &c. pater conueniens: quia quicquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi conuenire, nisi per actionem alterius: vt pater de motu sursum in aqua, antecedens vero probatur: quia cuiuslibet naturae intellectuali, creatae proprium est vt intelligat per modum suae substantiae, substantia autem diuina non potest sic intelligi: supra est ostensum.

Aduertendum, quod modus proprius intelligendi humanam naturam est, vt ex sensibilibus cognoscatur: proprius autem modus substantiae separatae est, vt intelligatur non per accceptionem a sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, & per species a diuino lumine suscipias. superius autem ostensum est substantiam diuinam, nullo illorum modorum posse intelligi. ideo inquit S. Thom. ostensum esse diuinam substantiam non posse intelligi, secundum modum proprium intellectualis substantiae.

Circa istam probationem, cuiuslibet naturae intellectuali creatae proprium est, vt intelligat secundum modum suae substantiae: considerandum ex doctrina S. Thom. Prima pars, quae est 12. artic. 4. quae est 89. artic. 2. quod cum intellectu fiat per hoc, quod intellectus aliqua forma intelligibili actuatur, operatio autem suo principio formali proportionatur, vt scilicet nobilioris principij nobilior sit propria operatio, & perfectior perfectior: & vt non possit se extendere ultra conditionem ipsius: ideo necesse est vt modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis, qua intellectus intelligit, conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturae intelligentis, quia videlicet in quantum species est rei intellectae, ex conditione naturae intelligentis suae perfectionis accipit determinationem & limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis quae naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectae: propter adaequationem in intellectu ad rem intellectam in modo essendi, si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quam sit res intellecta, forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectae, ipsam non quidditative sed imperfecte representans, & sic imperfectiori modo est in tali intelligente quam sit in seipsa. sequitur ergo quod & cognitio alicuius rei intellectae proportionatur modo naturae cognoscentis: quia videlicet, si natura cognoscentes adaequat rem cognitam, quantum ad modum essendi, cognitio naturalis intelligentis de tali re erit perfecta eius cognitio. si autem natura cognoscentis sit inferioris ordinis, & modi essendi quam res intellecta, cognitio eiusdem modi essendi sibi naturaliter debet, licet non sit quidditative illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione inferior, & consequenter perfecta rei huiusmodi cognitio erit

supra naturalem cognitionem talis naturae cognoscentis. Propterea bene inferunt Sanctus Thomas, Prima parte quaestione 12. artic. 4. quod quia cuiuscumque cognoscentis cognitio est secundum modum naturae cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cogniti excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei, sit supra naturam illius cognoscentis. quia igitur omnis natura intellectualis creata est limitata natura & finita, a natura diuina deficiens, omnes species intelligibiles intellectuales naturae creatae, quibus naturaliter intelligitur, in hoc conueniunt, quod sunt formae limitatae & finitae naturae limitatae & finitae representantes, a diuinaque natura & quidditate secundum suam rationem, & representationem longe deficientes: & ideo per huiusmodi species diuina essentia quidditative cognoscitur non potest: sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est. Ex his patet instantias Scoti Primo Sententiarum distinctio. 3. quaestio. 3. Quolibet quaestio. 14. artic. 2. & 4. Sententiarum distinctio. 43. quaestio. 2. contra Sanctum Thom. nullius esse momenti. Non enim intendit S. Thomas (vt ille putat) oportere esse inter naturam intelligentis, & obiectum naturaliter, & quidditative cognitum equalitatem absolute, vel excessum naturae intelligentis, sed intelligit oportere esse inter obiectum & naturam cognoscentis talem proportionem, vt illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturae conuenientes & connaturales: & quia species illi connaturales sunt, quae sunt similitudines rerum eiusdem ordinis, secum vel inferioris ordinis: dicuntur autem res eiusdem ordinis in proposito, quibus debetur idem modus essendi generalis. ideo inter cognoscentem & cognitum debet esse conuenientia in eodem modo essendi, aut excessus cognoscentis ad cognitum. Nec valet quod adducit in oppositum de oculo vidente caelum & terram, quae tamen secundum ipsum, non conueniunt in eodem modo essendi, cum ipse sit corruptibilis, illa vero incorruptibilia, & de specie intelligibili, quae non habet eundem modum essendi cum obiecto, cum illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale. Dicitur enim primo, quod oculus & caelum ac terra conueniunt in hoc modo essendi generalis: quia sunt naturae habentes esse in materia individuali: licet sub hoc genere oculus habeat esse corruptibile, illa autem habeant esse incorruptibile. Dicitur secundo, quod species intelligibilis rei materialis conuenit in modo essendi cum re materiali: non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet vt intellectum informat: sed quantum ad eum qui sibi debetur naturaliter in quantum est talis natura & talis quidditas. dictum est. n. superius, quod forma quae est in intellectu, est eiusdem speciei, immo est speciei rei intellectae. ideo sicut rei intellectae conuenit talis modus essendi, qui est habere esse substantiale in materia ita speciei intelligibili eius debet ut tale esse naturaliter, in quantum est species huius naturae rei intellectae, licet praeter naturam ex actione intellectus agentis, & conditione intellectus possibilis habeat alium modum essendi in subiecto in quo est. vnde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti, licet non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse, quod actualiter habent. non etiam sequitur, quod angelus inferior nunquam cognosce-

Cap. 45.

Cap. 49.

ret superiorem: nam dicimus, quod omnes angeli in eodem modo...

aterna) in ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem...

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per essentiam videat. Cap. 53.



Portet autem, quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinam bonitatis influentiam eleuetur.

Impossibile enim est, quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma...

Impossibile enim est, quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma...

Confirmatur primo conclusio auctoritate apostoli Rom. 6. dicentis, Gratia Dei vita eterna...

Super Cap. 53.



Intellectus creatus virtute proprie nature divinam essentiam videre non potest, inquiturum restat, quod sit illud quo ad talem visionem indiget...

Circa primum duo facit. Primo probat, quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinam bonitatis influentiam eleuetur...

Intellectus creati, nisi per hoc, quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat...

Adhuc. Nihil est susceptivum forme sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur...

Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita, & postmodum uniantur...

Secundo. Essentia divina est forma altior omni intellectu creato...

Circa assumptum ad probationem consequentia advertendum, quod illa propositio assumpta habet veritatem de forma...

Quis est ex se illius immediate capax: licet non sit immediate capax divinæ essentia...

dispositionem de nouo acquirat. Idem autem sequitur si detur, quod a principio sua creationis tali visione aliquis intellectus creatus potiatur...

Item. Nihil potest ad altior operationem eleuari, nisi per hoc quod eius virtus fortificatur...

Adverte fundamentum huius rationis circa intellectum, qui ponitur a principio sue creationis...

Virtus intellectus creati non sufficit ad videndam divinam essentiam, ergo ad hoc ut ad talem visionem perveniat...

tum per intensiorem naturalem virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis...

Quia vero in cognitionem intelligibilem ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilibus cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transmimus...

Hoc autem est lumen de quo in Psal. dicitur: In lumine tuo videbimus lumen...

cumque naturali & quidditativa visione intellectus creati. ex hoc autem optime sequitur, quod per solam intensiorem virtutis naturalis...

Idem P. p. qd. 12. ar. 5.

Cap. p. r. c.

D. 948.

Cap. 53.

Lib. 13.

Tex. c. 18.

D. 486

Psal. 35.

Secundo loco ostendit S. Thom. nominis rationem in-

quod intelligere, & est omnibus causa intelligendi: quod dicitur esse lux Ioan. 1. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. & 1. Ioan. 1. Deus lux est. & in Psal. Amictus lumini sicut vestimēto. & propter hoc etiam tam Deus quam angeli in sacra Scriptura i figuris igneis describuntur, propter ignis claritatem.

Rationes contra praedictam determinationem, & earum solutiones. Cap. 54.

Obicit autem aliquis contra praedicta. Nolum enim lumen adueniens visui potest visum eleuare ad videndum ea, quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt. non enim potest visus videre nisi colorata. diuina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. nullo igitur lumine superueniente intellectus creatus eleuari poterit ad diuinam substantiam videndam.

Super Cap. 54.

Via contra praedictam determinationem quaedam objectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponendum, quod nunquam ab aliquo intellectu creato diuina essentia videatur, quod & veram beatitudinem creatoris rationalis tollit, & auctoritati sacrae scripturae contradicit, & ideo tanquam falsum & haereticum est abiciendum alicuius reliqua tur dubitandi locus, eas vult S. Tho. excludere.

Prima obiectio est. Diuina substantia excedit omnem capacitatem intellectus creati, magis quam intelligibile excedat capacitatem sensus: ergo nullo lumine superueniente intellectus creatus ad ipsam videndam poterit eleuari, probatur consequentia, quia visus nullo lumine superueniente potest eleuari ad ea, quae eius naturalem facultatem excedunt. Respondetur, quod diuina essentia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus a visu, & substantia immaterialis a sensu, cum ipsa sit primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilem excellentiam sunt extra facultatem sensuum, vt patet ex 2. Metaphy.

Aduertit responsionem consistere in hoc, quod dupliciter potest intelligi diuinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. Vno modo tanquam nullo modo contenta sub eius adaequato & primo obiecto, sicut sonus excedit capacitatem visus; & tunc negatur assumptum. diuina enim essentia continetur sub ente, siue etiam sub intelligibili quod est intellectus obiectum. Alio modo tanquam contentum quidem sub eius obiecto, sed inproportionatum sibi, eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere: & tunc negatur consequentia, quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari vt in tale excedens obiectum possit, in quod virtute propria non patitur. probatur autem consequentia nulla est, quia procedit ex excessu primo modo, quomodo intelligibile excedit sensum.

Circa istam propositionem, Deus est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, aduertendum ex doctrina S. Thomae p. q. 88. articulo 3. & super Boetium de Tri. q. 1. art. 1. quod hoc non ideo dicitur, quasi primum ordine

durationis quod a nobis intelligitur, sit Deus, & per ipsum cognitum alia intelligamus, sed quia est primum dignitate, & intelligibilitate contentum sub hoc quod dico intelligibile, & est causa cognoscitivae virtutis quae intelligimus. Ex hac responsione patet, objectionem illam Scoti nullam esse qua arguit, quod si intellectus creatus virtute sua natura non potest videre diuinam essentiam propter excessum modi essendi ipsius supra modum essendi intellectus, nonquam beati videbunt Deum, quia nulla potentia potest eleuari supra suum obiectum adaequatum. Patet. n. q. licet eleuetur intellectus per lumen gloriae ad videndam diuinam substantiam, non tamen eleuatur supra suum obiectum adaequatum, sed eleuatur ad aliud contentum sub suo obiecto adaequato, quod erat sibi naturaliter inproportionatum, sicut excellens visibile est, inproportionatum visui.

2. Praterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. ipsum ergo in infinitum a Deo distat. non sic igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad diuinam essentiam visionem eleuari potest.

3. Item. Si hoc quidem potest facere lumen praedictum, propter hoc quod est diuinae substantiae similitudo: cum omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quod intellectualis est, diuinam similitudinem gerat: ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantia ad visionem diuinam sufficit.

4. Adhuc. Si lumen illud creatum est: nihil autem prohibet quod est creatum, alicui rei creatae connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse, qui suo connaturali lumine diuinam substantiam videbit: cuius contrarium ostensum est.

5. Amplius. Infinitum inquantum huiusmodi incognitum est. ostensum autem est in Primo, Deum esse infinitum. non igitur potest diuina substantia per lumen praedictum videri.

Propter eius indistantiam a diuina substantia, sed propter virtutem quam a tali essentia a Deo sortitur, licet ab eo secundum esse in infinitum distet. hoc autem non inconuenit, quia non contingit Deo secundum esse, sed secundum intelligere solum. sensus huius responsionis est, quod lumen gloriae non ideo eleuat intellectum creatum ad visionem Dei, quia non distat in infinitum a Deo, sicut intellectus creatus distat, sed quia habet virtutem vniendi intellectum Deo, per modum dispositionis secundum esse intelligibile: quae quidem virtus, alicuius distantiam in infinitum secundum esse a Deo potest conuenire. ideo ex eo quod in infinitum distat a Deo secundum esse: non sequitur, quod possit intellectum ad talem visionem eleuare per modum dispositionis. Nam & distantia in infinitum essentia diuina ab intellectu creato secundum esse naturale, non est causa quare non possit naturaliter ab intellectu creato videri, sed inproportio in esse intelligibili, quia videlicet intelligens creatum, & diuina essentia, non sunt eiusdem ordinis, sed essentia diuina ad superiorem ordinem pertinet: talis autem inproportio per lumen gloriae tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis, cum diuina essentia in esse intelligibili, tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, & proprium ac proportionatum susceptivum diuinae essentiae per modum formae intelligibilis.

Tertia obiectio est: Omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quod intellectualis est, diuinam similitudinem gerit, ergo sufficit ad visionem diuinam. probatur consequentia, quia ponitur lumen gloriae, eo quod sit diuinae substantiae similitudo. Respondetur negando consequentiam, & ad probationem dicitur, quod substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quomodo lumen gloriae, quod est similitudo quantum ad hoc, quod ad Dei substantiam videndam perducit: quia quum quilibet substantia creata a diuina simplicitate deficiat, impossibile est vt totam suam perfectionem habeat in eodem, sicut habet Deus: ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcumque lumen

lumen quo in specie sua naturae constituitur, & proportionaliter suam substantiam intelligit.

Aduertendum, quod cum non omnis similitudo eodem modo se habeat ad diuinam substantiam, quod sane diuersitas graduum naturarum demonstrat, non omnis similitudo diuinae naturae perducit ad visionem ipsius, sed alia qua: illa, si q. ad hoc a Deo est instituta vt talem visionem per modum dispositionis intellectus creato superuenientis efficiat: ideo non valet, substantia intellectualis est similitudo diuinae substantiae, ergo & ipsa sufficit ad visionem diuinam, quia non sufficit quocumque similitudo ad hoc, sed quidam determinatus modus similitudinis. vt sit ex sua ratione naturalis dispositio ad diuinam essentiam per modum formae intelligibilis recipiendam: qui sane modus nulli substantiae intellectuali creatae conuenire naturaliter potest. Ex hac responsione patet ratio ad objectionem factam in praec. ca. contra primam rationem.

6. Adhuc. Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam: non est autem aliqua proportio intellectus creati in lumine praedicto perfecti, ad substantiam diuinam: cum adhuc remaneat distantia infinita: non potest igitur intellectus creatus ad diuinam substantiam videndam per lumen aliquod eleuari.

Ex huiusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum, quod diuina substantia nequam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quae quidem positio & vera creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse, nisi in visione diuinae substantiae, vt ostensum est, & auctoritati sacrae scripturae contradicit, vt ex superioribus patet, vnde ranquam falsa & haeretica abicienda est.

Rationes autem praedictas non

Quarta obiectio est. Lumen illud est creatum, ergo poterit aliquis intellectus creatus esse, qui Deum suo connaturali lumine videbit, probatur consequentia, quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatae connaturale esse. Respondetur negando consequentiam, quia quum visio ista omnem virtutem naturalem excedat, oportet & lumen ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perferretur, esse supernaturale, ex eo patet assumptum ad probationem consequentiae falsum esse.

Ad euidenciam huius responsionis considerandum ex doctrina S. Tho. 4. dist. 49. q. 2. art. 6. Et de Verit. q. 8. articulo 3. quod cum ad visionem diuinae essentiae requiratur, vt ipsa vniatur per modum formae intelligibilis intellectui, & quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati, vt ponatur lumen gloriae eleuans ipsum per modum dispositionis, ad hoc vt sit talis formae capax, sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumen esse supernaturale, quia vltima dispositio ad formam & formam, sunt vnus ordinis, quo ad naturalitatem & supernaturalitatem: quoniam si forma est naturalis, & dispositionem naturalem esse oportet. si autem forma est supernaturalis, oportet & dispositionem esse supernaturalem: ideo licet lumen gloriae possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic communicari vt sit sibi connaturale. Vnde inquit S. Tho. p. q. 1. 2. art. 5. ad Vltimum, quod non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae diuinae: quod est impossibile, sicut dispositio vltima ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habet formam ignis.

Vnde falsum est, quod omne creatum possit alicui rei creatae esse connaturale: sunt enim multae formae creatae, vt gratia, charitas, & huiusmodi, quae ex nulli creaturae principis innasci possunt, & per consequens nulli possunt creaturae connaturales esse. Ex hoc patet responsio ad argumentum Scoti, arguentis, quod si per lumen gloriae intellectus sit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatam naturaliter videre Deum, quia & ceteris supernaturaliter illuminatus, naturaliter videtur. patet. n. q. consequentia nulla est, nec est simile de caeco supernaturaliter illuminato, & de habente supernaturaliter lumen gloriae, quia vis visiva est naturalis forma, quae s. homini secundum suam rationem esse connaturalis, licet in homine sit supernaturaliter causata: lumen vero gloriae est forma supernaturalis: quod autem conuenit alicui esse forma supernaturali, non dicitur illi absolute naturaliter conuenire, licet possit dici aliquo modo sibi naturale, inquantum talem habet formam, siue vt talis forma subsistat, sicut aquae calidae inquantum calida est, naturale est calefacere, licet ex ipso calore non habeat aqua, vt virtute propria naturae calefaciat. Dicere forte, quod licet lumen gloriae per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatae, cum sit pro

primum Deo, lumen tamen gloriae per participationem quod est lumen creatum nihil prohibet esse alicui creaturae connaturale, responderetur, quod neque per essentiam sumptam, neque per participationem potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturae. cum enim secundum suam rationem habeat, quod sit vltima dispositio ad essentiam diuinam per modum formae suscipiendam, in quocumque gradu etiam infimo consideretur, non potest esse connaturalis, nisi ei, cui diuina essentia est connaturalis forma, cum videtur est, forma & dispositio hinc vnus ordinis quod ad naturalitatem, sicut & vltima dispositio quantumcumque minima ad animam non potest esse naturalis, nisi cui naturalis forma est ipsa anima.

Diuina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso: sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu (na ipsa diuina substantia est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium) sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilem sunt extra facultatem sensuum. vnde & Philosophus in 2. Meta. dicit, quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissimam, sicut oculus noctuae ad lucem Solis. indiget igitur confortari in intellectu creatus aliquo diuino lumine ad hoc, quod diuinam essentiam videre possit: per quod prima ratio soluitur.

Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visio-

ignotum, quia caret forma quae est principium cognitionis, infinitum tamen negatiue, quod est forma per se subsistens, non limitata per materiam, quomodo Deus, qui est infinitus, est fau se maxime cognoscibile. De materia huius responsionis satis dictum est in precedentibus.

Secunda obiectio est. Non est aliqua proportio intellectus creati, perfecti etiam lumine gloriae, ad substantiam diuinam, cum adhuc remaneat distantia infinita, ergo & cetera. patet consequentia, quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Ista obiectio differt a secunda, quia ibi arguebatur ex distantia luminis gloriae a Deo. hic autem arguitur ex distantia intellectus perfecti tali lumine ad Deum, & ex inproportionem ex tali distantia proueniente. Respondetur, quod non est quidem inter intellectum creatum, & Deum proportio, secundum aliquam commensurationem, ita. si quod vnus alterum mensuret modo quantitativo secundum proportionem dupli, aut tripli, aut huiusmodi: tamen inter illa proportio, secundum quod proportio quaecumque habitudinem vnus ad alterum, vel materiam ad formam, vel causam ad effectum significat, supplet: talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

Ad euidenciam huius responsionis, considerandum est, quod lumen gloriae dupliciter considerari potest. Vno modo, inquantum est accidens creatum, informans intellectum secundum aliquod esse naturale sibi. Alio modo, inquantum est dispositio vltima ad susceptionem diuinae essentiae per modum formae intelligibilis. Primo modo est longe alterius ordinis quam sit diuina essentia, cum sit entitas non solum diuina natura, sed etiam omni substantia inferior. Secundo modo est eiusdem ordinis cum diuina natura, vt patet dispositio vltima ad ipsam, sicut dispositio ad formam substantialem, inquantum quidem entitas habens esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa formam inquantum tamen vltima dispositio ad ipsam est eiusdem ordinis. sefe enim inseparabiliter concomitantur. nam posita tali dispositio ne in materia, necesse est poni formam: & posita forma, necesse est ipsam dispositionem poni. non enim inconuenit, aliquid in quantum est talis entitas, esse vnus ordinis: inquantum vero ad aliud respicit, alterius ordinis esse, sicut visio diuinae essentiae in quantum est actus intellectus, & entitas finita, non habet rationem summi boni, inquantum tamen est vnus quaedam ad summum bonum, & affectio eius, habet summi boni rationem. Lumen ergo gloriae, inquantum est vltima dispositio ad susceptionem diuinae essentiae, est eiusdem ordinis cum ipsa, & ad eundem essendi modum pertinet, licet in quantum hac entitas accidentalis sit inferioris ordinis: & ideo cum intellectum ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad diuinum ordinem eleuat, & facit

Psal. 103.

Tex. com. r

D. 486.

Cap. 54.

Cap. 43.

D

E

facit proportionatum diuinae naturae, ea proportione, quae requiritur inter cognoscens & cognitum, ad quam nihil aliud requiritur, quam ut intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formae in esse intelligibili, & ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi. Propter hoc inquit S. Thom. in locis praelatis, quod per lumen gloriae rationalis creatura efficitur deiformis, iuxta illud 1. Ioan. 3. Quam apparuerit, similes ei erimus, in quantum videlicet habet formam ad diuinum ordinem pertinentem. Nec obstat quod diuina essentia est sua esse, non autem lumen gloriae, quia licet quae priuata ad eundem ordinem per modum principalium, eodem modo se habeant ad suum esse, & habeant esse proprium eiusdem rationis, non tamen quae pertinent ad eundem ordinem, vnum per modum formae principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse proprium eiusdem rationis, sed sufficit ordo & proportio inter illa dispositionis & formae, quia dispositio non dicitur illius ordinis esse proprium, sed ex ordine ad formam illius ordinis, sicut forma substantialis vnius ordinis, habent eodem modo esse vltima autem dispositio ad formam substantialem, non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, quum esse accidentale habeat. non enim dicitur eiusdem ordinis & pertinere ad eundem modum eiusdem cum forma substantiali, quia habeat esse & modum essendi eiusdem rationis cum ipsa, sed quia vltimate disponit ad formam talem modum essendi habentem. Ex hac responsione S. Tho. patet solutio ad argumentum Durandi arguentis, quod lumen gloriae non reddit intellectum de in proportionato proportionatum, quia obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriae. Patet enim ex dictis, quod ista distantia infinita non tollit, quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligens ad intellectum, licet enim lumen gloriae non remoueat distantiam infinitam, quae est inter intellectum creatum & diuinam essentiam, remouet tamen in proportionem, quae erat inter illa: & hoc sufficit ad hoc ut per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere, quia distantia sola secundum esse naturae, non impedit cognitionem, sed in proportio obiecti ad potentiam: quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiae, & ab ea perfecte cognoscibilis.

Cap. 23.

Praeter has obiectiones sunt rationes Scoti 3. Sent. dist. 14. q. 1. Et 4. dist. 49. q. 11. contra praedictam conclusionem, quae quidem licet ex praedictis facile possint solui, ut tamen clarior earum sit solutio, adducenda sunt. Arguitur primo sic. Lumen gloriae requiritur ad diuinam visionem, aut ut per ipsum intellectus sit susceptiuus visionis, aut ut sit actiuus. Non primum, quia nullo modo per habitum suscipitur actus. Tum, quia susceptiuum ordinatum ad multas formas maxime ordinatur ad perfectissimam: beatitudo autem est perfectissima formati, ad quas ordinatur anima humana. ergo anima maxime ad illam ordinatur: ergo eam immediate recipit. Non etiam secundum, quia nec propter obiectum, quia quum sit in se maxime intelligibile, per se sufficit, & etiam quia illud est species obiecti quae non ponit nec propter potentiam. Tum, quia ipse intellectus forte mere passiuus sibi se habet. Tum, quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi, ergo &c. Secundo in anima est potentia passiva naturaliter receptiva beatitudinis: ergo sibi respondet aliqua potentia actiua naturalis, ergo non requiritur supernaturale lumen. Tertio, lumen gloriae, sicut & quodcumque accidens, est imperfectius quam sit natura intellectualis. Ergo poterit esse aliqua natura intellectualis, quae ex puris naturalibus Deum videbit: probatur consequentia, quia per-

fectio inferior potest vniue contineri in perfectione superiori. Quarto, quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiua, potest sine illa, sed lumen gloriae ponitur, ut efficiat visionem, ergo &c. Ad primum dicitur primo, quod non requiritur lumen gloriae ad hoc ut intellectus sit visionis susceptiuus, sed bene ad hoc ut sit susceptiuus essentiae diuinae per modum formae intelligibilis, ut superius patuit. Vnde prima probatio quae probat quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem S. Tho. Ad secundam, inquam per ipsam concludi possit, quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem S. Tho. Ad secundam, inquam per ipsam concludi possit, quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem S. Tho. Ad secundam, inquam per ipsam concludi possit, quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem S. Tho.

Cap. 24.

Quarta vero soluitur per hoc quod visio diuinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est, vnde & lumē quod intellectus creatus perficitur, ad diuinam substantiam visionem oportet esse supernaturale. Neque autem diuinam substantiam visionem impedire potest, quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. non enim dicitur infinitus priuatiue, sicut quantitas. huiusmodi enim infinitum rationis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficienter intelligibile, sed in quantum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius dicto, sine quo non posset concurrere cum obiecto ad talem visionem eliciendam. Nec tamen hoc dicimus quasi tale lumen & intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, ut obicit Durandus, sed quia lumē ipsam est intellectui ratio agendi per modum fortificantis virtutem ad id quod absque ipso non posset: & ad hunc sensum intelligitur dictum S. Thom. in Quod. 7. art. 1. ubi ait, quod lumen gloriae facit hoc respectu diuinae essentiae in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed spes rei intellecte simul & lumen, nam cum species intelligibilis duo habeat, scilicet & quod facit intellectum esse vnum cum in intelligibili (nam intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellectu in actu) lumen gloriae facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantum ad secundum, sed quantum ad primum, perficit enim adeo intellectum ad videndum Deum, quod non indiget alia si multitudine creata: sed intellectus est per ipsum lumen factus efficax ad eliciendam visionem Dei simul cum ipsa diuina essentia sibi per se ipsam vnita. Ad primam probationem in oppositum negatur, quod intellectus se habeat mere passiuē ad hanc visionem, immo sicut dum specie intelligibili naturali informatus, concurrit actiue ad intellectionem eius quod sibi per speciem representatur, ita dum informatur essentia diuina mediante lumine gloriae, ad visionem ipsius essentiae concurrit actiue. Ad secundam negatur, quod habitus, siue dispositio simpliciter agendi respectu alicuius determinatae operationis, constet enim, quod species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem, sic etiam & lumen gloriae fortificat intellectum, ut possit in diuinam visionem, in qua nullo modo propria virtute potest. Ad secundam negatur antecedens. Licet enim in anima sit capacitas recipiendi diuinam visionem, in qua cum est natura intellectualis: non est tamen capacitas receptiua illius ab agente naturali dumtaxat, sed est receptiua illius, concurrente diuina natura vniente se ipsam intellectui, ut formam intelligibilem, & eleuante intellectum ut possit illam visionem elicere, & sic magis dicitur potentia passiuā obedientialis, quam naturalis. Ad tertium dicitur, quod lumen gloriae, licet in quantum accidens creatum sit imperfectius substantia intellectuali, in quantum tamen ad ordinem diuinum pertinet, tanquam dispositio vltima ad essentiam diuinam in esse intelligibili est perfectius quacumque substantia intelligibili creata: ideo non potest vnique in substantia creata contineri. Nam ut ex superioribus patet, ex

naturalis proprietates naturae superioris quamuis sit accidens, non potest communicari naturae inferiori, ut illud natura licet habeat, nisi in naturam superiorē transferatur, quia ut proprietates superioris naturae ad ordinem superiore pertinet. Ad quartum dicitur, quod Deus potest quidem sine causa media effectiua producere omnem actionem quam mediante alia causa producit, non tamen potest sine illa causa producere, ita quod dicitur illa secunda causa per illam operationem operari. sic enim, conceditur, quod Deus illam entitatem, quae est visio diuinae essentiae, potest per se abique lumine gloriae, & etiam absque intellectu creato producere, non tamen potest sic eam producere, quod intellectus per eam videat diuinam essentiam, nisi concurrat intellectus ipse creatus ad producendam visionem sufficienter dispositus, & eleuatus per lumen gloriae ad ipsam diuinam formam suscipiendam, & ad eliciendam talem visionem. Aduertendum autem, quod nunc per ecclesiam in Clementina Ad nostrum, de Her. sunt damnati dicentes, quod anima non indiget lumine gloriae eleuante ipsam ad videndum Deum: nec valet glossa Aureoli dicentis, quod per lumen gloriae ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, non autem aliquid per modum habitus se habens. Constat. n. quod ecclesia voluit determinare id quod inter Theologos de lumine gloriae vertebatur in dubio. Manifestum est, quod Theologi loquebantur de tali lumine tanquam de aliqua dispositione ad videndam diuinam essentiam determinatam, & non de actu secundo supernaturali: oportet ergo & determinationem ecclesiae ad hunc sensum accipere. Itē ipsa verba textus huic expositioni repugnant: damnatur. n. positio dicens, quod anima non indiget lumine gloriae eleuante ipsam ad videndum Deum. Considerandum postremo est de S. Tho. de Veri. q. 13. ar. 2. & q. 20. ar. 2. Item 2. q. 185. ar. 3. ad Secundum, quod lumen gloriae dupl. potest haberi, vno modo per modum formae connaturalis factae & permanentis: vno connaturaliter factam, non tanquam ex principis naturae promouentem, sed tanquam fixam in subiecto, & per modum naturae inclinantis, eo modo quo dicimus habitum per modum naturae inclinantis: alio modo per modum passionis transeuntis. Primo modo illustratur beati lumine gloriae in patria. Secundo modo illustrati sunt aliqui, qui in hac vita existentes diuinam essentiam viderunt, ut de Moyse & Paulo tenet Augustinus. nullo autem modo aliquis videre potest diuinam essentiam, nisi altero illorum modorum lumine gloriae fuerit illustratus. Quod autem inquit S. Tho. in 4. Sen. dist. 49. q. 2. ar. 7. & de Ver. q. 10. ar. 11. quod miraculose fieri potest diuina virtute, ut aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones vias, eleuetur ad videndum Deum per essentiam, intelligendum est per exclusionem formae supernaturalis se habentis per modum formae connaturalis & permanentis, non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. Intellectus creatus potest miraculose Deum videre, quum lumen gloriae per modum formae permanentis non habeat: non autem potest Deum videre si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis aduenientem. Sunt autem quaedam obiectiones Aureoli a Capreolo in 4. Sen. dist. 49. q. 4. recitatae, sed quia non sunt directe contra mentem S. Tho. & ex praecedentibus earum solutio patet, relinquantur ad praesens.

Super Cap. 55.

Ostquam declarauit S. Tho. conditiones beatitudinis ex parte intellectus se tenentis, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cogniti determinare, & ponit duas conclusiones: quarum prima est ista. Impossibile est, quod intellectus creatus diuinam essentiam apprehendat. Hae autem conclusiones primo probatur. secundo declarat.

Quantum ad primum arguitur sic. Primo, impossibile est, quod intellectus creatus videat diuinam substantiam ita perfecte, sicut perfecte visibilis est. ergo impossibile est, quod ipsum comprehendat. probatur antecedens. Modus diuinae visionis commensuratur virtuti luminis gloriae, quum sit quoddam diuinae cognitionis principium. cuiuslibet autem actionis modus sequatur efficaciam principii actiui: sed ipsum lumen deficit a virtute & claritate diuini intellectus, cum illa sit infinita, & lumen finitum. ergo per ipsum non ita perfecte videtur diuina substantia, sicut eam videt intellectus diuinus. intellectus autem diuinus illam ita perfecte videt, sicut per se visibilis est, cum veritas diuinae substantiae, & claritas diuini intellectus sint equalia, immo sine vniuerso, ergo &c. consequentia vero probatur, quia omne quod comprehenditur ab alio, quo cognoscitur, cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibile est. declaratur ex cognitione, quae habetur de triangulo.

Idem P. p. q. 12. ar. 7. & p. 2. q. 4. ar. 3.

D. 366.

Aduertendum, quod propositio hic assumpta, scilicet cuiuslibet actionis modus sequatur efficaciam principii actiui, in proposito intelligitur non de efficacia principii formalis actiui, potestatis, quae aliquo modo est actiua, sicut est virtus cognoscitiua, quia de hoc alia formabitur ratio: sed de efficacia principii se tenentis ex parte potentiae actuabilis per formam. sic enim lumen gloriae se habet ad diuinam visionem in quantum eum eleuat intellectum ad ipsam cognitionem, & disponit ipsam ad susceptionem diuinae essentiae per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiae intellectus se tenet, & est eius mensura est efficacia intellectus ad intelligendum, & modus diuinae visionis, quia non solum ex efficacia formae, sed etiam ex efficacia potentiae intellectus oportet operationem modificari. Secundo, substantia diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum. in ratione obiecti intelligibilis, ergo nullius intellectus creati visio potest adaequare diuinam substantiam in videndo, ita, scilicet, perfecte eam videndo, sicut visibilis est. ergo &c. probatur antecedens, quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adaequare obiectum infinitum. Attendendum, quum loquitur hic S. Tho. de virtute finita in intellectu creati, quod non accipit virtutem naturalem dumtaxat ipsam, sed ipsam ut etiam vigoratur per lumen gloriae, quia quum lumen gloriae in se sit virtus finita, non potest eleuare intellectum ad hoc, ut sit virtus infinita in intelligendo, sed semper remanet virtus finita, & per consequens, semper remanet obiecto in fine cognoscibili inadaequatum, licet per tale lumen factum sit illi obiecto proportionatum, ut possit illo intelligibiliter adaequari. non enim omne alteri proportionatum illi adaequatur, sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad vnamquamque inferiorem formam substantialem suscipiendam: non tamen est vniqueque adaequata: sed dum vnam habet, remanet adhuc capax alterius formae substantialis. Tertio, intellectus creatus diuinam essentiam, quae est forma intelligibilis qua videtur, non capit eam totum suum posse. ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens intentum perfecte agit, in quantum perfecte participat formam, quae est actionis principium. Ad euidentiam antecedentis considerandum est ex doctrina S. Tho. de Veri. q. 8. ar. 2. ad Tertium. Et 4. Sen. dist. 49. q. 2. ar. 3. ad Sextum, quod aliter loquendum est de diuina essentia secundum se considerata, & aliter de ipsa secundum quod intellectui videtur. Si enim secundum se consideretur, tunc ipsa nata est de se perfecte etiam notitiam causare, quia non modo est sibi maxime similis,

sed est etiam eadem, & secundum se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundum quod intellectui videtur, sic secundum modum visionis facit etiam sui cognitionem, quia tunc consideratur intellectus, ut operatio non ipsius tantum, sed ut compositi ex intellectu & ipsa in esse intelligibili. Si n.

istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur, quod per huiusmodi ita perfectio divina substantia videatur, sicut ea videtur intellectus divinus.

Intellectus autem divinus substantia illa videtur ita perfecte, sicut perfecte visibilis est. Veritas enim divina substantia, & claritas intellectus divini sunt equalia: imo magis sunt unum. Impossibile est igitur, quod intellectus creatus per lumen prae dictum videatur divinam substantiam ita perfecte, sicut perfecte est visibilis. Oportet autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte, sicut cognoscibile est: qui n. novit quod triangulus habet tres angulos equales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur. Nondum hoc comprehendit: sed solum ille, qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa: impossibile est igitur, quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc, Virtus finita non potest adequare in sua operatione actum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum: quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur, quod visio alicuius intellectus creati adequetur in videndo divinam substantiam. Ita per

secundum maiorem, aut minorem participationem dicti luminis sibi magis, aut minus videtur, & perfectius aut imperfectius videtur. Ad attendendum quoque, quod haec ratio differt a prima, quia prima procedebat ex efficacia principii productivi se tenentis ex parte potentiae secundum se, haec autem procedit ex participatione formae, quae est principium formale operationis.

Quarto, Tunc divina substantia non excederet limites intellectus creati, quia nullum comprehendit excedit limites comprehendendis, sive inquam in comprehensione quantitatis dimensionum, sive in comprehensione quantitatis virtualis. hoc autem est impossibile, ergo &c.

Quintum ad secundum declarat Sanctus Thomas conclusionem in qua, quod non sic intelligitur divinam substantiam non comprehendit ab intellectu creati, quasi aliquod eius videatur, & aliquid non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est: quo modo dicitur aliquis non comprehendere conclusionem demonstrativam, de qua opinionem tantum habet, quia non perfecte eam cognoscit, scilicet per scientiam: licet nulla pars eius sit quam non cognoscit.

Ad evidentiam huius declarationis considerandum est ex doctrina Sancti Thomae in locis praedictis, & Prima p. quae est. 12. artic. 7. ad Tertium, quod quum divina essentia sit omnino simplex, nihilque in ipsa sit diversitatis, non potest a beatis videri, quin tota videatur, ut etiam hic dicitur, neque etiam potest esse aliquis modus realis, in ipsa, qui beatos lateat, ideo quum dicitur

tur, quod non videtur intellectui creato secundum totum suum posse, sive secundum omnem suum modum: quod non cognoscitur perfecte, sicut cognoscibilis est: non sensus est, quod modus aliquis realis divinae essentiae sit, qui intellectui non videtur, & quod sit aliquis modus Dei qui non videatur, propter quem dicitur imperfecte a nobis cognosci: imo videns Deum, videt omnem eius modum, & videt, quod infinite existit, & quod infinite cognoscibilis: sed sic intelligitur, quod intellectus creatus non attingit modum divinae essentiae ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quam ipsa nata sit secundum se actuare, quia actuatur secundum dispositionem luminis creati existentis in ipso intellectu imperfecte, unde in quibusdam locis dicitur, quod omnem suum modum materialiter, sive quantum ad entitatem ipsius posse, & quantum ad entitatem sui modi sumptum videtur in intellectu beatorum, cui suum posse, & suus modus sit sua essentia: sed non videtur formaliter secundum totum suum posse, & secundum omnem suum modum, quia non videtur secundum omnem habitudinem quae importatur nomine posse, & nomine modi suae intellectualitatis, secundum enim se, potest facere intellectionem in finitum, non videtur autem intellectui creato secundum habitudinem ad intellectionem in finitum, sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam: & ex hoc provenit, quod modus obiecti secundum se non proportionatur modo cognoscendi, immo modus cognoscendi est longe inferior modo obiecti, quum ipsam obiectum sit infinite cognoscibile: intellectus autem videndo Deum, cum non infinite, sed finite intelligat, id quod ex imperfectione intellectus creati evenit, non autem ex defectu divinae naturae. Et est simile, sicut si diceremus (ut videtur exemplo Sancti Thomae in Prima parte loco praedicti) quod aliquis probabiliter sciat aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licet ipsam demonstrative non cognoscit, sed probabili ratione. tunc enim illam imperfecte cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignoret, aut aliquem modum cognoscibilitatis ipsius, sed quia modus ipsius in cognoscendo, est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, quum ipse eam probabiliter solum cognoscit, ipsa vero non solum probabiliter, sed etiam demonstrative sit cognoscibilis.

Vnde quum dicitur, quod intellectus beati non videt Deum, eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quod modus in intellectu in intelligendo, non adequatur illum modum quo Deus secundum se cognoscibilis est.

Item, Nullum comprehensum excedit terminos comprehendendi. si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati, quod est impossibile: impossibile est igitur, quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur, quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur: quum divina substantia sit simplex omnino: sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est: per quod modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit. si per modum scientiae: licet nulla pars eius sit quam non cognoscit.

Ad evidentiam antecedentis duo sunt attendenda. Vnum est, quod licet essentia divina sit intellectui creato videnti deum, medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solum illo modo est medium intelligendi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur, quia beati videntes divinam essentiam, aliquos dei effectus cognoscunt in ipsa cognita & visa, ideo dicitur in antecedente quod per divinam essentiam aliquid cognoscitur sicut effectus cognoscitur ex causa. effectus enim cognoscitur ex causa, quia causa cognita effectus ipse cognoscitur, non faciendo pro nunc differentiam inter cognoscentem in causa, & cognoscentem ex causa. Alteri est, quod dupliciter possumus intelligere res alias a deo contineri in ipso secundum esse cognoscibile: uno modo sicut res sunt in speculo, alio modo sicut effectus est in causa, differunt autem isti duo modi, quia res per speculum representata, in ipso distinctionem habent, alia est enim imago foris in speculo, & alia imago Platonis, sed effectus in causa contineri nullam habent in causa distinctionem, sed est una virtus causa illorum omnium productiva. Primum non potest dici de deo, si proprie loquamur, ut inquit S. Tho. de Veri. q. 8. art. 4. & q. 12. art. 6. quia res in deo qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem, & si aliquando dicunt doctores divinam essentiam esse speculum, metaphorice dicitur, & intelligitur quantum ad hoc tantum, quod res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quod in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem convenienter dicitur, quia deus omnium causa est per se cognoscibilium, & omnia in ipso unita sunt tamquam in una simplicissima virtute contenta. Quia ergo unumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cum oia continentur in deo sicut effectus in causa: convenientissime dicitur, quod cognoscuntur per essentiam divinam, sicut effectus cognoscuntur ex causa. Neque contra hoc videtur ratio Scoti & aliorum dicentium, quod oia videntur in deo, sicut in speculo: quia oia per divinam essentiam representantur distincte sicut per speculum. Dicitur enim, quod saltem est oia distincte per divinam essentiam representantur, sicut res representantur per speculum. Nam speculum representat distincte, non tamen ex parte rei representata, sed etiam ex parte sui, in quantum res in ipso distinctionem habent, per essentiam autem divinam res distincte representantur, non quidem ex parte divinae essentiae, quasi in ipso distinctionem habeant, sed ex parte ipsarum rerum, in quantum nihil est in quacumque re, per quod ab alijs rebus distinguitur, quod non clarissime per divinam essentiam representatur.

Circa hanc rationem, in quantum fundatur in hoc, quod si intellectus videns divinam essentiam, videtur oia cognoscibilia per ipsam, eam comprehenderet, arguitur primo ab Aureo, & Gotif. Cognoscere omnia in deo contingit & extensivae & intensivae: & ex primo non sequitur comprehensio, sed ex secundo, quia perfectio cognitionis attenditur per se penes intensionem, sed cognitio omnium in divina essentia potest esse tantum extensivae, & non intensivae, ergo ex omnium cognitione in deo non ne-

scot. 13. dist. 14. q. 1. Aure. apud Cap. 4. dist. 49. q. 6. Got. Quol. 6. q. 3.

Super

Super Cap. 56.

Secunda conclusio est. Intellectus creatus est divina substantia videtur, non tamen oia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt. Circa hanc autem duo

facit S. Tho. Primo eam probat, secundo remouet quoddam dubium. Probatur. PRIMO. Per divinam essentiam alia cognoscuntur, sicut cognoscitur effectus ex causa, ergo non est necessarium, quod intellectus creatus videndo ipsam omnia videat quae per ipsam videri possunt, probatur consequentia, quia tunc solum necesse est, ut cognoscatur aliquo principio omnes eius effectus per ipsum cognoscatur, quando principium comprehenditur intellectu, quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem: intellectus autem creatus comprehendere non potest divinam essentiam.

Ad evidentiam antecedentis duo sunt attendenda. Vnum est, quod licet essentia divina sit intellectui creato videnti deum, medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solum illo modo est medium intelligendi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur, quia beati videntes divinam essentiam, aliquos dei effectus cognoscunt in ipsa cognita & visa, ideo dicitur in antecedente quod per divinam essentiam aliquid cognoscitur sicut effectus cognoscitur ex causa. effectus enim cognoscitur ex causa, quia causa cognita effectus ipse cognoscitur, non faciendo pro nunc differentiam inter cognoscentem in causa, & cognoscentem ex causa. Alteri est, quod dupliciter possumus intelligere res alias a deo contineri in ipso secundum esse cognoscibile: uno modo sicut res sunt in speculo, alio modo sicut effectus est in causa, differunt autem isti duo modi, quia res per speculum representata, in ipso distinctionem habent, alia est enim imago foris in speculo, & alia imago Platonis, sed effectus in causa contineri nullam habent in causa distinctionem, sed est una virtus causa illorum omnium productiva. Primum non potest dici de deo, si proprie loquamur, ut inquit S. Tho. de Veri. q. 8. art. 4. & q. 12. art. 6. quia res in deo qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem, & si aliquando dicunt doctores divinam essentiam esse speculum, metaphorice dicitur, & intelligitur quantum ad hoc tantum, quod res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quod in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem convenienter dicitur, quia deus omnium causa est per se cognoscibilium, & omnia in ipso unita sunt tamquam in una simplicissima virtute contenta. Quia ergo unumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cum oia continentur in deo sicut effectus in causa: convenientissime dicitur, quod cognoscuntur per essentiam divinam, sicut effectus cognoscuntur ex causa. Neque contra hoc videtur ratio Scoti & aliorum dicentium, quod oia videntur in deo, sicut in speculo: quia oia per divinam essentiam representantur distincte sicut per speculum. Dicitur enim, quod saltem est oia distincte per divinam essentiam representantur, sicut res representantur per speculum. Nam speculum representat distincte, non tamen ex parte rei representata, sed etiam ex parte sui, in quantum res in ipso distinctionem habent, per essentiam autem divinam res distincte representantur, non quidem ex parte divinae essentiae, quasi in ipso distinctionem habeant, sed ex parte ipsarum rerum, in quantum nihil est in quacumque re, per quod ab alijs rebus distinguitur, quod non clarissime per divinam essentiam representatur.

Quod nullus intellectus creatus videndo deum, videt omnia quae per divinam essentiam videri possunt. Cap. 56.

Hoc autem apparet, quod intellectus creatus, et si divinam substantiam videt, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt. 1. Tunc enim solum necesse est, quod cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium a quo secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes eius effectus cognoscuntur quae autur ex ipso.

eius effectus cognoscuntur per ipsum quia lo comprehenditur intellectu, arguit Scotus in quantum in eo implicite includitur, quod cum plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfecte cognoscitur. Primo, quia causa in quantum causa nullam perfectionem accipit a causato. Secundo, quia accepto aliquo principio ut noto in aliquo gradu, aut per ipsum eius cognitione non aucta potest aliqua conclusio cognosci, aut non. si sic habetur propositum: si non, ergo principium in hoc gradu non est principium. Confirmatur, quia notitia quid est, non perficitur per notitiam quia est, ergo &c.

Pro solutione primi considerandum est, quod aliter loquendum est de cognitione effectuum dei in seipsis, & aliter de cognitione ipsorum in causa. Si enim cognoscitur omnes huiusmodi effectus in seipsis, & non in essentia divina: cognoscitur perfecte & comprehenditur virtus divina extensivae tantum, quia solum cognoscitur quantum ad extensionem eius ad omnes suos effectus, cognoscere enim causam quantum ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfecte cognoscere & comprehendere, quod ad causalitatis extensionem, quod est extensivae comprehendere causam in quantum causa est, non autem ut ipsam causam essentiam intencivae comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantum quantum cognoscibilis est. Si autem cognoscantur omnes effectus dei in essentia divina, ita quod essentia visa sit ratio videndi: omnia in deo extensivae cognosci est impossibile, nisi intensivae cognitio deo tantum quantum cognoscibilis est: quod absque comprehensione non est. huius autem ratio est, quia cum effectus a deo producibiles, sunt secundum speciem infiniti, eo quod quacumque specie data potest perfectiorem speciem producere, & illa data aliam perfectiorem & sic in infinitum: & oportet ut quanto plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tanto perfectius cognoscatur causa, sicut quanto plures conclusiones in uno principio cognoscuntur, tanto perfectius cognoscitur principium: necesse est ut cum cognitione effectuum divinorum infinitorum perfectissime cognoscatur deus, & cognoscatur tantum quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum & perfecte cognoscere intencivae sicut si cognita veritate unius principii, cognoscatur in ipsa omnes conclusiones in ipso principio virtualiter contentas ipsam principium & perfecte cognoscitur quantum cognoscibile est: & in circulo comprehenditur, & non sicut simul, quod omnes conclusiones in ipso virtualiter contentae, extensivae cognoscantur in ipsa veritate principii cognita tamquam in ratione cognoscendi, & tamen non comprehendantur, sive non cognoscantur perfecte intencivae in ipso principio, cum claritas cognitionis conclusionis sit ex resolutione ad sua principia. Tunc ad primum argumentum negatur quod possunt omnes effectus dei in ipsa cognito intensivae extensivae videri, & non videntur intensivae, quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia: quando scilicet videtur a principii necessario dependere, ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas

cessario inferitur comprehensio ipsius. Secundo arguitur a Scoto 3. Sent. dist. 14. q. 2. si duo intencivae ordine quodam, ita quod unum est tota ratio quare intencivae videns primum non comprehendit illud cui intencivae, multo minus videns secundum illud comprehendit, ut patet de duabus passionibus ordinate vni fructu inhaerentibus, sed deo inest intensitas intencivae: & illa est ratio, quod si fiat in ipso, & ad videre infinitatem intencivae non sequitur comprehensio dei, ut patet ergo ad videre omnia in deo, non sequitur comprehensio dei. Tertio per eundem dicitur arguitur. Cognoscens unum effectum in verbo, neque effectum comprehendit neque verbum, ut est illius causa, ergo neque quocumque effectus cognoscatur, comprehenditur verbum ergo &c. Contra etiam assumptum ad probationem consequentiae, scilicet quod tunc solum cognitio aliquo principio omnes

per divinam autem essentiam alia cognoscitur, sicut cognoscitur effectus ex causa, quam igitur intellectus creatus non potest divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat: non est necessarium quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item, Quanto aliquis intellectus est altior, tanto pura cognoscit vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earundem plures rationes: intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum: plura igitur cognoscit quod intellectus aliquis creatus, non autem cognoscit aliquid, nisi per hoc quod sua essentiam videt, ut in Primo libro

eius effectus cognoscuntur per ipsum quia lo comprehenditur intellectu, arguit Scotus in quantum in eo implicite includitur, quod cum plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfecte cognoscitur. Primo, quia causa in quantum causa nullam perfectionem accipit a causato. Secundo, quia accepto aliquo principio ut noto in aliquo gradu, aut per ipsum eius cognitione non aucta potest aliqua conclusio cognosci, aut non. si sic habetur propositum: si non, ergo principium in hoc gradu non est principium. Confirmatur, quia notitia quid est, non perficitur per notitiam quia est, ergo &c.

Pro solutione primi considerandum est, quod aliter loquendum est de cognitione effectuum dei in seipsis, & aliter de cognitione ipsorum in causa. Si enim cognoscitur omnes huiusmodi effectus in seipsis, & non in essentia divina: cognoscitur perfecte & comprehenditur virtus divina extensivae tantum, quia solum cognoscitur quantum ad extensionem eius ad omnes suos effectus, cognoscere enim causam quantum ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfecte cognoscere & comprehendere, quod ad causalitatis extensionem, quod est extensivae comprehendere causam in quantum causa est, non autem ut ipsam causam essentiam intencivae comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantum quantum cognoscibilis est. Si autem cognoscantur omnes effectus dei in essentia divina, ita quod essentia visa sit ratio videndi: omnia in deo extensivae cognosci est impossibile, nisi intensivae cognitio deo tantum quantum cognoscibilis est: quod absque comprehensione non est. huius autem ratio est, quia cum effectus a deo producibiles, sunt secundum speciem infiniti, eo quod quacumque specie data potest perfectiorem speciem producere, & illa data aliam perfectiorem & sic in infinitum: & oportet ut quanto plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tanto perfectius cognoscatur causa, sicut quanto plures conclusiones in uno principio cognoscuntur, tanto perfectius cognoscitur principium: necesse est ut cum cognitione effectuum divinorum infinitorum perfectissime cognoscatur deus, & cognoscatur tantum quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum & perfecte cognoscere intencivae sicut si cognita veritate unius principii, cognoscatur in ipsa omnes conclusiones in ipso principio virtualiter contentas ipsam principium & perfecte cognoscitur quantum cognoscibile est: & in circulo comprehenditur, & non sicut simul, quod omnes conclusiones in ipso virtualiter contentae, extensivae cognoscantur in ipsa veritate principii cognita tamquam in ratione cognoscendi, & tamen non comprehendantur, sive non cognoscantur perfecte intencivae in ipso principio, cum claritas cognitionis conclusionis sit ex resolutione ad sua principia. Tunc ad primum argumentum negatur quod possunt omnes effectus dei in ipsa cognito intensivae extensivae videri, & non videntur intensivae, quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia: quando scilicet videtur a principii necessario dependere, ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas

D. 366.

suas causas: & ideo sicut quando in principio videtur necessitas omnium conclusionum in ipsa contentorum, ipsam principia cognoscitur quantum cognoscibile est, & sic cognoscunt conclusiones perfecte, sicut sunt cognoscibiles: ita quod in prima causa videntur omnes effectus sui cum omnibus suis causis, vnde omnes effectus infiniti intenduntur. I. visione

Cap. 46.

ostensum est. plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam, quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit. 3 Adhuc, Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quibus potest: idem igitur est cognoscere oia in quibus potest aliqua virtus, & ipsam virtutem comprehendere. divinam autem virtutem quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentia eius, ut probatum est. neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quibus divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia. omnia. n. cognoscit deus, & non nisi per effectus, cum idem manens idem semper faciat idem, loquendo de causa per se sufficiente: ideo cognitio plurimum effectuum in causa praesupponit perfectiorem causam cognitionem, licet ea non causet.

Cap. 55.

Ad secundum dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad primum Scoti contra assumptum ad probationem contentae dicitur primo, quod non dicimus nos cognitionem principij accipere perfectionem a cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causae accipere perfectionem a cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitantem, quia quanto est perfectior cognitio causae, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & e converso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tanto causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundo, quod hoc habet veritatem quantum ad causam & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quomodo dicimus divinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est ve in causa eodem modo cognita cognoscantur nisi plures, nunc pauciores

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Tex. com. 9

2. Post. com. 1.

in dei substantia cognosci possunt, quod hic concluditur. v. n. dicitur est superius, videntes deum per essentiam vident aliqua per ipsam essentiam non modo tamquam per speciem intelligibilem, sed etiam tamquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et sic videtur per substantiam divinam, & videre in divina substantia, per eodem accipiuntur.

Tex. com. 11.

Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscit per accidentia, sicut dicitur in 1. de Anima, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quidem est: hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu: & sic per sensibilem accidentium cognitionem oportet ad substantiam intellectum peruenire: propter quod, hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. quid autem velis alicuius volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius. Nam voluntas non tenet

Tex. com. 9

2. Post. com. 1.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

Ad tertium dicitur sicut ad primum, non. n. dicimus cognitionem quid est, per se per cognitionem quia est, sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem quia est, per cognitionem quid est, tamquam per causam sufficientem & praecisam, nisi praesupposita cognitione quid est, perfectiori.

2. lib. c. 27.

omnes

Oes huiusmodi rationes, quam secundum unam tm: ita perfe- ctus est oia in ipsa cognoscere, q. ipsam cognoscere absq; hoc, q. in ipsa eius effectus videtur. Vnde ad obiectionem factam patet falsum esse, q. maius quiddam sit diuina essentia per se in rone cogniti, q. oes effectus in ipsa cogniti vt sic, & q. maius sit ipsam solam cogno- scere, q. cum ipsa oes eius effectus intrin- sici, de qua cognitio- ne effectuum loqui- mur in proposito.

Sed quia dictum est essentiam diuinam esse quid maius, q. oes eius effectus, fm q. vnumquodq; ip- sorum in seipso cog- noscitur, vt sequi si diuinam essentiam in seipso cognoscere possumus, q. oes esse- ctus ipsius salte in se- ipsis cognoscere pos- sumus, licet in essen- tia diuina videri no possit, qui qui po- test cognoscere ma- ius intelligibile, pot cognoscere minus in- telligibile, vt dicitur 3. de anima. Qd sane si concedatur, videtur sequi q. diuina essentia, comprehen- di poterit, vt arguetur si in diuina substantia cognoscatur. Nam si cognoscuntur oes effectus diuinae virtutis, cognoscitur perfecte virtus eius & comprehenditur, vt patet in tertia rone superior adducta. Ad comprehensionem autem virtutis sequitur posse comprehendere essentiam, quia virtus essentiam sequitur. Rndetur quantum ex praedicta tertia ratione, & de Verita. q. 20. art. 5. apparet, q. non solum in diuina essentia non possunt oes diuini effectus cognosci, sed neciam in seipsis. s. distincte. Dico distincte, quia nihil prohibet vt confuse intelligantur secundum q. in aliquo coi conueniunt. Quum autem probatur, quia cognoscens maius intelligibile, pot cognoscere minus intelligi- bile, dicitur primo (ut glossat S. Tho. de Veri. q. 8. art. 4. ad 17.) q. auctoritas illa Aristot. intelligitur q. intellectus maius intelli- gibile perfecte cognoscit: non autem si cognoscatur illud imper- fecte, modo conflat ex supradictis, q. intellectus videns deum, ipsum no perfecte cognoscit, qui non comprehendat. ideo ratio non sequitur. Dicitur secundo (ut habetur ex quatuor. Ver. q. 20. art. 5. ad 1. & 4.) q. vera est illa propositio si minus possit per se offerri intellectui, modo omnia a deo producibilia no possunt per se offerri intellectui, sicut non pot esse q. sit factum ois possi- bile a deo produci, quia tunc sua potentia esset limitata ad crea- turas actu existentes. Ex ista ratiōe S. Tho. patet solutio cuius- dam rōnis Gotofredi arguentis q. ex cognitione oium in diu- na essentia non sequitur comprehensio essentiae, quia inquit om- nia alia a deo si ponerentur, non adaequaret infinitum dei esse. Patet. n. ex praedictis q. omnia fm quidem q. in seipsis cogno- sci possunt, non adaequant esse in finitum dei, secundum tñ q. in diuina essentia cognosci possunt, quia simul tunc & ipsa & essen- tia diuina tamq. vnum obiectum accipiuntur, illud adaequant.

Contra praedictam conclusionem arguunt idem Gotofr. in 6. Quoli. q. 3. & Durandus, probantes q. beati saltem vident ef- fectus oium creabilium, licet oia absolute non videant. Primo intellectus creatus clare videt diuinam essentiam, videt in ipso omnia quae naturaliter & ex necessitate representantur. talia sunt omnes quidditates rerum possibilium produci. ergo &c. Secundo, ois creatura in deo est creat. x. essentia. ergo aequali- ter se habent vt videantur per creatricē essentiam. Scorus etiam loco praallegato arguit sic. Quilibet intellectus est receptivus cuiuscumque visionis in verbo diuini, ergo & coniunctim si- mul respectu omnium obiectorum. ergo &c. probatur prima conseq. quia si duo possunt simul inesse, quia no opponuntur, & infinita talia possunt simul inesse. Potest etiam argui ex ver- bis S. Tho. Beati cognoscunt de deo quid est: ergo cognoscunt omnia q. ad quae virtus eius se extendit. ergo cognoscunt omnia producibilia a deo, antecedens est S. Thom. de Veri. q. 8. art. 1. ad 2. & 2. Sen. d. 49. q. 2. art. 3. ad 5. prima vero consequen- tia probatur. Beati vident quid est deus. ergo vident distincte oes gradus perfectionis eius essentialia, quoniam non cognosce- rent ipsum quidditativē, sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionibus cognoscuntur omnia ad quae virtus eius se ex-

Got. Quo. 6. q. 3.

Dur. 4. dist. 49. q. 3.

tendit, quum virtus eius tñ se extendat q. tñ sunt gradus per- fectionis in eo imitabiles a creatura. ergo si vident quid est de- us, vident omnia ad quae virtus eius se extendit.

Ad primum horum patet solutio ex superioribus dicitis. Nam ma- ior est falsa. Ad hoc. n. q. intellectus videns diuinam essentiam, videat omnia quae p ipsam naturaliter re- praesentantur, non sufficit qualiscumq; vno ipsius ad intel- lectu, & qualiscumq; ipsius cognitio, sed requiritur vt intelle- ctui uniatu secun- du totum suū posse, hoc aut non conue- nit intellectui crea- to, cum no uniatu sibi nisi mediate al- qua participatione finita luminis glo- riae, sed magis aut minus attingit ipsa intellectus, secundu q. magis aut minus de lumine gloriae participat. ideo non oportet vt omnis vi- dens ipsam, omnia p eam naturaliter re- praesentata videat.

sicut, nec videns speculum, omnia videt per speculum reprae- sentata, nisi speculum suo visu comprehendat.

Ad secundum negatur consequentia. licet. n. oia in deo sint creatrix essentia, inquam ipsa dei essentia est oium ratio & simi- litudo, non tamen vnitur intellectui creato ipsa essentia vt ont- nium ratio, sed ut aliquorum, & uni intellectui uniatu ut ratio plurium, alicui vero ut ratio pauciorum.

Ad tertium quod est Scoti negatur consequentia. Ad proba- tionem dicitur primo, q. supponit vnum falsum. s. q. pluribus visionibus videantur plura in diuina essentia. dicitur. n. q. vni ea visione videtur diuina essentia, & oia quae in ipsa vnt. Dicitur secundo, q. ratio quare duo possunt cognosci in diuina essen- tia, non est quia illorum visiones non opponantur, sed quia il- larum positionem non concomitantur aliquod impossibile. hoc autem q. omnia producibilia in diuina essentia cognoscantur, & concomitantur vnum impossibile. s. diuinam substantiam ab intel- lectu creato comprehendendi. ideo aliqua determinata & finita in diuina essentia cognosci possunt, non aut infinita a deo pro- ducibilia: sicut dari duas diuisiones continui in actu non repu- gnat, sed bene dari simul omnes eius diuisiones possibiles, quia ad secundum sequitur hoc impossibile, q. in finitum erit in actu: ad primum autem hoc impossibile sequitur impossibile.

Ad ultimum dicitur, q. beatos cognoscere de deo quid est, du- pliciter potest intelligi. Vno modo, quia ipsum cognoscunt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam & quiddita- tem immediate intellectui representantem. Alio modo, quia cognoscunt essentiam eius q. tñ ad oes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distincta cognitione, eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distincte, & omnes differentias quae de ipso essen- tialiter praedicantur. Cum ergo dicit S. Tho. q. beati vident qd est deus, intendit de cognitione quid est primo modo, non aut secundo modo. Nam beati non vident distincte oes diuinas pfe- ctiones quae sunt infinitae, licet videant illam simplicem essen- tiam immediate, infinitas pfectiones vnire & simpliciter absq; vlla distinctione continentem, in quo a cognitione via differt cognitio beatorum. Nam in via non videntur a nobis deus per propriam formam eius essentiam immediate representatē intel- lectui, sed p formam creaturae quae immediate creaturam re- praesentat, in qua deus sicut causa in effectu cognoscitur. ideo cognitio viae non est cognitio qd est, sed bene cognitio patris.

Ad sensum ergo in quo conceditur antecedens, negatur pri- ma consequentia. Ad probationem etiam negatur consequen- tia, cum probatur, quia alioquin non cognosceret ipsum quid- ditativē, negatur de cognitione quidditativa primo modo. Ad illam. n. cognitionem quid est, non requiritur vt videatur om- nes essentiae diuinae perfectiones distincte, sed sufficit vt essen- tia ipsa in se per propriam formam immediate videatur, no au- tem in alio cognito. vnde 4. Sen. vbi supra, ad 5. inquit S. Tho. q. non videbitur deus a beatis, sicut videtur res per suam dis- tinctionem, cuius essentia comprehenditur.

Super

Super Cap. 57.

ostquam ostendit S. Tho. condiciones beatitudinis, ex parte intellectus, & ex parte obiecti, vult nunc eius condiciones ex parte actus videndi ostendere. Et po- nit tres conclusiones. Prima est ista. Nullus intel- lectus creatus est ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem pos- sit eleuari. probatur.

PRIMO. Quod sit virtute superna- turali, no impeditur q. naturae diuersita- tem, sed eleuatio ad hanc visionem fit vir- tute supernaturali, cum fiat a deo per lu- me quod nulli crea- turae est conatura- le, sed omnem crea- turam virtutem exce- dit, vt superius est ostensum. ergo &c. probatur maior: ra- tione quidem, quia diuina virtus est in- finita, a signo vero, quia in miraculosa sanatione infirmi no differt vtrum aliq. parum vel multum infirmitur.

Circa maiore pro- positionem aduerte- dum q. habet verita- tem supposito quod illud non magis im- plicet contradictio- nem in vna natura q. in altera. non. n. virtute supernatura- li fieri potest, vt la- pis videret deum, q. repugnat lapidi talis visio, & contradic- tionem implicat lapide- deum videre. esset enim natura intel- lectus & immateria- lis secundum virtu- tem, & simul etiam omnino materialis. nulli autem intel- lectui creato repugnat videre deum, neque aliqua contradic- tio implicatur, cum di- citur hanc aut illam naturam intellectualem videre deum: ideo illa maior propositio in proposito veritatem habet.

Circa istam propositio- nem, in sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum aut multum infirmitur: attendendum ex doctrina S. Th. Prima p. q. 105. art. 8. q. hoc intelligitur p. com- parationem ad diuinam potentiam: quodcumque. n. factum in comparatione diuinae potentiae est minimum, ideo tam facile est deo ex magna agritudine sanare, quam ex parua: sed bene p. comparationem ad virtutem naturae differt, vtrum aliquis infir- mus sanetur ex magna, aut ex parua agritudine, quia maius mi- raculum est statim sanare ex magna agritudine, q. sanare ex pa- rua, quia illud magis naturae facultatem excedit.

S. Th. d. 105. art. 8. Distincta quae est inter infimum intellectum creatum & supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam quae est inter supremum intellectum creatum & deum, cu illa sit finita, ista autem sit infinita. ergo nihil differt quicumq; in- tellectus sit, qui ad dei visionem per tale lumen eleuatur, siue inquam sit supremus, siue infimus, siue medius. probatur conse- quentia, quia quod est quasi nihil, non potest facere variationē sensibilem, declarat ex exemplo. Nam visu nostro vtrum Astro-

Cap. 53.

Cap. 54.

logi in demonstrationibus suis tamq. centro terrae, eo q. distan- tia eius a centro sit quasi nihil in comparatione distantiae visus nostri ad sphaeram octauam. Pro declaratione huius rationis aduertendum est, q. distantia supremae intellectus creati a deo, & distantia infimi intellectus ab eodem, in hoc con- ueniunt, q. utraque est infinita, cum sit finiri ad infinitum. differunt autem, q. a maior est distantia infimi q. distantia su- premi, in quantum minus perfectionis habet infimus q. su- premus. non enim inconuenit vni infi- nitum esse maius al- lio infinito, ut osten- sum est in praecedentibus: sed tamen q. illa quantitas distan- tia quam addit di- stantia infimi supra distantiam supremae, quae nihil aliud est, q. distantia inter infi- mum & supremum creatum, nihil nota- bile est in compara- tione ad distantiam supremae a deo, sed est quasi nihil, sicut dimensio finita addi- ta dimensioni infini- ta, quasi nihil est in comparatione ad di- mensionem infini- tam, & nullam sensi- bilem variationem facit: ideo pro aequa- li distantia utraque reputatur: & prope- rea sicut distantia su- premi intellectus a deo non impedit, quin ipse supremus intellectus ad visio- nem ipsius per lumen gloriae possit eleua- ri: ita non impedit distantia quae est inter infimum intelle- ctum & deum. Et in hoc fundatur haec ratio.

ter centrum terrae & visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum & sphaeram octauam, ad quam tota terra comparata obrinet locum pñti. & propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc, q. Astrologi in suis de- monstrationibus vtuntur visu nostro quasi centro terrae. nihil ergo differt quicumq; intelle- ctus sit, qui ad dei visionem per lumen praedictum eleuetur, v- trum summus, uel infimus, vel medius.

3. Item, supra probatum est, q. omnis intellectus naturaliter desiderat diuinam substantiam visio- nem. naturale autem deside- rium non potest esse inane. qui- libet igitur intellectus creatus desiderat peruenire ad diuinam sub- stantiam visio- nem, no impediēte inferioritate naturae.

Hinc Matth. 22. dominus ho- minibus repro mittit gloriam angelorum. [Erūt, inquit de ho- minibus loquēs, sicut angeli dei in caelo.] & Apoca. eadem men- sura hominis & angeli esse per- hibetur: propter quod saepe in Scriptura sacra angeli in forma hominum describuntur, uel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahāe in simili- tudine virorum. Gene. 18. vel in parte, sicut patet de animalib. 1. ze. 1. de qb. v. dicitur, q. man- hois erant sub penis eorum. Per hoc autem excludit error quo- rundam q. dicebāt, q. anima hu- mana quātumcumq; eleuetur, non pot ad aequalitatem supe- riorum intellectuū peruenire.

probatu consequentia, quia naturale desiderium non potest esse inane. Confirmatur auctoritate Math. 22. & Apoca. 10. Confirmatur etiam hoc signo, quod in sacra scriptura angeli in figura hominum describuntur, vel in toto vel in parte, vt patet Gen. 18. & Ezech. 1. Per hoc autem excluditur error dicentium, humanam animam non posse ad aequalitatem superiorum in- tellectuum peruenire.

Aduerte q. opinio quae hic excluditur, vt esse Eustrachij in Cōmen. 6. Ethic. vnde expresse S. Tho. eam illi ascribit 2. Sen. dist. 9. art. 8. habet autem ueritatem si intelligatur quantum ad naturalem operationem, quantumcumque. n. virtute naturae & studio humanus intellectus eleuetur, numquam ad aequalitatem superiorum intellectuum peruenire potest. Si autem intelligatur de eleuatione per lumen supernaturale, sic est falsa, quia ut dicitur loco praallegato, & Prima p. q. 108 art. 8. non solum ad eandem societatem cum angelis, & ad eundem modum videndi deum per gratiam homines peruenient, sed etiam aliqui homi- nes, aliquibus angelis in beatitudine superiores erunt, & quan- tum ad hunc sensum reprobatu.

Tho. contra Gent. P P Super

Cap. 25. & 50.

Mat. 22. Apoc. 10.

Eustra. epi. 6. Ethic. 6.

Secunda conclusio est: Vnus videntium deum, perfectius eum alio videt. Circa autem hanc conclusionem duo facit S. Thomas. Primo ipsam probat. Secundo, respondet euidem tacite inquisitioni, cap. seq.

Idem P. q. 12. ar. 6.

QUANTUM ad primum, arguit sic.

PRIMO. Lumen glorie est quoddam principium visionis diuinae: ergo secundum modum luminis est modus diuinae visionis. ergo vnus alio perfectius videt. probatur prima consequentia, quia modus operationis consequitur formam quae est operationis principium. Secunda vero probatur, quia possunt esse huius luminis diuersi participationis gradus, ita quod vnus eo perfectius illustretur quam alius.

Cap. 55.

Sed circa probationem primam consequentiae statim occurrit dubium: licet enim modus operationis consequatur formam quae est principium operationis, non tamen sequitur quod visio diuina sequatur modum luminis. lumen enim illud non est principium operationis per modum formae quae intelligitur intelligi, sed per modum dispositionis cuiusdam: vnde videtur esse aequiuocatio de principio operationis.

Cap. 55.

Respondetur quod hic nulla committitur aequiuocatio: quod formam enim quae est principium operationis, non intelligit S. Thomas formam completiue adiectam subiectum ad operandum, sed formam actualem subiectum initiatiue ad operationem, per quam scilicet redditur capax vltimae & principalis formae, quia secundum modum subiectum subter vltimam formam, per quam operatur completiue, ab ipsa regulator modus operationis originaliter & hoc modo lumen glorie est principium visionis diuinae, quia enim ipsum lumen dat intellectui facultatem substantiam diuinae essentiae per modum formae intelligibilis, & etiam facultatem intelligendi deum, ipsum est origo diuinae visionis: & ideo secundum eius quantitatem sumitur originaliter diuinae visionis modus, quantum est ex parte intellectus: proxime autem sumitur secundum modum substantiam diuinae essentiae, tanquam formae intelligibilis, qui modus secundum modum variationis luminis glorie in diuersis variatur.

Cap. 53.

Dicit autem lumen glorie esse originem diuersorum modorum visionis diuinae, quantum est ex parte intellectus, quia etiam in modum charitatis ponit S. Tho. Prima p. q. 12. ar. 6. esse modum diuinae visionis: sic charitas est origo per modum disponens & aptans animam ad susceptionem talis luminis, sed ipsa non est in intellectu, sed in affectu.

Quod vnus alio perfectius deum videre potest. Cap. 58.



Via vero modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam diuinam videt, principium quoddam est lumen praedictum, vt ex dictis patet: necesse est, quod secundum modum huius luminis sit modus diuinae visionis. possibile est autem huius luminis diuersos esse participationis gradus, ita quod vnus eo perfectius illustretur, quam alius. possibile est igitur quod vnus deum videntium perfectius alio videat, quam vnus uterque videat eius substantiam.

Adhuc, in quocumque genere est aliquid summum quod excedit alia, est etiam inuenire magis & minus secundum maiorem propinquitatem, vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis, & minus calida secundum quod magis, & minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. deus autem suam substantiam perfectissime videt, vt supra ostensum est. igitur & eum videntium vnus alio magis vel minus eius substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius, Lumen glorie ex hoc ad diuinam visionem eleuat, quod est similitudo quaedam intellectus diuini, sicut iam dictum est. contingit autem aliquod

Secundo. Deus suam substantiam perfectissime videt, vt pote qui solus eam comprehendit: & sic scilicet visio sua est summum in genere visionis diuinae, ergo &c. probatur prima consequentia, quia ubi est summum, ibi est magis & minus secundum maiorem propinquitatem & distantiam a summo, declaratur exemplo calidi.

magis vel minus assimilari deo. possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfecte diuinam substantiam videre.

Item, Quum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod si cur aliqua diuersimode preparantur ad finem, ita diuersimode de participant finem. visio autem diuina substantia est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, vt ex dictis patet. intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter preparantur ad finem. quaedam enim sunt maioris virtutis, & quaedam minoris. virtus autem est via ad felicitatem. oportet igitur quod in visione diuina sit diuersitas, quod quidam perfectius, & quidam minus perfecte diuinam substantiam uideant. Hinc est quod ad hanc felicitatis differentiam designat dominus dicit Ioan. 14. [In domo patris mei mansiones multae sunt.] Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnia praemia esse equalia. Sicut autem ex modo visionis apparet diuersos gradus glorie in beatis: ita ex eo quod videtur, apparet gloria eadem. nam cuiuslibet felicitas ex hoc est, quod dei substantiam videt, vt probatum est: idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

Vnde praedictis non obuiat quod dominus Matthaei 20. omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laborauerint, idem tamen praemium reddendum docet, scilicet denarium: quia idem homines esse maioris uirtutis, & quosdam minoris.

Confirmatur conclusio auct. Io. 14. Per hoc excluditur error dicentium omnia praemia esse equalia, quia idem videtur ab omnibus, scilicet dei substantia: vnde Matthaei 20. dominus inaequaliter laborantibus, idem praemium reddendum docet, scilicet denarium. Licet enim idem sit, quod omnes beatos facit, & quod omnibus datur in praemium. Idem de quo intelligitur auct. allegata, non tamen ab eo omnes beatitudinem aequaliter capiunt.

Hanc responsionem replicat S. Thom. 1. 2. quae 5. artic. 2. & 4. Sent. dist. 49. q. 1. ar. 4. quae 1. artic. 2. & tangit P. p. q. 12. arti. 6. inquit, quod dupliciter loqui possumus de beatitudine, scilicet obiectiue & formaliter. obiectiue omnes beati sunt aequaliter beati, quia obiectum cuiuslibet beati est deus, qui solus est summus bonus. formaliter autem non sunt omnes aequaliter beati, quia non omnes aequaliter deum adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum perfectionem videt, aliqui vero imperfecius, ut est ostensum. Ex dictis inferat S. Th. quod quodammodo est contrarius ordo corporalium motuum, & spiritualium, quia illorum omnium est idem numero primum subiectum

Cap. 25. & 50.

Ioan. uel Hier. lib. 2. contra Ioan. & Aug. 10. 6. lib. Hier. ca. 82.

Cap. 47.

subiectum, fines vero diuersi: spiritualium vero: intellectualium apprehensionum & voluntatum sunt diuersa prima subiecta, & fines vero est numero idem.

Aduertendum, quod non dicit S. Thomas istos ordines simpliciter esse contrarios, sed quodammodo, quia sunt contrarii non omnibus modis, sed aliquo modo, quantum quidem ad subiecta differunt, quia omnium motuum corporalium est idem primum subiectum, cum omnium formarum corporalium primum subiectum sit materia prima, & consequenter sit primum subiectum omnium corporalium accidentium, motuum autem spiritualium non est idem primum subiectum, quia non est vnus subiectum numero omnium intellectuum susceptuum.

Quantum uero ad finem non omnino differunt, quia deus est omnium creatorum, & omnium operationum aliquo modo finis remotus, vt superius est ostensum: & sic omnes operationes in vno fine communi aliquo modo conueniunt, sed differunt, quia diuersificantur quantum ad particularem finem. diuersi enim motus corporales ad diuersos particulares fines ordinantur. spirituales autem motus ad vnum particularem finem diriguntur. sed deum qui dicitur particularis finis, in quantum particulari quodam modo ipsum attingunt creaturae intellectuales, quae non attingunt alia creatura: ipsum enim sua operatione, scilicet intellectu & affectione immediate attingunt & adipiscuntur; quod alijs creaturis non conuenit.

Idem P. q. 12. ar. 6.

Cap. 25. & 50.

D. 488.



Via uero visio diuinae substantiae est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis. Omnis autem res cum peruenit ad vltimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quod naturalis appetitus substantiae intellectualis diuinae substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, ut cognoscat omnium rerum genera, &

Super Cap. 59.



Via ostensum est, quod videntium deum vnus alio perfectius videt: postea aliquis querere, verum sit tanta inaequalitas, quod nulla rerum multitudo sit quam omnes videant, an magis sint quaedam quae ab omnibus in essentia diuina videantur: ideo ad hanc quaestionem vult S. Thom. respondere.

Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quae sunt illa quae in diuina essentia ab omnibus videntur. Secundo remouet quoddam dubium circa medium huius cap.

QUANTUM ad primum ponit hanc conclusionem: Quilibet diuinam substantiam videntium cognoscit omnia genera & species, & virtutes, & totum ordinem vniuersi. Probatur.

PRIMO. Appetitus naturalis intellectus est, vt omnia praedicta cognoscat, vt demonstrat humanum studium erga singula horum, ergo &c. probatur consequentia, quia oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis diuinae substantiam videntis omnino quiescat, cum quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cum ad vltimum suum peruenit.

SECUNDO. Intellectus per lumen glorie eleuatur ad videntium dei substantiam, quae est summum in genere intelligibilium: ergo multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura. ergo &c. probatur consequentia, ex differentia posita inter intellectum & sensum, tertio de Anima, quia videlicet intellectus postquam intellexerit magis intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelli

gere, immo magis, cum non corrumpatur nec impediatur a suo obiecto, sed solum perficitur. hoc autem non conuenit sensui, respectu sensibilis, eo quod ab excellentibus sensibilibus corrumpatur, vel debilitetur.

Aduerte, quod non oportet quidem si aliquo lumine intellectuali manifestatur magis intelligibile, quod manifestetur eodem etiam minus intelligibile, ita quod videatur in maiori, sed bene probabile est, quod lumen eleuatum intellectum ad diuinam essentiam videndam, quae est excellentissimum intelligibile, naturam omnia respicientem clarissime eleuet etiam ad videntium rerum omnium naturalium species & naturas, quae sunt illius diuinae substantiae effectus, in quibus diuina bonitas relucet.

Sed dubium occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa non solum videtur posse concludi, quod beati videant omnia ad vniuersum ordinem pertinentia, sed quod absolute omnia videant. Nam ita omnia a deo producibilia, sunt minus intelligibile quam diuina essentia, sicut & omnia praedicta.

Respondetur, quod haec ratio inducitur ad excludendum responsionem quae ad praecedentem rationem potest dari. Posset enim aliquis dicere, quod quamuis naturale desiderium naturae intellectualis sic ad cognoscendum omnia praedicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter diuinam essentiam quae videtur excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus, ne minus sensibilia cognoscat impeditur. sed ista responsio per hanc rationem excluditur, ut patet ex ipso rationis processu. ideo ex ipsa concludi non potest, quod beati omnia absolute in deo videant, sed tantum quod excellentia intelligibilia diuini, non impeditur, quia beati videant in deo quae naturaliter se desiderant.

TERTIO. Quae requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis vel etiam plura, sed perfectio esse intelligibilis est cum intellectus ad suum finem peruenit, scilicet ad videntium deum sicut perfectio esse naturalis in rerum constitutione consistit. ergo omnia quae ad perfectionem vniuersi produxit deus, in intellectu videntis se manifestat. probatur maior, quia esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: cum intellectus etiam negationes & priuationes intelligat quae non habent esse naturale.

Aduertendum, quod ratio consistit in hoc quod cum intellectus peruenit ad suum finem, qui est videre diuinam substantiam: habebit complementum perfectionis in esse intelligibili: perfectio autem intellectus in esse intelligibili, est intelligere. ideo cum peruenit ad videntium deum, habebit completam cognitionem totius esse intelligibilis, alioquin non peruenisset ad vltimum suum finem, cum adhuc remaneret aliquid ab eo intelligendum: omnia autem quae pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinent etiam ad perfectionem esse intelligibilis, cum vnusquodque sit intelligibile, in quantum est ens in actu: ideo oportet ut videat omnia ad esse naturae pertinentia.

QUARTO. Quilibet videntium deum ita perfecte eum videt, quod impletur tota eius capacitas naturalis, immo exceditur, igitur omnia videt ad quae se extendit sua capacitas naturalis. ergo &c.

Tho. contra Gent. P. 2. probatur

Tex. c. 7.

probatur secunda consequentia, prima enim est manifesta, quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extendit se ad omnia predicta cognoscenda. Confirmatur autho. Domini. Exod. 33. & auctor. Greg. in 4. Dialo.

Aduertendum, quod istam Gregorij auth. in quarto dialog. scilicet, quid est quod non uideant, qui uidentem omnia uident, videtur S. Th. ex eo quod eam ad confirmationem praedictorum inducit in interpretari, non de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, uirtutibus, & ordinibus vniuersi. In Prima uero par. q. 12. artic. 8. ad 1. & Veri. q. 8. artic. 4. eam interpretatur quantum ad sufficientiam medij, quod diuina essentia est quantum in seipsa est sufficiens medium demonstrationis rerum omnium. Addit etiam in quaest. Veri. aliam expositionem scilicet quod potest intelligi de ijs quae pertinent ad substantiam beatitudinis. Nam ut ibidem dicitur ad 12. quauis nulla cognitio creaturae sit de substantia beatitudinis tamquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturae pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati, puta ad gubernationem eorum qui eius curae committuntur, vel ad laudandum, sicut sunt creaturae, ex quibus perfectio vniuersi constat, sed ista expositio est quasi eadem cum ea quae hic ponitur.

QVA NTVM ad secundum mouet quoddam dubium S. Thom. quod ex praedictis videtur insurgere. Nam dictum est in superioribus, quod uidentes deum non uident omnia, hic uero dicitur quod omnia uident, & sic uidentur contradictoria dici. Respondet quod nulla est contradictio, sed verumque est uerum, si recte intelligatur. Si enim per omnia intelligantur quae ad vniuersi perfectionem pertinent, sic uidentes deum omnia uident, ut patet ex rationibus superius inductis. Repliat autem unam rationem quae sibi forte uidebatur subtilior, scilicet hanc, quia cum intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Unde secundum August. super Gene. ad litteram, talia non solum facta sunt per dei uerbum, ut in propria natura subsisterent, sed etiam in intelligentia angeli, ut intelligerentur ab eis. haec autem sunt naturae specierum, & earum proprietates & uirtutes, cum ad species naturae intentio feratur. ergo haec cognoscere pertinet ad perfectionem intellectus naturalis, & hinc hoc in finali beatitudine per uisionem diuinae essentiae consequitur, per cognitionem quoque specierum naturalium cognoscuntur, & indiuidua sub speciebus existentia, ut patet ex dictis superius de cognitione dei & angelorum. si uero per omnia intelligantur omnia quae deus suam essentiam intelligendo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in dei substantia uideat. Non enim uideat omnia quae deus facere potest, & nunquam faceret. Non etiam uideat omnium rerum factarum rationes, ut dicitur Bed. 8. Non denique uideat omnia quae ex sola dei uoluntate dependunt, sicut sunt praedestinatio, electio, iustificatio, & huiusmodi. Duo prima probantur, quia unum non potest esse sine comprehensione diuinae uirtutis, quod superius ostensum est, esse impossibile, & ostenditur etiam autho. Iob. 31. alterum uero non potest esse sine comprehensione diuinae bonitatis & diuinae sapientiae, quia cum ratio rerum factarum sit, ut bonitas dei

diffundatur in rebus, aliquis rerum omnium rationes cognoscere, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem diuinae sapientiae pronuntiare possunt, quod esset diuinam bonitatem & diuinam sapientiam comprehendere. Tertium uero probatur auth. Apostoli 1. Corin. 2.

Hinc est, quod dominus Moysi petenti diuinam substantiam uisionem respondit Exo. 33. [Ego ostendam tibi omne bonum.] & Grego. [Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?] Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodammodo uidentes diuinam substantiam omnia uident, quodam uero modo non. Si enim per omnia, illa intelligantur quae ad uisionem perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis, quod uidentes diuinam substantiam, omnia uident, ut rationes modo inductae ostendunt. cum enim intellectus sit quodammodo omnia quaecumque, ad perfectionem naturae pertinet, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. propter quod secundum August. super Gene. ad litteram, quaecumque facta sunt per dei uerbum, ut in prima natura subsisterent, subsisterent etiam in intelligentia angelica, ut ab angelis intelligerentur. de perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, & earum proprietates, & uirtutes. ad naturas enim specierum intentione naturae fertur, indiuidua enim

Ad primum horum respondetur, quod singularia dupliciter considerari possunt. Vno modo quantum ad ipsorum naturam indiuiduam, secundum quam sub specie continentur, & quantum ad ea quae sibi conueniunt secundum naturalem ordinem vniuersi, & sic uidentur hic S. Th. quod ad uidentem deum uideantur per cognitionem naturalium specierum, & hoc quidem probabile est, quia sicut substantiae separatae, ut superius est ostensum, uidentur cognitione naturali speciebus, uident omnia illius indiuidua actu existentia, eo quod species intelligibilis naturae specifice sit etiam eorum similitudo: ita cum cognitio beati non sit inferior cognitione naturali substantiae separatae, conueniens est, quod uidentes per diuinam essentiam quae est omnium similitudo aliquam naturam & speciem, uideant per illam omnia indiuidua illius naturae. Alio modo considerari possunt quantum ad ea quae ipsis ex diuina ordinatione proueniunt, aut etiam quae ad ipsius creaturae uoluntatem pertinent, & sic intelligit in Prima parte. Unde copulatiue dixit, quod cognoscere alia singularia & cognita, & facta earum non est de perfectione intellectus creati. sic enim uerum est, quod uidentes deum non uident omnes homines uident omnia quae illis in dies ex diuina ordinatione succedunt, & eorum omnes cogitatus, & similiter non uident omnia ad quae alia singularia ex diuina institutione ordinantur, sed de ijs tantum uident quantum perfectio beatitudinis requirit, ut dicitur de Verit. ubi supra, & 4. Sent. d. 4. q. 1. artic. 1. hoc autem exigit perfectio beatitudinis ut uideant quae ad ipsos pertinent, sicut sunt uota & orationes & deuotiones hominum qui eis afficiuntur, & eorum implorat auxilium, & alia huiusmodi, & sic aliqua singularia quantum ad ea quae ad eorum propriam uoluntatem & diuinam ordinationem pertinent cognoscunt, non autem omnia, licet omnia illa cognoscant in quantum sunt huius naturae singularia, & quantum ad ea quae sibi secundum ordinem naturae conueniunt. Unde etiam Grego. opinio in 12. lib. Moral. quam approbat S. Thom. in loco praedictato, magis quam opinionem August. in lib. de Cura pro mortuis agenda, sic est intelligenda. Cum enim inquit, qui

Greg. 4. lib. dial. 33.

Aug. To. 1. lib. 8. c. 8.

2. lib. c. 98. & seq.

Greg. li. 12. Mor. ca. 13. sup. 14. Iob. Aug. To. 4. cap. 11. qui

qui intus dei claritatem uident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorat. intelligendum est de ijs quae ad ordinem naturae pertinent, non autem de omnibus absolute, quae singularibus quodammodo conueniunt.

Sed remanet dubium: utrum omnia singularia tam praesentia quam futura uideant beati in diuina essentia, an tantum quae praesentia sunt. Si enim ponatur quod uideant singularia etiam futura, uideretur hoc esse contra mentem S. Tho. Primo, quia hic dicitur quod cognoscunt indiuidua sub speciebus existentia, constat autem, quod futura sub speciebus non existunt. Secundo, quia Prima par. q. 12. artic. 8. ad ultimum, tenet quod non cognoscunt ea, quae nondum sunt. Tertio, quia Prima par. q. 89. ar. 8. tenet quod uident omnia praesentia quae hic aguntur, sicut angelus. Si uero ponatur quod cognoscant tantum singularia praesentia, cum per successionem fiat praesentia, sequitur quod in uisione beata successio erit & mutatio, quod est contra August. ultimo de Trinitate. Potest ad hoc dici, quod utraq; pars sustentari potest. Possunt enim primo tenere, quod beati uident tantum praesentia quae hic aguntur, iuxta ea quae dicuntur Prima par. q. 89. Et cum instatur, quod tunc esset successio & mutatio, dicitur primo, quod dupliciter potest intelligi successio in uisione beata. Vno modo extrinsece, alio modo intrinsece. Si accipiat intrinsece, non sequitur quod sit ibi successio, quia est unus tantum actus, uisio nis beatificae semper manens, qui neque intenditur, neque remittitur, quamuis aliqua singularia prius non uideatur, & postmodum uideantur, sicut si ponatur angelus per speciem hominis considerare naturam humanam, & eius singularia eadem uisione durante, & nullo modo in se variata potest uidere homines aliquos, quos prius non uidebat, quia antequam essent, non participabant actu specie humana, ut simul cum ipsa uideri possent: postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. Si uero accipiat extrinsece, non est inconueniens esse successionem in uisione huiusmodi, in quantum ad singularia terminatur, id est quod illa singularia successiue terminant talem uisionem. Et si arguatur, quia non possunt plura cognosci in causa, nisi perfectus causa cognoscatur, dicitur quod hoc uerum est de ijs quae per se cognoscuntur in causa, non autem de ijs quae cognoscuntur in causa, in quantum participant actu rem per se cognoscunt, quia tunc sufficit, ut quod prius non participabant, nunc actu participet, sicut autem est de singularibus. Nam illa terminant illam uisionem, non per se, sed in quantum specie participant, & prius non sunt actu, postmodum uero sunt. Dicitur secundo, quod illud uenit absque mutatione ipsius uisionis in se, sed per mutationem tantum ipsorum singularium. Possunt secundo tenere, quod beati eo modo quo singularia cognoscunt in deo, non solum praesentia, sed & praeterita & futura simul uident, absque scilicet illa extrinseca successione, eo quod & uisio illa aeternitate mensuretur aliquo modo, & uideantur species rerum per diuinam essentiam, quae est & specierum & singularium omnium similitudo.

Per cognitionem autem naturalium specierum, & indiuidua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu deum uidente, ut ex his quae dicta sunt supra de cognitione dei & angelorum, potest esse manifestum. si uero per omnia, intelligantur omnia quae deus suam essentiam uident, ut superioribus ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo quidem quantum ad ea quae deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est unquam. omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius uirtus comprehenderet, quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra ostensum est.

Hinc est quod dicitur Iob 11. [Forfitan uestigia dei compre-

mae partis, quia illud intelligitur de speciebus quae nunquam erunt, sed tamen a deo produci possunt. Non obstat tertio, quod adducitur ex quaest. 89. Prima pars, quia licet ibi dicatur, quod cognoscunt omnia praesentia quae hic aguntur, de quo in illo loco querebatur, non tamen dicitur quod sola praesentia uideant. Licet autem prima responsio fortassis sustentari possit, quod non assero, iuxta ea quae lib. 1. cap. 15. dicta sunt, uideatur tamen mihi; quod secunda sit magis amplectenda in doctrina S. Tho. Nam quaest. Veri. q. 8. artic. 12. ad 2. de angelis beatis loquens ait; quod quantum ad uisionem qua uident res in uerbo, indifferenter se habent ad cognoscendum praesentia & futura: cap. etiam sequentibus immediae tenet, quod eorum quae uidentur in diuina essentia, unum non uidentur prius, & aliud posterius, sed omnia simul & unico actu uidentur.

Ad secundum dubium respondetur, quod rationes rerum hoc loco dicuntur intelligibilia, quae de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quae intellectus potest intelligere rebus inesse, huiusmodi autem sunt in duplici differentia: quae dam enim sunt quae naturae rei & quiddam

tatem necessario concomitantur, ut sunt naturales uirtutes & proprietates rei, & tales ex perfecta cognitione quidditatis cognosci possunt. Et de his intelligit Sanctus Thomas Prima parte: unde etiam hic dixit, quod beati omnium specierum naturas & uirtutes & propria accidentia cognoscunt. quaedam uero sunt quae rebus secundum quod diuinae prouidentiae substantia, conueniunt, & tales non cognoscuntur, cognita natura & quidditate rei, & de his loquitur Sanctus Thomas hic, cum dicit beatorum non cognoscere omnes rationes rerum factarum. istae enim rationes sunt habitus rebus factis conuenientes in ordine ad finem qui est bonitas diuina. Unde loquens Sanctus Thomas de his rationibus inquit, quod ratio rei factae sumitur ex fine quem agens intendit. istud enim uerum est de ratione conueniente rei ut facta est, & ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitus & ordinationes possibiles conuenire rebus creatis, ut diuinae prouidentiae subsint, esset cognoscere omnes gradus diuinae bonitatis quibus diffundi potest: quod esset diuinam bonitatem comprehendere. Quod cum impossibile sit, impossibile est ut rerum creatarum cognoscantur omnes huiusmodi rationes, quae ipsis ex diuina prouidentia & sapientia possunt contineri.

Postremo, circa ea quae in hoc capitulo dicta sunt, aduertendum est, quod hoc loco indifferenter locutus est Sanctus Thomas. de omnibus beatis, quia ea quae omnibus conueniunt determinauit. hoc enim commune est omnibus beatis, quod uident omnia ad perfectionem naturae vniuersi pertinentia: non autem uident omnia quae deus suam essentiam uidentem cognoscit. In alijs autem locis, scilicet de Verit. loco praedictato, & quaest. 20. articulo 4. & 3. Sent. distinctione 14. quaest. 1. artic. 2. quaest. 2. & 4. Sent. dist. 49. ubi supra, differentiam quandam ponit inter animam Christi & alios beatos. Uult enim, quod anima Christi scit omnia quae cognoscit deus scientia uisionis, quae scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, sicut ad esse naturae pertineant, sicut ad esse gratiae & ordinis diuinae prouidentiae & praedestinatio. Unde etiam scit omnia singularia.

Tho. contra Gent. P P 3 ec

Cap. praec.

Cap. 52.

Lib. 1. c. 65. & 2. lib. c. 101

Cap. 55. & 56.

Cap. 55. Aug. To. 3. libro 15. de Trin. c. 16.

& omnes singulares actus omnium, & cordis abscondita. Alij autem de predictis plura aut pauca cognoscunt secundum quod divinam essentiam perfectius aut imperfectius vident. Addit autem vnum in 4. Sen. scilicet nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii omnes beati scient omnia predicta quae deus scit scientia visionis: non qui dem videndo divinam essentiam, quia tunc omnes essent aequaliter beati, sed quaedam quidem in divina essentia, alia vero per revelationem ab anima Christi omnia huiusmodi videte, & ab alijs superioribus beatis: quod quidem non per novam illuminationem, sed per continuationem illuminationis sicut sicut si imaginemur solem quiescentem illum nare aerem. Vnde Apoc. 21. dicitur, quod claritas dei illuminabit civitatem beatorum, & lucerna eius est agnus.

Super Cap. 60.

Tertia conclusio est: Intellectus qui divinam substantiam videt, non successivus, sed simul omnia contempletur. Probatur. PRIMO. Visio principio visionis respondet, ergo quae una specie videtur, oportet una visione videri, sed intellectus videns divinam substantiam, omnes rerum species in ipsa intelligit, ergo &c.

Cap. 25.

Circa istam probationem: Quaecumque una specie videntur, oportet una visione videri, dubitatur, quia una specie potest vni intellectus diversis modis de representatis per illam speciem considerari: & sic illa non simul, sed successivus cognoscere. Vnde non solum hoc experitur in nobis, sed etiam de substantijs separatis dictum est superius, quod singularia unius speciei non cognoscunt nisi quando sunt in actu: successivus autem sunt in actu: ideo illa successivus cognoscunt, & tamen omnia per unam speciem cognoscunt, quae est naturae specificae similitudo, ergo &c. Respondetur quod illa propositio non intelligitur de quacumque specie, sed de ea quae semper actu & distincte omnia sua obiecta representat, quemadmodum divina essentia representat intellectui beati omnia genera & species rerum. Species autem intellectus nostri non representat semper distincte & in actu omnia quae per ipsam sunt cognoscibilia: & similiter species intellectus separati non semper in actu representat omnia singularia unius speciei: ideo instantia adducta non sunt contra propositum.

Li. 2. c. 100.

TERTIO. Ultimus finis intellectus est visio divinae substantiae, ergo cum videt divinam substantiam, non movetur de uno intelligibili in aliud, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia unaquaeque res cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit. QUARTO. Intellectus in divina substantia omnes rerum species cognoscit, ergo videt infinita, ergo omnia simul videt. Probatur prima consequentia, quia quorundam generum ut numeri, figurarum, & proportionum sunt species infinitae. Secunda vero probatur, quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia.

nia, quum infinita non sit pertransire. Contra hanc propositionem, Intellectus in divina substantia videt infinita: Scotus in 3. Sen. d. 14. q. 2. tenens quod anima Christi non videat omnia simul in verbo, sed successivus quodcumque voluerit intelligat, arguit dupliciter. Primo, quia impossibile est potentiam finitae perfectae attentione videre simul infinita, cum attentio ad plura obiecta simul sit minus perfecta. Secundo, quia perfectio illius animae excederet in infinitum alias animas. Tertio arguit Adam, Deus non potest facere infinita simul esse in actu: ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato, quia non potest intellectus creatus plura cognoscere in verbo, quod deus possit facere. Ad primum horum negatur assumptum, quando illa infinita, unica specie illa distincte representantur, te cognoscitur, attento. n. ad plura cognita, non dimittit perfectionem cognitionis ipsorum, nisi quia per plures species cognoscitur: in proposito autem illa infinita non videntur ab anima Christi per plures species, sed per unam quae est divina essentia.

Ad secundum dicitur, quod non est inconueniens animam Christi excedere perfectione infinita secundum quid alias animas, cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorum, cum non cognoscatur, sed est infinita tantum materialiter, & extrinsece, & in hincitatem secundum quid, sicut & ipsa uita, sunt secundum quid tantum infinita. Si autem arguatur ut arguit Adam, ille actus aequipolleret infinitis actibus specificae distinctis: ergo esset simpliciter infinitus. Dicitur quod consequentia est falsa, quia cum illa actus aequipolleret infinitis actibus specificae distinctis distinctione magis materialiter, quam formali, non tamen esset simpliciter infinitus, quia sicut infinita species numerorum non sunt quoddam simpliciter infinitum secundum perfectionem, quum sint ad genus numeri determinatae, ita nec cognitiones illae essent infinitae secundum perfectionem simpliciter, quia essent determinatae ad numeri cognitionem ultra quam multae aliae cognitiones relinquuntur. Si ulterius arguatur, quia beatus tanto plura videt in deo, quantum ipsum perfectius cognoscit: & sic videtur si infinita videt in deo, quod deum infinitate cognoscit, & consequenter quod infinita alios beatos excendat: dicitur iuxta praedicta, quod sicut ea quae videt in deo, sunt infinita tantum secundum quid, ita videt divinam essentiam infinite secundum quid, & sic etiam excendit alios beatos infinite secundum quid: sicut infiniti dies excendit dies infinitos infinite secundum quid, non autem simpliciter, quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantum secundum quid, quum sint ad naturam temporis & dierum determinati.

Ad tertium negatur consequentia, & ad probationem negatur assumptum. Actualis enim existentia repugnat infinitis, non autem actualis cognitio per unum quod infinita simul distincte representat. Confirmatur conclusio auctoritate Augustini quinto decimo de Trinitate.

Ad quartum probatur, quia intellectus in divina substantia videt infinita, ergo omnia simul videt. Probatur prima consequentia, quia quorundam generum ut numeri, figurarum, & proportionum sunt species infinitae. Secunda vero probatur, quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia.

Super

Super Cap. 61.

Ratiocinatio posuit S. Thom. vniuersumque ad beatitudinem concurrentes particulares conditiones, nunc conditiones generales manifestat. Et ponit tres conclusiones, quarum prima est: Per visionem diuinam essentia intellectus creatus fit uita aeterna particeps. Probatur. PRIMO. Visio praedicta in quadam aeternitatis participatione consistit, & est uita quaedam. Ergo &c. probatur antecedens quo ad primum quidem partem sic: In praedicta visione non est aliqua successio, ergo &c. probatur consequentia, quia aeternitas in hoc a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse: aeternitas uero esse est totum simul, iam autem ostensum est, quod in praedicta visione non est aliqua successio: sed omnia quae per illam videntur, simul & uno intuitu videntur: illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. est autem illa visio quaedam uita. actio. n. intellectus est uita quaedam. fit ergo per illam visionem intellectus creatus uita aeternae particeps.

X hoc autem apparet, quod per visionem praedictam intellectus creatus uita aeterna sit particeps.

In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse: aeternitas uero esse est totum simul, iam autem ostensum est, quod in praedicta visione non est aliqua successio: sed omnia quae per illam videntur, simul & uno intuitu videntur: illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. est autem illa visio quaedam uita. actio. n. intellectus est uita quaedam. fit ergo per illam visionem intellectus creatus uita aeternae particeps.

Item, Per obiecta actus speciei

ad hanc evidentiam considerandum est, quod cum aeternitas, aeternitas, & tempus distinguantur ex parte mensurationis, ut patet Prima p. q. 10 ar. 5. in hoc, quod aeternitas mensurat esse diuinum, aeternitas mensurat creaturas immutabiles & incorruptibiles, tempus uero motum & res corruptibiles, ad cognoscendum quae mensura aliqua operatio mensuratur, videndum est ad quem ordinem istorum mensurabilium pertinet, quia si ad ordinem diuini esse spectet, mensurabitur aeternitate: si ad ordinem creaturarum immutabilium, aeternitate mensurabitur. si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore. Considerandum secundo, quod operatio beatifica in quantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium & corruptibilium pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, & ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiens. Sicut enim dicitur 4. Sen. d. 49. q. 1. ar. 2. quodlibet 3. ad ultimum, ex hoc quod deo adherent, stabilitate ex diuino munere consequuntur, ut si transmutari non possint. Non potest etiam ad ordinem creaturarum immutabilium pertinere propter duo. Primo, quia ad illum ordinem pertinent solum creaturae subsistentes, & quae uirtute naturali creaturae fieri possunt. quae naturaliter uirtutem creaturae excendunt, intra naturalem ordinem creaturae non continentur. operatio autem beatifica neque est subsistens creatura, neque uirtute aliqua creaturae produci potest, ut sit alicui creaturae naturalis, est per diuinam uirtutem, diuinamque essentiam per modum formae intelligibilis elicatur. Secundo, quia alia est immutabilitas operationis beatificae, & alia immutabilitas substantiae incorruptibilis. Nam talis substantia licet sit immutabilis secundum esse substantiale, & non

Cap. 25.

Cap. 25.

D. 488.

Cap. 25.

illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorum: & similiter quam operatio specificatur ex obiecto, sic specificatur, ut ad ordinem obiecti sui pertineat: quando illud obiectum per se immediate & perfecte attingit. quando autem illud obiectum imperfecte tantum, & in alio inuenitur non specificatur, ut ad eius ordinem pertineat, sed tantum extrinseca quaedam & imperfecta specificatio. ne est enim magis quaedam dispositio ad speciem illius cognitionis, quam sic aliquid completum in specie.

Cap. 51.

TERTIO. Visio haec non est in tempore ex parte eius quod videtur: neque ex parte eius quod videtur, cum utrumque sit substantia diuina quae est aeterna: neque etiam ex parte uidentis, cum esse intellectus non subiacet tempore, quod sit incorruptibilis, ergo &c. probatur consequentia, quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium. QUARTO. Actio animae intellectus secundum quam coniungitur inferioribus quae sunt in tempore, est temporalis: ergo eius actio secundum quam coniungitur superioribus quae sunt supra tempus aeternitatem participat, talis autem maxime est diuina uisio, ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis & temporis, ut dicitur in libro de Causis, utpote existens uelima in ordine intellectuum, & eleuata tamen supra materiam corporalem. Confirmatur aucto Ioan. 17.

Circa ea quae dicta sunt, occurrit dubium. Rationes enim sunt praedictae non uidentur concludere, saltem pro maiori parte, nisi quod uisio diuina mensuratur aliqua mensura supra tempus. ad hoc autem uidetur sufficere, quod aeternitas mensuratur. nam aeternitas supra tempus, & est quaedam aeternitas participata, ut sapienter merito (primo Sen. d. 19 q. 2. art. 1. ad primum & 2. Sen. d. 2. q. 1. art. 1.) ait S. Tho. cum sit mensura esse secundum se intrinsec mutabilis. Remanet ergo dubium, an uidentes diuinam essentiam dicantur uita aeternae particeps, quia eorum uisio mensuratur aeternitate, uel potius quia mensuratur aliqua alia mensura quae sit aeternitas, & sic supra aeternitas.

Ad hanc evidentiam considerandum est, quod cum aeternitas, aeternitas, & tempus distinguantur ex parte mensurationis, ut patet Prima p. q. 10 ar. 5. in hoc, quod aeternitas mensurat esse diuinum, aeternitas mensurat creaturas immutabiles & incorruptibiles, tempus uero motum & res corruptibiles, ad cognoscendum quae mensura aliqua operatio mensuratur, videndum est ad quem ordinem istorum mensurabilium pertinet, quia si ad ordinem diuini esse spectet, mensurabitur aeternitate: si ad ordinem creaturarum immutabilium, aeternitate mensurabitur. si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore. Considerandum secundo, quod operatio beatifica in quantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium & corruptibilium pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, & ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiens. Sicut enim dicitur 4. Sen. d. 49. q. 1. ar. 2. quodlibet 3. ad ultimum, ex hoc quod deo adherent, stabilitate ex diuino munere consequuntur, ut si transmutari non possint. Non potest etiam ad ordinem creaturarum immutabilium pertinere propter duo. Primo, quia ad illum ordinem pertinent solum creaturae subsistentes, & quae uirtute naturali creaturae fieri possunt. quae naturaliter uirtutem creaturae excendunt, intra naturalem ordinem creaturae non continentur. operatio autem beatifica neque est subsistens creatura, neque uirtute aliqua creaturae produci potest, ut sit alicui creaturae naturalis, est per diuinam uirtutem, diuinamque essentiam per modum formae intelligibilis elicatur. Secundo, quia alia est immutabilitas operationis beatificae, & alia immutabilitas substantiae incorruptibilis. Nam talis substantia licet sit immutabilis secundum esse substantiale, & non

Tho. contra Gent. P. 4

habeat secundum tale esse successionem, neque prius aut post-

eterna, neque etiam ex parte uidentis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori, cum sit incorruptibilis, ut supra probatum est. est igitur uisio illa secundum aternitatis participationem: utpote omnino transcendens tempus.

4 Amplius Anima intellectiva est creata in consuetudine aternitatis & teporis, ut in lib. de Causis dicitur, & expræmissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectu: & tamen eius substantia est eleuata supra materiam corporalem

Lib. 2. 6. 79.

Propo. 2.

ergo quod talis operatio ad ordinem diuinae operationis & diuini esse pertinet, ueluti quædam diuina beatitudinis similitudo participata. Sicut enim diuina operatio in se immutabilis est, nullamque secundum mutationem qua ipsa mutetur, omnemque virtutem excedit creaturæ, ita & operatio beatifica. Ex his responsio ad dubium clarissime patet. Dicitur enim, quod operatio beatifica mensuratur aternitate, ut tenet S. Thom. 4. Sent. loco allegato. quæst. 1. artic. 3. & 1. q. 10. art. 3. & art. 5. ad Primum. & Quodlib. 10. q. 2. art. 1. non autem tempore aut instanti temporis, aut auro, propter adductas rationes.

Sed attendendum est, quod operationem beatificam aternitate mensurari dupliciter intelligi potest. Vno modo quod ipsa aternitas secundum se sit mensura talis uisionis. Alio modo, quod aliqua alia mensura superior auro, sed dei aternitate inferior, sit eius mensura, quæ nullum aliud nomen habet, nisi quod uocatur aternitas participata. Vtrumque quidem sustineri potest de mente S. Tho. quia utrumque ex eius uerbis potest haberi: uerum tamen uidetur mihi quod magis sit tenendum de mente ipsius, ipsam aternitatem quæ diuinum esse mensurat, uisionis beatæ mensuram esse. moueatur ad hoc, quia in 4. Sent. postquam ostendit quod neque tempore mensuratur, neque auro, concludit quod propria eius mensura est ipsa aternitas, & etiam quia ubique que de mensura durationis mentionem facit, nunquam nisi tres mensuras ponit, scilicet aternitatem, auro, & tempus: & ulterius, quia uisio beata ut sic ad ordinem diuinum pertinet, ut ostendimus: uidemus autem omnia quæ sunt unius ordinis, una mensura mensurari. omnia enim generabilia & corruptibilia mensurantur tempore, & omnia creata incorruptibilia mensurantur auro: unde dicere oportet, quod omnia quæ diuini ordinis sunt, aternitate mensurentur.

Aduerte tamen, quod sicut ad ordinem diuinum aliquid pertinet essentialiter: & prius, sicut deus, aliquid uero secundario, & per quandam participationem, ut uisio beatifica, in quantum uariationi non subest, & est supra omnem naturæ facultatem: ita & aliquid mensuratur aternitate per se & adæquate, ut deus: aliquid uero tamquam mensura excedente & ab ipso participata, sicut ipsa uisio beata ut sic. Quum enim uisio hæc non pertineat ad ordinem diuinum tamquam diuinam perfectionem adæquans, sed tamquam aliquid de diuina perfectione quæ deo naturalis est participans, non est inconueniens, si in quantum ad ordinem diuinum pertinet, non habeat mensuram adæquatam, sed tantum excedentem. Unde sanctus Thomas loco præallegato in 4. Sentent. ad Tertium, ait, quod aternitas non est communicabilis homini, ita quod sit eius mensura adæquata, aut aliquid, quod in ipso est: potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quod sit participans aternitatis qua diuina operatio mensuratur. Quod autem dixit, quoniam aternitas est propria mensura eius, per propriam mensuram non intellexit mensuram adæquatam, sed mensuram sui ordinis, & qua sola mensuratur. Si quis autem aliam partem tenere uellet, posset dicere quod sicut beatus sit participans illius uisionis qua deus seipsum uidet, ita quod habeat aliquam operationem in se quæ est quædam similitudo participata illius diuinae uisionis, ita sit participans aternitatis, in quantum sua operatio mensuratur adæquate aliqua mensura sibi inexistente, quæ est quædam participata similitudo ueræ aternitatis. Et quod S. Thomas hæc non omne aternitatis comprehendit: & quod non oportet omnia quæ sunt unius ordinis, unam habere mensuram, nisi eodem modo ad eundem ordinem pertineant: modo

ut dictum est, deus & uisio beata non eodem modo ad diuinum ordinem pertinent.

Sed contra prædicta arguit Scotus quarto Sentent. dist. 49. quæst. 6. art. 1. Si sic esset, sequeretur actum in quantum informatum, esse immutabilem substantiam ipsius actus, cum per te actus in quantum informatus mensuratur aternitate: secundum autem suam substantiam mensuratur auro. sed hoc est impossibile, quia impossibile est id quod conuenit alicui per accidens, esse immutabilem eo cui inest, ergo &c. Secundo, aternum sicut est totum simul, ita caret potentia non essendi, sed hoc nulli creaturo conuenit, ergo &c. Tertio, operatio beatifica non est eminentioris permanentiam quam substantia intellectualis: ergo non mensuratur aternitate, sed auro. probatur antecedens, quia est eius accidens, & consequenter minus nobilis. Quarto, sicut uisio dei dicitur aterna in scriptura sacra, ita & poena damnatorum: sed poena damnatorum non est aterna aliqua aternitate ab auro distincta, ergo &c.

non dependens ab ipsa: sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus quæ sunt supra tempus, aternitatem participat. Talis autem est maxime uisio qua substantiam diuinam uidet: ergo per huiusmodi uisionem in participatione aternitatis sit, & eadem ratione quicquidque alius intellectus creatus deum uidet. Hinc est quod dominus dicit Io. 17. [Hæc est uita aterna, ut cognoscant te solum deum uerum.]

mensuratur aternitate, sed auro. probatur antecedens, quia est eius accidens, & consequenter minus nobilis. Quarto, sicut uisio dei dicitur aterna in scriptura sacra, ita & poena damnatorum: sed poena damnatorum non est aterna aliqua aternitate ab auro distincta, ergo &c.

Ad Primum horum dicitur primo, quod non ponit S. Tho. ut opinatur Scotus, uisionem diuinam secundum suam substantiam mensurari auro, secundum uero suam formam mensurari aternitate, quasi substantia eius & sua forma intrinseca sint duo distincta, sed quod cum ipsa uisio aternitate mensuratur, hoc non conuenit sibi in quantum absolute est intellectio ab intellectu creato elicita, sed in quantum est talis intellectio quæ est diuinae essentia uisio: sicut dicimus aliquid conuenire homini in quantum rationalis est, quod non conuenit sibi in quantum est animal, licet animal & rationale sint una res in homine. Dicitur secundo, quod illa formatio quæ conuenit illi uisioni, non se habet ad intellectioem absolute sumptam, tamquam aliquid omnino extraneum ab ipsa secundum rem, sed tamquam differentia ad genus quæ cum illo quidem est idem secundum rem, secundum autem formalem rationem accedit generi, sicut se habet rationale ad animal & quod isto modo accidit taliter se habet ad aliud, non inuenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione, quam habeat illud cui secundum rationem intelligitur aduenire: & sic dicimus quod illi intellectioem qua uidetur diuina substantia, conuenit maior immutabilitas ratione differentia, quam ratione generis, id est in quantum talis uisio, quam in quantum intellectio absolute. Unde ratio non est contra mentem S. Thomæ.

Ad Secundum dicitur, quod aternum simpliciter caret omnimoda potentia non essendi, tam uidelicet logica quam naturali, & tam ab intrinseco, quam ab extrinseco: aternum autem secundum participationem, sufficit quod caret potentia non essendi naturali, quia uidelicet per nullam uirtutem naturæ potest deficere, & quod caret omni mutabilitate a principio intrinseco, sic autem uisio huiusmodi est aterna, & caret potentia ad non esse, sicut enim nulla uirtute naturæ potest sufficienter produci, ita nulla uirtute naturæ potest deficere, neque in ipsa aut in eius susceptioem est potentia ad eius priuationem, in quantum uisio beatifica est.

Ad Tertium dicitur, secundum doctrinam sancti Thomæ, Prima pars quæstione 10. artic. 3. ad secundum, quod non eodem modo est uisio diuina aterna, & poena damnatorum. Licet enim poena damnatorum secundum quod caret fine, possit aliquo modo dici aterna, non est tamen uere aterna, cum sit cum quadam transmutatione, quæ aternitatem repugnat, dicitur enim Iob 24. quod ad nihilum calorem transibunt ab aquis niuium.

transmutatione, quæ aternitatem repugnat, dicitur enim Iob 24. quod ad nihilum calorem transibunt ab aquis niuium.

transmutatione, quæ aternitatem repugnat, dicitur enim Iob 24. quod ad nihilum calorem transibunt ab aquis niuium.

Super Cap. 62.



Secunda conclusio est: Illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex uisione diuina, nunquam ab illa decident. Probatur.

PRIMO: Prædicta uisio non est in tempore, sed in aternitate: ergo amitti non potest. Probatur consequentia, quia quod quandoque est, quandoque non est, scilicet per potentiam intrinsecam, mensuratur tempore, ut dicitur 4. Physicorum. Secundo, si non perpetuo felicitas permaneret, non esset retur naturale desiderium in ea, ergo non esset ultimus finis. Probatur prima consequentia, quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem, eo quod ipsa sit perpetua, & consequenter quod propter se desiderat & non propter aliud, desiderat ut semper habenda.

Quod uidentes Deum, in perpetuum eum uidebunt. Cap. 62.

X hoc autem apparet, quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur, ex uisione diuina nunquam ab illa decident. 1 Omne enim quod quandoque est, & quandoque non est, tempore mensuratur: ut patet in 4. Physic. ¶ uisio autem prædicta quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in aternitate. impossibile est ergo quod ex quo illius participes aliquis sit, ipsam amittat.

2 Adhuc, Creatura intellectualis non peruenit ad ultimum finem, nisi quando eius desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Cum enim in sua substantia sit perpetua: illud quod propter se desiderat, & non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

3 Amplius, Omne illud quod

117

Aduerte quod ista ratio supponit hanc uisionem non cessaturam propter uoluntariam subtractionem diuinae actionis, sed diuinam essentiam continue ad ipsam in beatis operari, ut patet in sequenti ratione.

QVI NTO. Non potest substantia intellectualis uidens Deum desinere uide re ipsum, quia possit sibi deesse facultas uidentis, aut per hoc quod ipsa esse desinat, aut propter defectum luminis quo uidet quum sit perpetua, & lumē illud incorruptibiliter recipitur ex conditione & recipientis & dantis: neque quia sibi possit deesse uoluntas tali uisione fruendi, quum percipiat in illa esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest non uelle esse felix, neque per subtractionem obiecti, quia obiectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur a nobis nisi in quantum nos elongamur ab ipso, ergo &c. probatur consequentia, quia non desinit aliquis uiderē quod primo uideat, nisi propter aliquod prædictorum.

cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. uisio autem prædicta quæ beatos facit, cum sit maxime delectabilis, & maxime desiderata a possidentibus eam, maxime amatur, ergo impossibile esset eos non tristiari, si scirent se quandoque eam amissuros: si autem non esset perpetua, hoc scirent: iam enim ostensum est, quod uidentem diuinam substantiam, etiam alia cognoscunt quæ naturaliter sunt: unde de multo magis cognoscunt qualis illa uisio sit, ueram perpetuam, uel quandoque desitura non ergo talis uisio adesset eis sine tristitia, & ita non esset uera felicitas quæ ab omni malo immunē reddere debet, ut supra ostensum est.

4 Item, Quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non remouetur ab eo nisi per uolentiam: sicut graue cum proicitur sursum: constat autem ex prædictis, quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam uisionem. non igitur ab illa deficiet nisi per uolentiam. nihil autem tollitur

communi ratione felicitatis non moueat uoluntatem de necessitate quantum ad exercitium actus, sed tantum quantum ad actus specificationem absolute loquendo, tamen ut superius dictum est, ex hac suppositione quod apprehendatur practice, & proponatur uoluntati sub ratione appetendi, pro uic omnibus consideratis, non potest uoluntas non uelle, sicut non potest in intellectu proponi primum principium, quin statim illi actualiter assentiat. Cum ergo inquit S. Tho. quod uidentem Deum non potest deesse uoluntas fruendi illa uisione, sicut non potest non uelle non esse felix, intelligendum est, stante illa practica apprehensione felicitatis. sic enim proportionaliter sibi respondent diuina essentia & felicitas in communi, quia diuina essentia clare uisa necessario mouet uoluntatem, & felicitas in communi practice proposita uoluntati modo dicto nec essario acceptatur.

Circa remotionem tertij impedimenti, scilicet quod non potest obiectum beatitudinis subtrahi, aduertendum quod dupliciter posset subtrahi obiectum uisionis, aut scilicet quia ipsum uariatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum, aut quia ipso in se non uariato, remouetur debita propinquitas, sicut si longe ponatur album quod prius erat uisui sufficiens, propinquum, propter uerumque horum remouendum inquit S. Tho. quod obiectum diuinae uisionis non subtrahitur, quia Deus semper eodem modo se habet, id est, in se nullam uariationem habet, & etiam nunquam elongatur a nobis.

SEXTO. & est confirmatio præcedētis cum duabus sequentibus. probatur enim quod non potest deficere ex propria uoluntate ipse beatus. In fruitione illius uisionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura rationalis peruenire potest, nec potest esse quod ab eo qui tali uisione fruatur, existimetur in ea esse aliquod malum uel aliquid eo melius, cum illa uisio omnem falsitatem excludat, ergo impossibile est quod uidens Deum uelit illa uisione carere. probatur consequentia, quia impossibile est ut aliquis uelit a bono quo fruatur distcedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat, saltem propter hoc quod existimat atque impedimentum maiora

Cap. 59.

Cap. 48.

Cap. 50.

26. & 56.

Super

maioris boni. Ad hanc rationem potest dici, quod ille qui finitur Deo, potest velle carere illa visione non propter aliquod malum...

Cap. 52.

per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis. visionis autem diuinae causa est Deus, ut supra probatum est...

5. Adhuc, Si aliquis videre desinat quod primo videbat: aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur, vel caecatur, vel aliquid aliter impeditur...

Cap. 55. secundum lib.

SEPTIMO. Diuina substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum, neque ad eius visionem concurrat actus qui per corporalia organa exercetur...

OCTAuo. Diuina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum eam non comprehendat, ergo non potest illam visionem substantia intellectualis fastidire...

Circa hanc rationem dubium occurrit: quia si cum admiratione videtur diuina substantia a beatis, videtur quod beati desiderium non impleatur...

Cap. 2.

Ad huius evidentiam duo sunt consideranda, vnum est quod licet admiratio in nobis proprie importet duo, vt ex primo Metaphysice potest, scilicet quod causa illius quod admiratur, sit occulta...

derant quidem alicuius rei cognitionem quam non habent, semper tamen vident se magnitudine diuina maiestatis superari, & eius visionem a perfecta Dei comprehensione deficere...

tas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam vltimam felicitatem: sicut non potest velle non esse felix, neque etiam videre definet per subtractionem obiecti...

6. Præterea, Impossibile est quod aliquis a bono quo fruatur, velit discedere, nisi propter aliquid quod malum quod in fruitione illius boni aestimatur...

igitur nisi sub ratione mali: sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis peruenire potest: neque etiam potest esse, quod ab eo qui illa fruatur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum...

prehendant, cognoscantque incomprensibilem esse, atque semper sint in hac admiratione, manet in ipsis semper desiderium fruendi Deo, id est, intensus affectus ad visionem Dei & delectationem eam consequentem...

No No. Hæc visio non potest definire propter mutationem diuinae substantia: cum sit immutabilis, neque propter mutationem intellectus ipsam videntis, cum eleuetur in hoc supra omnem mutationem...

Aduertendum circa fundamentum huius rationis, quod licet intellectus quilibet creatus sit secundum suam naturam aliquo modo mutabilis, secundum tamen quod ad visionem diuinae substantia: eleuat fit Dei munere...

Nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quam quæ eius substantiam videt, ergo illa summam immutabilitatem consequitur, supple quantum ad illam visionem, ergo &c. probatur prima consequentia...

Cap. 53.

authorit. Arist. 2. de Generatione tex. 59. confirmatur author. Psalm. & Isaia. 33. ac Apocalyp. 3. Per hoc autem & Platoniorum & Origenis in Libro Periarcho error excluditur...

Sed contra prædicta in quantum aliquibus rationibus concluditur, beatum non posse velle diuina visionem carere, & per consequens voluntatem beati necessariam velle & amare diuinam essentiam clare visam...

7. Item, Fastidium alicuius quod prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius...

impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ deum videt, vnquam illa visione carere velit. Item, Fastidium alicuius quod prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius...

Ad solutionem argumentorum Scoti considerandum est, quod licet intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quam in patria, in quantum & in via & in patria cognosci potest, sub alia tamen ratione est obiectum in via, & sub alia ratione in patria...

in via enim non obijciatur nobis nisi vt obscure & in ænigmate cognitus, ac per aliud in patria vero est obiectum vt clare cognitus, & per se; & quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via, & alio modo in patria...

8. Amplius, nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum, quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet, diuina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur...

9. Adhuc, Si aliqua duo fuerint prius vnita, & postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum. Relatio enim licet non incipit esse de nouo absque mutatione alterius relatorum...

Ad primum igitur Scoti dicitur, quod minor est falsitas: ad probationem negatur consequentia: quia in via non proponebatur voluntati obiectum, eo modo & sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria...

Cap. 51.

Ad primum igitur Scoti dicitur, quod minor est falsitas: ad probationem negatur consequentia: quia in via non proponebatur voluntati obiectum, eo modo & sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria...

tionis est falsa: quia stat aliquod obiectum sub propria ratione & essentia propositum voluntati, necessitate voluntatis: quod non necessitat ipsam sub ratione ab alijs rebus accepta propositum, sicut sanitas perfecta cognita necessitat appetitum naturalem, quae non cognita nisi in quadam confusione & obfcuritate, non necessitat.

Cap. 15.

Ad primum aliorum negatur minor dicitur enim voluntatis capacitatem obiectum aliquod adimplere, quando nihil extra ipsum appetentem relinquitur tamen suae perfectionis complementum, ut dicitur P. 2. quae 1. r. 1. sic autem Deus clare visus se habet ad voluntatem: nam cum pervenerit substantia intellectualis ad visionem divinae essentiae, complementum suae perfectionis habet, & nullam aliam perfectionem desiderat. cum autem probatur quia voluntas diligens Deum est in potentia ad multas alias dilectiones, negatur consequentia sub intellectu: per hoc enim quod obiectum aliquod faciat voluntatem, non excluditur quin cum ipso aliquid aliud amare possit, sed excluditur amor

Tex. c. 59.

aliter rei omnino extraneus ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit, & sic illius complementum dicitur enim quod beatus diligens Deum non potest habere amorem aliquid alterius rei qui ab amore Dei non originatur: sed quicquid amat & vult, amat & vult in ordine ad essentiam divinam, & ex eius amore, & ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere. Ad secundum negatur minor. immutabilitas enim ex inclinatione naturalis voluntatis proveniens, non tollit ipsius libertatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet quia aliquis a coactione est liber secundum Augustinum, quinto de civitate Dei, & S. Tho. Veri. q. 22. artic. 5. sed bene necessitas coactionis: quia coactio est tantum ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco. Ad tertium dicitur primo, quod stante illo iudicio etiam in via quo iudicatus Deum esse summe diligibile pro nunc omnibus pensatis, nihilque tale iudicium impediens, voluntas necessario illum diligit: & quando manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus, ut dicebatur superius de beatitudine secundum universalem rationem acceptam. dicitur secundo, quod voluntas non immobilitatur in illo actu in via sicut in patria: quia illud iudicium in via est in potestate nostra propter obfcuram & enigmaticam Dei cognitionem: & potest homo ab illo iudicio & etiam ab actuali consideratione Dei cessare: aut quia talis consideratio iudicatur impeditiva melioris boni: aut quia fatigatur homo in tali consideratione propter fatigationem virium sensitivarum: aut ob aliquas alias causas, quarum nulla erit in patria, ubi clarissime videtur natura divina ut in se est, & ubi nulla est deceptio, & nulla fatigatio, & non potest iudicari aliquid esse melius illa visione divina: unde non est eadem ratio in via & in patria.

Aug. To. 5. li. 5. de civ. dei. cap. 9. & 10.

Ad casus propositos dicitur in communi quidem, quod mens. S. Thom. est loqui de voluntate beatorum quantum ad id quod sibi convenit secundum se & secundum communem legem, non autem quantum ad illud quod circa illos Deus disponere potest, quia illud accidit beatitudini & sibi non convenit per se, in particulari autem ad primum casum dicitur, quod utique tunc talis vellet carere illa visione post horam: quia videns Deum a voluntate divina discordare non potest, talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione tamquam ipsam fastidians. Ad secundum dicitur quod casus non est admittendus: quia Deus non praecipit impossibile. Beatum autem suspendere amorem illum est sibi omnino impossibile, stante illa visione & iudicio quo ex

In hoc cap.

virtute illius visionis iudicatur Deus pro se esse omnibus pensatus summe diligendus, quia ad illum amorem, illis stantibus, naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate. Ad tertium casum dicitur, quod talis non apprehenderet Deum sub ratione displicibilis: quia licet videat ipsum futurum esse eius puntorem, non tamen iudicat ipsum esse mali, cum videat ipsum esse essentiam bonitatis, & nihil posse nisi optime & iustissime facere. Ad quartum casum dicitur, quod gaudium illius de essentia divina clare visa ex illo non minueretur: immo fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium & illa poena non sunt contraria: sicut & in Christo dolor passionis non minuebat gaudium fructio nis beatae.

in do. tua do. in fec. sec. laud. te. Et alibi: Non commovebitur in aeternum qui habitat in Hierusalem. Et Isa. Oculi tui videbunt Hierusalem habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in sempiternum, & omnes funiculi eius non rumpentur, quia solummodo ibi magnificus dominus Dominus noster. Et Apocal. 3. (Qui viderit, faciam illum columnam in templo Dei mei, & foras non egredietur amplius.) Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant animas separatas postquam felicitatem vitamque adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, & finita felicitate illius vitae, iterum miseris vitae huius inuolui. Et etiam error Origenis, qui dixit animas & angelos post beatitudinem, iterum posse ad miseriam devenire.

tria autem non potest proponi sub ratione boni cessare a dilectione Dei secundum se: ideo dicitur S. Thom. non obstat determinationi factae. Sed istud (salvo temper meliori iudicio) non videtur mihi esse ad mentem S. Thomae. Ex hac enim ratione admittitur absolute, quod in patria voluntas circa Deum non est libera quo ad exercitium actus: in auctoritate autem adducta hoc videtur negare S. Tho. dum connumerans statum beatorum inter status naturae, dicit voluntatem esse liberam in quolibet statu naturae circa quodcumque obiectum, in quo etiam includitur quod sit libera erga Deum a beatis visum, ideo posset aliter dici, scilicet quod cum actus voluntatis sequatur cognitionem: sicut dupliciter possumus loqui de cognitione qua beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione beatifica, & de cognitione non beatifica, ita dupliciter loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quae scilicet est cognitio Dei per ipsam divinam essentiam clare visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia non potest intellectus iudicare ipsum pro tunc non esse diligendum, & consequenter cessatio a tali dilectione non potest proponi voluntati sub ratione boni. si autem loquamur de cognitione quam habent beati de Deo, aut ex habitu hic acquisito, aut ex revelatione, aut aliquo alio modo secundum quascumque alias particulares rationes, sic non necessario fertur voluntas beati in Deum sic cognitur: quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio, quo iudicat Deum ut sic cognitur esse diligendum: quia potest a tali cognitione & consideratione cessare, & consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationem ab illo actu, ita & voluntas potest ab illo actu cessare: & sicut intellectus non necessitatur in illa cognitione ad iudicandum Deum esse diligibilem sub ratione cognitur, ita nec voluntas necessitatur ad illum diligendum. Mens ergo S. Thom. est, quod etiam in statu beatorum voluntas circa Deum absolute est libera quantum ad exercitium actus, in quantum potest aliquid actum libere elicere circa ipsum aliquam cognitionem non beatificam cognitur. huius autem non repugnat quod circa ipsum ut visione beatifica cognitur, non sit libera, sed determinata: quo modo loquimur hic de voluntate beatorum circa Deum: & hanc rationem etiam ipse Capreolus primo in 2. distinct. quae 1. videt magis quam aliam acceptare.

Phil. 17.

Isa. 33.

Plat. quid sumitur ex P. necrothe donec & 10. de repub.

Orig. 3. de ryrachon cap. 1.

Super

Super Cap. 63.



Erta conclusio est, in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, ut in Psal. dicitur, & omne humanum studium ibi consummationem accipit.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis compleatur. Cap. 63.



X praemissis autem apparet, quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psal. Qui replet in bonis desiderium tuum. Et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per figura.

Phil. 102.

Cap. 59.

1 Est enim quoddam desiderium hominis in quantum intellectus est, de cognitione veritatis: quod quidem homines consequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur: quando per visionem primae veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescunt: (ut ex supradictis apparet.)

2 Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest: cuius enim vitae multa sunt appetibilia, scilicet vivere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit, honoris sublimitas, fame celebritas, & divitiarum: quae omnia in illa visione homines consequuntur.

PRIMUM igitur, quia ratio in summo vigore erit divinissime illustrata, ne a recto deficere possit. SECUNDUM vero, quia beati ad summam honoris altitudinem sublimantur in quantum Deo uniuntur, cuius signum est, quod regnabunt cum Christo, ut dicitur Apoc. 20.

TERTIUM autem, quia per illam visionem redduntur celebres non opinione hominum qui decipi & decipere possunt, sed secundum verissimam cognitionem Dei & omnium beatorum, unde illa beatitudo in Psal. gloria nominatur.

QUARTUM denique, quia in illa beatitudine beati perficiuntur illo, quod bonorum omnium perfectionem comprehendit, quod ostenditur & Sapient. 7. & in Psal. Adimplebitur etiam desiderium delectationis quod homini & omnibus animalibus est commune, & sibi secundum vitam voluptuosam convenit: quia in illa felicitate est delectatio perfectissima, ut dicitur in Psal. Et tanto perfectior ea quae est secundum sensum, quanto intellectus est altior sensu: & tanto est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis molestantis, quanto illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum, & continue delectans. complebitur etiam desiderium conservandi esse, quod est sibi & omnibus rebus commune, quia beati perfectam sempiternitatem consequentur ab omni nocimento securi, ut dicitur Isa. 49. & Apoc. 21. & sic patet recte dixisse Boetium, quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.

INSERIT postremo sanctus Thomas quod huius perfectae & ultimae felicitati nihil in hac vita est adeo simile sicut vita con-

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

templativa, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem postulerunt, & etiam a domino vita contemplativa magis commendatur Lucae 10 tamquam magis diuturna quam atri- uasincipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

Circa complementum desiderii delectationis advertendum, quod simpliciter & absolute loquendo, delectationes spirituales sunt potiores corporalibus, licet corporales sint quoad nos vehementiores. S. Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundum ordinem earum per se & absolute, & tangit paucis verbis multas rationes, quas in Prima secunda, quaestione 3, articulo 5, & quarto Sententiarum distinctione 49, quaestione 3, articulo 5, explicite ponit. Una est, quod cum ad delectationem requiritur bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipsorum coniunctio: quantum ad omnia haec, delectatio spiritualis est potior corporali, quantum quidem ad id cui bonum coniungitur, quia pars intellectiva est multo nobilior & magis cognoscitiva quam sensitiva. hoc tangitur hic cum dicitur, quod intellectus est altior sensu, quantum etiam ad bonum coniunctum, quia bonum spirituale est maius & magis dilectum quam corporale, cuius signum est, quia homines multa sustinent incommoda, & a maxime delectationibus corporalibus abstinere, propter honorem, famam, & huiusmodi quae sunt spiritualia bona: hoc tangitur hic cum dicitur, quod illud bonum intelligibile est maius omni bono sensibili, quantum vero ad ipsam coniunctionem, quia res spirituales intellectus intemius uniantur nobis quam res corporales per sensum apprehensae: quia intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem: per sensum autem coniungimur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum cum extrinseca tantum apprehendamus accidentia: hoc tangitur hic cum dicitur quod illud bonum est magis intimum. Alia ratio est, quia spirituales delectationes sunt diuturniores, ut patet ex causis incorruptibilibus & immobilibus provenientes, corporales vero delectabilia sunt corruptibilia, hanc retigit sanctus Thomas cum dixit, quod bonum illud est continue delectans. Alia postremo ratio est, quia delectationes spirituales sunt sine metu & totae simul & consequenter puriores, corporales vero sunt cum metu ex quo lassitudinem inducunt: hanc quoque sanctus Thomas hic tangit, cum ait, quod delectatio beatorum est magis pura ab omni permixtione contristantis.

Cap. 57.

Psal. 149.

Circa id quod dicitur vitam contemplativam incipere in hac vita, & consummari in futura, advertendum quod hoc non ideo dicitur quasi contemplatio quae est in hac vita, maneat in futura eodem modo: quia ut inquit S. T. 2. 2. quae 1. 80. artic. 84 ad

ad primum modum contemplandi non idem est hic & in patria, sed quia vita contemplativa manet quo ad eodem actus quos habebat in via. sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio diuinae veritatis, ita & in patria, licet ista sit imperfecta, illa vero perfecta: intelligitur etiam ratione charitatis erga Deum, in qua principium & finem vita contem-

Homel. 14. Psalm. 131.

platiua habet. Vnde inquit Gregorius super Ezechielem, quod contemplatiua hic incipit, vt in caelesti patria perficiatur: quia amoris ignis qui hic ardet inchoat, cum ipsam quem amat, videt, in amore ipsius amplius igne fecit.

Circa conclusionem principaliter intentam occurrit dubium. Non enim videtur in illa felicitate per diuinam visionem desiderium hominis compleri. Nam anima beata desiderat vniuersi corpori, & corporis beatitudinem quam nondum habet. Item aliquid beatus desiderat salutem alicuius quam ille nondum est adeptus, ergo per visionem diuinam essentia desiderium hominis non completur.

Psalm. 35.

Respondetur ex doctrina sancti Thomae. Prima secundae quaestione 4. artic. 5. ad quintum, quod compleri desiderium beati potest dupliciter intelligi, vno modo ex parte appetibilis, alio modo ex parte appetitis. Anima ergo separata desiderium totaliter quae scilicet ex parte appetibilis, quia habet id quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter impleretur ex parte appetitis, quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Hanc ego responsum sancti Thomae, sic intelligo, quod non ita adimpletur anima beata desiderium ex visione diuinæ essentiae, quod in ipsa nullus sit desiderij motus: cum vt arguebatur, aliqua alia desideret. vnde & P. 2. quaestione 67. articulo 4. ad tertium. & 3. Sententiarum distinct. 26. quaestione 2. articulo 5. quaestione 2. inquit sancti Thomae. quod anima beata non dicuntur proprie sperare gloriam corporis, sed tantum desiderare, & quarto Sententiarum distinctione quadagesima quinta, quaestione tertia, articulo tertio ad primum, inquit, quod sancti martyres habent desiderium de obtinenda gloria corporis, & de societate sanctorum qui saluandi sunt. sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratae, in quantum habet perfectissimum & sufficientissimum bonum quod desiderabat tamquam vltimum suum finem, propter quem omnia alia volebat, in cuius adiectione eius essentialis felicitas consistit, licet illud non habeat omnibus modis quibus vellet, quia non habet illud vt corpus beatificans: tale enim obiectum sufficit eius appetitui: cum quia remotis omnibus alijs est essentialiter beata ex eius adiectione, vt patet habens summum bonum, cum quia adiectione illius facit vt omne quod desiderat, inaccessibiliter consequatur. Nam cum non desideret nisi quod videt Deum velle, & voluntas Dei semper impletur, sequitur quod & eius desiderium semper impletur, sive de

dicatur Sapientia 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Et in Psalm. dicitur: Gloria & diuitiae in domo eius.

3 Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi & alijs animalibus commune, vt delectationibus perfruatur: quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam: & per eius immoderantiam intemperati, & incontinentes fiunt. in illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensum est, quae & bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. tanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum & magis continue delectans, quantum etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contritantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis, de qua dicitur in Psalm. Inebriabuntur ab vbertate domus tuae, & torrente voluptatis tuae, & potabis eos.

4 Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conseruationem sui desiderant, secundum quod possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, & nimis a laboribus sibi parcentes: quod quidem desiderium tunc omnino completur, quando beati perfectam

Respondetur, quod de perfecta felicitate beati, dupliciter possumus loqui. Vno modo, quantum ad perfectionem essentialis felicitatis. Alio modo, quantum ad perfectionem essentialis simul, & concomitantem, secundum quod beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfecte beata, quia videt Deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si vero loquamur de eius perfectione secundo modo, sic vtrique conceditur quod non est perfecte beata. Vnde sanctus Thomas in quarto, distinctione quadagesima nona, quaestione prima, articulo quarto, tenet, quod post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensius, in quantum anima gaudebit non solum de bono proprio, sed etiam de bono corporis, imo etiam vult, quod aliquo modo augebitur intensius, non quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex visione ad corpus eius operatio efficacior erit. In quarto etiam libro huius contra Gentiles, capitulo septuagesimo nono ait, quod anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.

Super

visione ad corpus sive de societate saluandorum, sive de quocumque alio, vnde inquit sanctus Thomas prima secundae loco praallegato, quod gloria corporis quam desiderant beati, habet inuitabilem causam. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hic dicitur, per diuinam visionem substantias intellectuales veram felicitatem consequuntur, quae omne desiderium quietatur, quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile continet, & quod pra omnibus tamquam suis vltimus desideratur, & in cuius adiectione essentia beatitudinis consistit, & etiam quia in ipso est inuitabilis ratio & causa adimplentis cuiuscumque desiderij, sicut eius qui nondum adeptus est perfectionem, dicitur quod dammodo desiderium rei habendam quietatum esse: quando scit se quodcumque voluerit posse pecunia obtinere.

sempiternitatem consequuntur, ab omni nocimento securi, secundum illud Isa. 49. & Apocal. 21. (Non esurient neque sitient, & non percutiet eos estus & sol.) Sic igitur patet, quod per diuinam visionem consequuntur substantiam intellectuales veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur: & in quo est plena, sufficientia omnium bonorum, quae secundum Aristotelem ad felicitatem requiritur. Vnde & Boetius dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum congregatio perfectus. Huius autem perfectae & vltimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile, sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita: & ideo Philosophi qui de illa felicitate vltima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, vltimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc, etiam inter alias vitas in scriptura diuina magis contemplatiua commendatur, dicente domino. Luca 10. Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis: quae non auferretur ab ea. incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: actiua vero & ciuili vita, huius vite terminos non transcedunt.

Sed tunc insurgit aliud dubium. Nam perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderij, & ex parte appetibilis, & ex parte appetitis, cum omnis motus naturalis ad quietem tendat, felicitas autem sit terminus appetitus, ergo si in anima separata non est quietatio totalis desiderij ex parte appetitis, non habebit perfectam felicitatem.

Respondetur, quod de perfecta felicitate beati, dupliciter possumus loqui. Vno modo, quantum ad perfectionem essentialis felicitatis. Alio modo, quantum ad perfectionem essentialis simul, & concomitantem, secundum quod beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfecte beata, quia videt Deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si vero loquamur de eius perfectione secundo modo, sic vtrique conceditur quod non est perfecte beata. Vnde sanctus Thomas in quarto, distinctione quadagesima nona, quaestione prima, articulo quarto, tenet, quod post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensius, in quantum anima gaudebit non solum de bono proprio, sed etiam de bono corporis, imo etiam vult, quod aliquo modo augebitur intensius, non quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex visione ad corpus eius operatio efficacior erit. In quarto etiam libro huius contra Gentiles, capitulo septuagesimo nono ait, quod anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.

10. Ethic. 7.

3. lib. de co. sola. p. 1. a.

10. Ethic. 8.

D. 118.

Idem P. p. 422. art. 2.

Super Cap. 64.

Quod determinat S. Thom. de Deo secundo quod est rerum omnium finis, nunc vult de regimine ipsius vniuersali secundum quod omnem creaturam gubernat determinare. Circa hoc autem duo facit, Primo agit de ipsa diuina prouidentia secundum se. Secundo de eius conditionibus cap. 64. Circa primum duo facit. Primo agit de prouidentia & gubernatione diuina secundum quod ad omnia communiter se extendit. Secundo, vt se extendit particulariter ad homines cap. 84. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsa prouidentia. Secundo de ordine executionis diuinae prouidentiae cap. 77. Circa primum duo facit. Primo ostendit in communi Deum vniuersa sua prouidentia gubernare. Secundo ostendit in particulari de aliquibus quod sub diuina prouidentia contineantur cap. sequenti.

Quod Dens sua prouidentia gubernat vniuersa. Cap. 64.

His autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus rerum omnium est finis. Ex quo haberi potest vterius, quod ipse sua prouidentia gubernat, & regit vniuersa.

Quandoque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut i exercitu apparet. omnes enim partes exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut i vltimum finem: & propter hoc ad Ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat & dat leges arti quae est de huius quae sunt ad finem: vt ciuili militari: militaris equitum: & ars gubernatoria nauifactorum. Cum igitur omnia ordinantur ad bonitatem diuinam sicut in finem (vt ostensum est) oportet quod Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita, &

Cap. 17. & 18.

QUANTUM ad primum, ponitur haec conclusio. Deus sua prouidentia gubernat & regit vniuersa. Ad euidenciam huius conclusionis antequam probetur, considerandum est quod prouidentia & gubernatio se habent sicut ratio practica, quae scilicet ordinatur ad alieuitus operationem: & executio rei ordinatae per cognitionem, sicut se habent ratio domus producenda in mente domificatoris existens, & productio domus. Nam prouidentia proprie loquendo, nihil aliud est quam Idea & exemplar ordinis rerum in suos fines, cum proposito talem ordinem in rebus exequendi. vnde diffiniens eam S. Tho. Prima par. quaest. 22. artic. 1. ait quod est ratio ordinis rerum in finem, accipitur enim in hac distinctione ratio pro conceptione practica in mente diuina existente regulatiua ordinis rerum ad suos fines: sicut ars diuina est exemplar rerum secundum quod ege diuntur a Deo, & in suis gradibus collocantur. quoniam etiam extenso nomine prouidentiae, ipsa ex cogitatione ordinis rerum in finem, quae dicitur actum diuini intellectus terminatum ad ideam & exemplar talis ordinis, possit prouidentia nuncupari.

Attendendum tamen quod nomine rationis ordinis rerum in finem non accipitur exemplar quo representatur tantum ipsa habitudo & ordo vniuersalium rei ad suum proprium finem, sed quo etiam representantur practicae & disponuntur in mente diuina ea quae conferunt ad finis affectionem, & ea quae a finis consecutione possunt impedire. patet 1. Sentent. distinct. 39. quaest. 2. artic. 1. Prouidendo enim Deus vniuersum, in mente sua disponit ad quem finem vnaqueque res sit ordinanda, & quae illi sit conferenda tamquam vtilia ad finem, atque etiam quae sint remouenda a natura tamquam impediencia finis affectionis: sicut quia homo ordinatur ad rerum cognitionem per intellectum datur sibi corpus taliter complexionatum, quod intellectus cognitioni deseruire possit, non autem corpus asini aut equi, quod magis talem cognitionem impediret. Considerandum quoque quod dupliciter possumus loqui de conferentibus ad finem & impediencibus ab eo. Vno modo respectu primi & principalis prouisi, quod est vniuersum, & tunc intelligendum est ad prouidentiam pertinere disponere & tribuere omnia conferentia ad finem, & remouere omnia impediencia tam extrinseca quam intrinseca: quia prouidentia respectu ipsius vniuersi

est non solum de ordine ad finem, sed etiam de euentu finis, qui est manifestatio & communicatio diuinae bonitatis tali modo, & ordo partium in vniuerso qui ad talem communicationem & manifestationem ordinatur. Alio modo respectu eorum quae secundario prouidentur, tamquam scilicet ad perfectionem vniuersi ordinata, & tunc ad prouidentiam pertinet remouere omnia intrinseca impediencia a natura, vt scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quod sit improporionata fini proprio ad quem ordinatur, non autem ad ipsam pertinet remouere omnia extrinseca impediencia ab omnibus huiusmodi: quia non omnia sic sunt prouisa vt omnino finem consequantur: sed aliqua sic sunt prouisa vt habeant ordinem & proportionem ad suum finem, sed tamen possint a consecutione finis impediri. Cum ergo dicitur, quod Deus sua prouidentia gubernat vniuersa, datur intelligi quod apud ipsum est practica conceptio & idea ordinis vniuersi: quae rei ad suum finem, quod significat nomine prouidentiae, & quod operatur ad hoc, vt omnia ad suos fines dirigantur: quod nomine gubernationis exprimitur.

intellecta & amata: sit gubernator omnium rerum, 2 Adhuc, Quicumque facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. ostensum est autem supra, quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei: & quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur vtitur omnibus dirigendo ea in finem: hoc autem est gubernare. est igitur Deus per suam prouidentiam omnium gubernator.

3 Amplius, Ostensum est, quod Deus est primum mouens non motum: primum autem moues non minus mouet quam secunda mouentia, sed magis: quia sine eo non mouent alia. omnia autem quae mouentur, mouentur propter finem (vt supra ostensum est) mouet igitur Deus omnia ad finem suum, & per intellectum. ostensum est enim supra, quod non agit per necessitatem naturam, sed per intellectum & voluntatem, nihil autem est regere & gubernare per prouidentiam, quam mouere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam prouidentiam gubernat

PRIMO sic. Omnia ordinantur ad bonitatem diuinam sicut ad finem, ergo Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita & intellecta & amata, est omnium rerum gubernator. probatur consequentia, quia quandoque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositio ni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis. probatur exemplo exercitus, & artium subordinatarum. partes enim exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum Ducis, scilicet ad victoriam: & ideo ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat & dat leges arti, quae est de ijs quae sunt ad finem, vt ciuili militari, militaris equitum, & ars nauis gubernatoria nauifactorum.

Aduertendum, quod cum dicitur: bonitatem diuinam esse a Deo substantialiter habitam & intellectam & amaram, quod possumus accipere li substantialiter, vt determinatiuum omnium sequentium. aliter enim a nobis intelligitur & amatur bonitas diuina, & aliter a Deo. a nobis enim intelligitur & amatur non tamquam existens de substantia nostra, sed tamquam aliquid a nostra substantia extraneum. ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter, prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale, non etiam actus quo eam intelligimus & amamus, est nostra substantia, sed accidens, ideo & hac quoque ratione ipsam non intelligimus & amamus substantialiter. a Deo autem intelligitur & amatur tamquam propria substantia, & tali actu qui est sua substantia, ita quod in ipso intelligens intellectum, & intellectio, similiter amans, quod amatur, & ipse actus amandi, sunt vnum substantialiter in ipso: & propterea bene dicitur quod est ab ipso & intellecta & amata substantialiter. Possumus etiam accipere vt determinatiuum tantum li habita, ita quod sit sensus, quod est habita tamquam eius substantia & est principaliter intellecta & principaliter amata.

SECVNDO. Deus vtitur omnibus dirigendo ea ad finem, ergo &c. probatur consequentia, quia dirigere ad finem est gubernare. antecedens vero probatur, quia omnia quae habet quocumque modo esse, sunt effectus Dei facti propter finem qui est ipse

2. lib. ca. 17.

Cap. 17.

2. lib. c. 13.

Cap. 2.

2. lib. c. 23. & 24.

ipfe, quicumque autem facit aliquid propter finem, vritur illo ad finem.

TERTIO. Deus est primum mouens non motum: & per intellectum, vt ex superioribus patet, est mouens, ergo mouet omnia per intellectum ad suos fines: ergo gubernat omnia quæ mouentur in finem, siue mouentur corporaliter siue spiritualiter: sicut debitorans dicitur moueri a desiderato. probatur consequentia, quia primum mouens non minus sed magis mouet quam secundaria mouentia, cum sine eo non mouentur alia: & omnia quæ mouentur, propter aliquem finem mouentur, vt supra est ostensum. secunda vero consequentia probatur, quia nihil aliud est regere & gubernare per prouidentiam, quam mouere per intellectum aliqua ad finem.

Cap. 2.

Circa id quod addidit S. Thomas conelusioni, scilicet sicut desideras, dicitur moueri a desiderato spiritualiter, aduertendum quod licet motus proprie non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen motus ad significandum omnem operationem etiam immanentem in agente: & sic dicitur aliquid operans tali operatione moueri dum operatur, licet sius motus non sit actus existentis in potentia, sed actus existentis in actu: & hoc dicitur moueri spiritualiter, quia videlicet ille motus non est accidens corporale & extrinsecum, sed spiritualis operatio: cum ergo hic dicitur quod desiderans mouetur a desiderato, spiritualiter intelligitur quod mouetur ab ipso, non quemadmodum corpus mouetur ab aliquo per receptionem alicuius forme participabiliter, sed secundum quod operans dicitur moueri ad operationem ab eo, quod est sue operationis aliquo modo causa: & quia desideratum est causa desiderij per modum finis, ideo dicitur de desiderato a desiderato spiritualiter moueri. Cum ergo Deus sit primum mouens non motum, non solum in genere cause efficientis in quantum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere cause finalis, in quantum nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius qui est primum appetibile: ideo gubernat omnia quæ mouentur ad finem, siue corporaliter moueantur, siue spiritualiter, aut scilicet tamquam ab efficiente, aut tamquam a fine.

Quarto. Corpora naturalia mouentur propter finem, licet finem non cognoscant: sicut probatum est superius, scilicet capitulo tertio, ex hoc quod semper in eis accidit quod melius est vel frequentius, & etiam quia non aliter fierent per artem: ergo tota operatio nature ab aliqua cognitione ordinatur: ergo a Deo mediate vel immediate, ergo &c. probatur prima consequentia, quia impossibile est quod aliqua non cognoscantia finem, operentur propter finem, & ordinate in ipsum perueniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moueantur, vt patet de sagitta: secunda quoque probatur, quia omnis inferior ars & cognitio a superiori principia accipit, vt in scientijs speculatiuis & operatiuis apparet.

Ad euidentiam secundæ probationis antecedentis considerandum, quod cum ars imitetur naturam quantum potest, vt dicitur 2. Physicorum: si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad eorum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit: manifestum est autem, quod ars faceret eas propter aliquem finem, quia manifestum est quod agens

22. & 79.

per intellectum est propter aliquem finem operari, ideo & natura oportet in operibus suis aliquem finem intendere, & hęc est ratio quam intendebat sanct. Thom. per illa verba, & non aliter fierent per artem.

Circa secundam consequentiam & eius probationem considerandum, quod sicut est ordo in causis motibus & finalibus, ita quod inferior causa non agit nisi in virtute cause superioris, ita tam in cognitione speculatiuis est similis ordo, quod inferior scientia non causat suam conclusionem cognitionem, nisi in virtute superioris & nobilioris cognitionis, & quia virtus scientiæ continetur in principijs, ideo oportet in illius principijs saluari virtutem superioris scientiæ, quod sit in quantum a superiori scientia illa accipit tamquam nota. Patet enim in scientijs nostris, quod omnes scientiæ accipiunt principia a Metaphysica quæ est superior in quantum in earum principijs saluatur virtus primorum principiorum quæ a Metaphysico consideratur. in practiis etiam patet, quod in inferiores artes regulatur secundum principia sibi tradita a superiori arte, sicut ars militaris a civili accipit principia quibus regulatur, & ars factiua nauis accipit cognitionem qualiter oportet esse nauem a gubernatoria arte, & ideo cum cognitio & ars diuina superior sit omni alia arte & cognitione, oportet vt ab ipsa omnis alia ars & cognitio alia cognoscatur regulatur, & dirigatur, & iocetur, si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est vt etiam a cognitione diuina talis ordo dependeat, in quantum illa cognitio inferior a superiori cognitione dirigitur & regulatur.

Quinto. In vniuersitate rerum sunt res distinctæ & contrariæ in vnum ordinem conuenientes, cum quadam quorundam operationes excipiunt, & quadam a quibusdam iuuantur, vel etiam operantur: oportet igitur quod sit vniuersorum vnus ordinator, & gubernator.

Amplius. Eorum quæ circa cælestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate nature, cum quadam eorum habeant plures quibusdā & omnino difformes: oportet igitur quod illorum motuum ordinator sit ab aliqua prouidentia: & per consequens omnium inferiorum motuum, & operationum quæ per illos motus disponentur.

Item, Quanto aliquid propinquius est cause, tanto plus participat de effectu ipsius. vnde si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquet: signum est quod illa res sit causa illius, quod diuersimode participatur, & ars factiua nauis accipit cognitionem qualiter oportet esse nauem a gubernatoria arte, & ideo cum cognitio & ars diuina superior sit omni alia arte & cognitione, oportet vt ab ipsa omnis alia ars & cognitio alia cognoscatur regulatur, & dirigatur, & iocetur, si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est vt etiam a cognitione diuina talis ordo dependeat, in quantum illa cognitio inferior a superiori cognitione dirigitur & regulatur.

In vniuersitate rerum sunt res distinctæ & contrariæ in vnum ordinem conuenientes, cum quadam quorundam operationes excipiunt, & quadam a quibusdam iuuantur, vel etiam operantur, id est, fiunt & producuntur. accipiunt enim hoc loco, operantur, in passiuâ significatione, ergo &c. probatur consequentia, quia ea quæ sunt secundum naturam distincta, non conueniunt in vnum ordinem nisi ab vno ordinatore colligantur in vnum.

Ad euidentiam huius rationis considerandum est, quod cum duplex sit ordo vniuersi, vt dicitur 12. Metaphysicæ, scilicet ordo partium vniuersi inter se & in toto, & ordo vniuersi totius ad Deum tamquam ad finem, proprie loquendo, vt dicitur Ver. quæst. 5. artic. 1. ad nonum, dispositio respicit ordinem partium adinuicem: quia disponi dicuntur aliqua secundum quod in diuersis gradibus collocantur a Deo: prouidentia vero respicit illud ordinem qui est totius ad finem, quod non solum circa vniuersum intelligendum est, sed etiam circa vnamquamque rem particularem: quia dispositio respicit ordinem partium rei si habet partes, & ordinem quem habet in vniuerso ad alias partes: prouidentia vero respicit ordinem ipsius ad suum finem. est enim idea siue exemplar ordinis vniuersi cuiusque rei ad suum finem in mente diuina existentis. Quod autem dicitur 1. q. 22. artic. 1. & 1. Sententiarum dist. 39. quæst. 2. artic. 1. dispositionem respicere vtrumque ordinem, intelligendum est non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionem & translationem: quia enim ordo partium vniuersi est propter ordinem ipsius ad Deum, sic enim ordinatur vt ipsum vniuersum cõsequi possit

Tex. 65.

Cap. 23. & 24. lib. 2.

Cap. 8.

possit diuinæ bonitatis similitudinē, & vt in ipso diuinæ bonitatis abundantia manifestari possit) ideo nomen dispositionis extensum est ad significandum etiam exemplar, siue ideam talis ordinis in finem. patet ista expositio ex ipsiis S. Tho. verbis. Nam in prima parte, vt ostenderet se loqui non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum quædam no minis extensionem, dixit non absolute quod dispositio sit talis, sed quod dispositio potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto. Post etiam dici, quod ordo rerum in finem dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte rei ordinatæ tantum, quando scilicet res habet dispositionem per quam est tali fini conueniens & proportionata, sicut ordo medicinæ ad finem ex parte ipsius est vt sit taliter disposita, quod sit sufficiens rem morbum curare, aut tales humores educere, & ad huiusmodi effectum proportionem habet. Alio modo potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis, secundum quod ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem, sicut cum quis sumit medicinam, dicitur ipsam ad sanitatē actualiter ordinare, in quantum eam propter consequendam sanitatem sumit. Si accipiatur ordo ad finem primo modo, sic pertinet ad dispositionem, quia ad ordinem partium inter se aut in toto consequitur ordo & proportio ipsius ad finem non sunt enim partes conuenientes ordinati nisi ex ipsis resultent in toto conuenientia & proportio ad finem: sic vtique ordo ad dispositionem pertinet, dum enim Deus similitudinem sue bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes vniuersi que ordinandas esse, & ex ipsis que ordinantur esse futurum aptum fini quem intendit, scilicet ad manifestationem bonitatis sue, eo modo quo ipsam vult manifestari: & secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere: & hoc est disponere apud seipsum vniuersum. Ad hunc sensum loquitur S. Thom. in prima parte, & 1. Sententiarum. Si autem accipiatur ordo ad finem secundo modo, sic ad prouidentiam pertinet. nam prouidentia est exemplar & idea non solum proportionis, sed etiam directionis & applicationis rerum ad finis affectionem, & eorum quæ ad ipsum consequendum conferre possunt, aut etiam possunt impedire, cum proposito producendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter, illis quæ ad hoc conferre possunt in tali natura indugis, & quæ impedire possunt a natura exclusis, vt primo Sententiarum loco præallegato constat. Ad hunc sensum loquitur est in questionibus de Veritate. talis enim ordo ad finem, non ad dispositionem sed ad prouidentiam pertinet. Si autem magis alicui placeat Caprazoli expositio in primo. distinct. 40. artic. 2. dicens quod correctrix in questionibus de Veritate id quod in primo Sententiarum dixit, illam sequatur: sed meminerit quod dicitur primo Sententiarum in prima etiam parte dici. Caprazolum autem sepe numero ad alia propostia dixisse tenendum esse quod in summa tenet S. Thomas, quoniam illud sit eius vltimum testamentum, huius enim non concordat si dicamus ea que in prima parte dixit, esse in questionibus de Veritate retractata. Quare melius erit vtrumque dictum saluare, aut aliquo modo dicentium, aut alio alioque meliori, quam dicere vnum per aliud retractata, sed

licet dispositio diuina a prouidentia secundum rationem distinguatur, quia tamen dispositio prouidentiam concomitatur, & ordinatur ad ipsam, ideo sepe numero actum dispositionis S. Tho. attribuit prouidentie, & ex ipso prouidentiam diuinam concludit: quod sane in hac ratione facit. Nam ex eo quod res distinctas in vnum ordinē vniuersi colligit, cõcludit ipsum gubernatorem & ordinatorum omnium esse, indifferenter vtendo nomine gubernatoris & ordinatoris diuersarum naturarum in vnum.

res autem participat diuinam bonitatem per modum similitudinis in quantum ipse sunt bonæ. id autem quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis vniuersi, quod est maxime perfectum, vt philosophus dicit. cui etiam consonat diuina scriptura Genesis primo cum dicitur: Vidit Deus c. quæ fec. & e. valde bona, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod erant bona. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo, est id quod est præcipue volitum & intentum a Deo: nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere: ipse igitur Deus omnia suo intellectu, & voluntate gubernat.

Amplius, Vnumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo, quia hoc est etiam finis aliorum. vltimus autem finis diuinæ voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius vniuersi, cum ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare

si sint plures motus etiam difformes, vt motus ab oriente, & motus ab occidente, & motus trepidationis ostenduntur, ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo cælum illis motibus moueatur, quia natura ad illos motus impellat, sed in aliquo principio quod illos cælestes motus ad aliquem finem dirigit & ordinat: & secundum hoc procedit hæc ratio. Aduertendum tamen quod non intendit S. Thomas motus cælorum naturales nullo modo esse, sunt enim naturales ex parte materię, in quantum cælum habet in sua natura aptitudinem vt talibus motibus ab intellectu moueatur, vt inquit 2. Physicorum & in plerisque alijs locis, sed vult ipsos non esse naturales ex parte forme & ex parte principij actiui, vt possit dici quod ex necessitate nature quæ est forma proueniunt, & non ab agente per intellectum & voluntario sunt ordinati.

Inueniuntur aliqua tato perfectius ordinata, quanto sunt Deo magis propinqua, vt patet in corporibus cælestibus: quæ nunquam deficiunt ab eo quod est secundum cursum nature: sicut inferiora corpora: & in subtilijs intellectuibus quæ neque etiam mutabiles sunt, ergo Deus est causa rotius ordinis rerum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquet, signum est, quod illa res sit causa eius quod diuersimode participatur. declaratur in calidis ex appropinquatione ad ignem. hoc autē prouenit, quia quanto aliquid propinquius est cause, tanto plus participat de effectu ipsius.

Id quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis vniuersi, quod est maxime perfectum secundum Philosophum 12. Metaphysicæ & etiam vt in Genes. 1. datur intelligi, ergo bonum ordinis vniuersi est id quod est præcipue volitum & intentum a Deo, ergo Deus suo intellectu & voluntate omnia gubernat. probatur prima cõsequentia, quia intellectus & voluntas diuinæ per quæ Deus operatur (vt in superioribus patet) finis vltimus est bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis in quantum sunt bonæ, secunda vero consequentia

12. Metaphysicæ. 65. 72.

Lech. 1. super 2. cex.

18. Cap.

Tho. Cont. Gent. Q. Q. quæstia

quonia probatur, quia nihil aliud est gubernare aliquam rem, quam ei ordinem imponere.

Circa probationem primae consequentiae adverte, quod ex illis duabus propositionibus scilicet, Bonitas Dei est finis ut communitur: & res participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquam

bonum huius vel illius rei: sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. unde & quilibet pars inuenitur esse propter suum totum: id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo vniuersi. est igitur gubernator ipsius.

Item, Quilibet res creata consequitur suam vltimam perfectionem per operationem propriam. nam oportet quod vltimus finis, & perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operatio terminus aut effectus: forma vero secundum quam res est, est perfectio prima. vt patet in Secundo de Anima. ordo autem rerum creatarum secundum distinctionem naturarum & graduum ipsarum, procedit ex diuina sapientia, (sicut in Secundo ostensum est,) ergo & ordo operationis per quam res creatae magis appropinquant ad vltimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsas. Deus igitur per suam sapientiam prouidentiam rebus gubernationem, & regimē praestat. Hinc est, quod scriptura Deum dominum, &

Circa hanc propositionem, Intellectus & voluntatis diuinæ non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communi caret: aduertendum primo, vt in ante habitis de mente sancti Thomae de Potentia quaestione 3. artic. 15 ad quartum dictum est: quod hoc non sic intelligitur, quasi ipsa diuina bonitas communicatio sit vltimus diuinae voluntatis finis. tunc enim ipsa similitudo communicata, & per consequens aliquid creatum, esset finis Dei: sed quia sua bonitas est finis finis ex cuius amore eam vult communicare. Aduertendum secundo, quod incirco sancti Thomae de vltimo fine mentionem facit, quia cum per vltimum finem intelligat finem operantis, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult, non esse inconueniens Deum agere ad alium finem praeter suam bonitatem, qui scilicet non sit vltimus ipsius finis, sed sit finis operis, ad quem videlicet res creata perducitur, puta assimilatio ad Deum aut quodcumque aliud ad quod res creata ordinatur.

Nono, & est confirmatio praecedentis rationis. Bonum ordinis vniuersi est propinquissimum in rebus creatis bonitati diuinæ quae est finis diuinæ voluntatis, ergo hunc ordinem maxime curat Deus, ergo &c. probatur prima consequentia, quia vniuersum quod intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo, cum hoc sit etiam finis aliorum, autecedens vero probatur, quia ad illud bonum ordinatur, vt patet in partibus quae ordinantur ad esse totius.

Decimo, ex eodem fundamento arguitur. Ordo rerum creatarum secundum distinctionem naturarum & graduum ex diuina sapientia procedit, ergo & ordo operationis, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia per operationem res magis appropinquant ad vltimum finem, eo quod per ipsam res consequatur suam vltimam perfectionem, cum vltimus finis & perfectio rei sit vel operatio, vel operatio terminus aut effectus, sicut eius perfectio prima est forma, vt dicitur Secundo de Anima tex. 4. Secunda etiam probatur, quia ordinare actiones aliquarum rerum ad finem, est ipsas gubernare.

Circa istam propositionem. Vltimus finis rei & perfectio, est vel operatio, vel operatio terminus aut effectus: considerandum est, etiam in praecedentibus est ostensum, quod operatio aut effectus operationis dicitur vltimus finis & perfectio rei non secundum quod perfectio nominat actum existentem in perfectibili vniuersaliter loquamur cum non omnis operatio maneat in operatione, accipiendo operationem pro quocumque actu secundo, sed secundum quod nominat vltimam actualitatem

rei, res enim illi operationi suo modo coniuncta vel effectus, non remanet in potentia ad vltiorem actum, ita quod operatio vel eius effectus rem in potentia constituat ad vltiorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum, quando enim ex operatione nihil relinquitur, vt in operationibus immanentibus inuenitur: aut etiam in aliquibus operationibus transiuntibus, tunc ipsa operatio est vltimus finis, & vltima rei perfectio: quia est vltimum ad quod res ordinatur: & ipsa res vnica tali operationi suae subiectae suae secundum virtutem quae ab ipsa egreditur operatio, habet vltimum suum complementum, quod est vniuersum quodcumque ad actum suae operationis, quando autem aliquid per ipsam operationem effectus, vt in domesticatione accidit: tunc terminus suae effectus talis operationis est vltimus finis & vltima rei perfectio: quia vltimum ad quod est in potentia, est effectus, & per quamdam continuationem suam virtutis cum effectu constituit vltimate in actu, ita quod non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad vltiorem actum, sed est eius potentia vltimate completa.

regem proficetur, secundum illud Psalm. Dominus ipse est Deus. Et idem. Rex omnis terrae Deus. Regis enim est & domini suo imperio regere, & gubernare subiectos: vnde & rerum cursum sacra scriptura diuino praecipio ascribit Iob 9. Qui praecipit Soli & non oritur: & stellas claudit quasi sub signaculo. & Ps. 149. Praecipit. po. & non praer.

Per hoc autem excluditur error Antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire: ex quo sequebatur omnia a casu accidere, & non ex aliquo prouidentiae ordine.

Quod Deus conseruat res in esse. Cap. 65.

X hoc autem quod Deus res sua prouidentia regit, sequitur quod in esse conseruet.

Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur. secundum hoc enim aliqua regi, vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem: in finem

CONFIRMATUR conclusio auctorit. Psal. 99. vbi Deus vocatur dominus & rex, Regis enim & domini est suo imperio regere & gubernare subditos. Confirmatur etiam, quia diuino praecipio rerum cursus ascribitur Iob. 9. & in Psalmis. Per hoc excluditur error antiquorum naturalium, dicentium omnia ex necessitate materiae, & consequenter a casu, & non ex ordine prouidentiae provenire.

Super Cap. 65.

ostensum ostendit S. Thomas Deum omnia sua prouidentia gubernare in communi, nunc vult particulariter de aliquibus ostendere quod ad ea diuina extenditur gubernatio. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit, quod esse rerum subditur diuinæ gubernationi. Secundo, quod omnium operationes illi subduntur, cap. 63. Tertio, quod singularia cap. 76. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod omnia a Deo conseruantur in esse. Secundo, quod nihil dat esse nisi in virtute Dei, capit. sequenti.

Quantum ad primum arguit sic. PRIMO. In bonitate diuinam ordinantur res sicut in finem Dei, non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt, ergo earum conseruatio in esse pertinet ad diuinam prouidentiam: probatur antecedens, quia res in quantum sunt, similitudinem diuinæ bonitatis gerunt, quod est finis earum, scilicet intrinsecus, vt supra est ostensum. consequentia quoque probatur, quia cum regi & gubernari aliqua dicantur secundum quod ordinantur ad finem, omne id per quod aliqua suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

Secundo. Deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus, ergo &c. probatur consequentia, quia cum conseruatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quod idem sit causa rei & conseruationis ipsius.

Circa probationem consequentiae aduertendum est ex doctrina S. Tho. de Potentia, quaestione 3. articulo 1. ad secundum et

Psal. 99.

Psal. 146.

Empe. rest. arif. 2. Phy. tex. 43. & eorū qui loquuntur de materia nouerunt. Meten. ca. 4.

Idem P. p. q. 104. art. 1.

Aug. 2. d. 1. & 1. d. 27. & 44.

& 1. quaest. 104. artic. 1. ad quartum, quod eadem est actio secundum rem qua Deus res producit in esse quae dicitur creatio, & qua eas conseruat, quae dicitur conseruatio, sed ratione distinguatur, quia creatio importat in sua ratione respectum ad rem secundum quod incipit esse, & dicit ordinem durationis saltem imaginariae ad non esse praecedens, secundum quod ipsa nos videtur, tenentes secundum fidem mundum habuisse initium suae durationis. creatio enim sic sumptum est aliquid ex nihilo facere de nouo. si autem rem acceptem creationem vt nominat tantum productione aliquid ex nihilo, sic diceret respectu productionis ad esse rei, non includendo nouitatem ipsius, sed ordinem naturae ad non esse rei, conseruatio autem vltra habitudinem productionis ipsius esse rei dicit continuatione influxus & productionis ipsius esse, & ordinem esse rei ad mensuram praecedentem in qua habuit esse, scilicet per talis actio non sit tempore interrupta. ad hoc dicitur quod conseruatio est continuatio esse rei, est productio esse rei sine interruptione.

autem vltimum quem Deus incedit, scilicet bonitatem diuinam ordinant res non solum per hoc quod operantur, sed per hoc quod sunt: quia in quantum sunt, diuinæ bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, (vt supra ostensum est.) Ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quod res conseruentur in esse.

Item, Oportet quod idem sit causa rei, & conseruationis ipsius. nam conseruatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. (ostensum est autem supra.) Deus per suum intellectum, & voluntatem est causa essendi omnibus rebus. igitur per suum intellectum, & voluntatem conseruat res omnes in esse.

Item, Nullum particulare agens vniuersum potest simpliciter esse causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae. est enim causa hominis: & per consequens sui ipsius: quod est impossibile. est autem

Sed insurgit contra dictū dubium, ex Aureolo apud Caprazo lam in Secundo Sen. d. 1. q. 2. Nam creatio & vniuersaliter omnis productio creaturae non habet quod duret nisi per instans, alioquin non posset Deus annihilare productū post primum instans, & sic productum esset ex se necesse esse, conseruatio autem importat continuationem: & sic habet quod duret plusquam per instans, ergo productio & conseruatio non sunt vna & eadem actio. Confirmatur, quia Deus communicat actionem & productionem creaturae, non autem conseruationem, ergo &c.

Ad huius euidentiam considerandum est, quod cum dupliciter de creatione & conseruatione possimus loqui, scilicet quantum ad eorum entitates absolute, & quantum ad eorum proprias rationes quae nominibus creationis & conseruationis importantur. Si loquamur de ipsis quantum ad eorum entitates, sic cum nihil aliud sint quam diuina actio quae est substantia diuina, constat, quod eodem modo sunt aeterna, & eodem modo habent quod duret, non tantum per instans temporis, sed semper, sicut & diuina substantia est aeterna, & numquam deficiet. Si autem loquamur de ipsis quantum ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est, accipiendo creationem prout includit nouitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine videntur catholici: & aliter ipsam accipiendo prout talem nouitatem non includit. Si enim primo modo accipiat, sic habet creatio quod duret tantum per instans, quia cum creatura accipiat esse a Deo de nouo, in primo tantum instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine creationis, quae terminatur ad creaturam secundum quod de nouo esse accipit vt sic, durat tantum per instans: conseruatio autem habet vt duret quantum esse rei creatae durat. vnde de illa actio quae in primo instanti esse creaturae habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans habet rationem conseruationis, quia est actio continuans esse rei, non quidem esse continue influens per modum inceptionis, sed esse prius productum manutens. si autem acciperemus creationem vt solum influxum essendi importat abique nouitate, quo modo entia ab aeterno producta possent dici esse creata: sic non est de ratione creationis quod duret per instans fluens aut per tempus, sed tantum vt sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab aeterno creata & numquam defineret, & ipsa creatio semper maneret sicut & conseruatio, eadem actio diuina semper haberet rationem creationis & rationem conseruationis, alia tamen esset ratio creationis, & alia ratio conserua-

tionis, quia ipsa actio vt connotans habitudinem tantum influxus essendi, nulla materia praeposita, diceretur creatio, eadem vt connotans habitudinem manutentiae esset prius habita diceretur conseruatio.

Ad argumentum ergo negatur antecedens, si accipiantur creatio & conseruatio quantum ad ipsam substantiam actionis: & patet quod probatio nihil facit contra hoc: tenendum, quia esse ipse creatiois abique hoc, quod per ipsam aliquid creatur, sicut antequam mandos crearetur, ipsa erat, licet tunc non haberet rationem creationis: constat quod nulla res creata ex se, est ens necesse esse, & quod qualibet potuit non produci & nunquam esse. Si autem accipiantur istae actiones quantum ad eorum formas, rationes, conseruatio antecedente de creatione quae importat nouitatem essendi in effectu, conceditur etiam consequens. nam verum est quod creatio & conseruatio non sunt vna & eadem actio formaliter, sicut quantum ad eorum formas rationes: nec oppositum huius dictum, imo distinguuntur.

ipsum ratione superius est ostensum. si autem acciperetur creatio vt nouitatem essendi non includit, sed vt dicitur tantum influxum essendi, negaretur etiam antecedens, & ad probationem negaretur sequela: quia sicut non habet quod duret per instans, ita etiam non habet quod duret per aliquod determinatum tempus, cum duratio temporis aut instans transeuntis sit praeter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationem consequatur.

Verum autem res quam Deus producit per creationem, necessario per aliquod tempus maneat, dicitur quod vtrique hoc necessarium est necessitate suppositionis. Nam supposito quod a Deo accipiat esse, necesse est quod per aliquod tempus esse habeat, quia rerum permanentium dari non potest vltimum esse, alioquin instans esset immediatum instanti: imo oportet quod per infinitum tempus duret, si sit ab aeterno producta: nec tamen sequitur quod sit ens ex se necesse esse, tum quia potuit non produci, tum quia non est tempus a deo parum, quin ante illud eam Deus poterit annihilare: sicut etiam supposito quod producat motus, necesse est vt per aliquod tempus esse habeat, & tamen motus non est ens necesse esse. Ad confirmationem negatur consequentia non enim valet ista consequentia: Deus communicat esse lapidi, & sibi non communicat sapientiam: ergo esse diuinum & eius sapientia non sunt vna & eadem res: sed bene sequitur quod non sint idem secundum rationem: ita in proposito, ex eo quod Deus non communicat conseruationem rei creatae, communicat autem actionem, non sequitur quod non sint vna actio materialiter, sed solum quod formaliter distinguantur, antecedens etiam fortasse falsum est. Nam locus est conseruatiuus locati, & vna res creata per aliam conseruatur tamquam per instrumentum diuinæ virtutis.

TERTIO. Deus est per se causa specierum, ergo se habet hoc modo ad conseruationem ipsarum, sicut hoc generas in natura ad generationem cuius generationis est causa per se: sed cessante operatione generantis cessat generatio, ergo & omnes rerum species cessarent, cessante operatione diuina, ergo &c. Antecedens probatur in specie humana: species humanae oportet esse aliquam per se causam agentem, vt patet ex compositione & ordine partium in omnibus non impeditis seruata, ergo Deus mediare vel immediate ea causat, cum sit omnium rerum prima causa. prima vero consequentia probatur simul & declaratur, ex eo quod nulli particulare agens vniuersum potest simpliciter esse causa speciei, sed tantum huius indiuidui. n. d. hic homo est causa speciei

Th. Cont. Gent. Q. Q. 2 humanae.

Tex. cō. 4.

Cap. 24.

D. 73.

Lib. 2. Cap. 6.

LIBER TERTIVS

humana, quia sic esset causa hominis, & per consequens esset causa sui ipsius: sed est causa generationis huius hominis per se loquendo, in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.

Circa istam propositionem. Nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei: aduertendum primo, quod per causam simpliciter speciei intelligit sanctus Thomas causam ipsius secundum quod est talis species, & non cum aliqua adiectione consideratur: & intelligit de causa per se, vt patet de Potentia questione 5. artic. 1. & Prima p. qst. 104. vbi hanc rationem etiam ponit. Dupliciter autem aliquid potest dici causa per se alicuius, vno modo ex parte cause, alio modo ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte cause, quando causa illud virtute propria naturae non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causa per se coniungatur, sicut dicimus ignem per se calefacere: aquam vero quae est calida, non calefacere per se, sed per aliud, quia calefacit in quantum aliquid naturae ignis participat: & dicitur domesticatorem per se edificare, non autem album, sed per accidens: ex parte vero effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam & rationem habet ab illa causa dependentiam, non autem quia coniungatur alicui ad quod prius casualiter terminetur secundum quod est tale, sicut dicitur edificatorem per se edificare: album autem autem rixam ex domo exortam, causare per aliud aut per accidens. In proposito ergo sumenda est causa per se ex parte virtutis. Nam cum hic dicatur quod individuum non est causa simpliciter speciei, & alibi quod non est causa speciei in quantum huiusmodi, datur intelligi quod per se sumitur ex parte effectus, dicitur enim causa alicuius speciei simpliciter, quae est causa ipsius nulla sibi facta adiectione, sicut causa humanae speciei dicitur quae hominem causat: illa autem quae non causat hominem, sed hunc hominem, non dicitur simpliciter causa speciei humanae. Similiter cum dicitur aliquid causa speciei in quantum huiusmodi, constat quod in quantum huiusmodi, dicitur terminat rationem effectus. Ex eo vero quod dicitur Prima parte vbi supra, individuum vniuocum speciei non esse per se causam formae alterius in quantum est talis forma, datur intelligi etiam accipi per se causam ex parte cause.

modo habeat ad conseruationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cuius est per se causa, generatio autem cessat, cessante operatione generantis: ergo & omnes rerum species cessarent, cessante operatione diuina. igitur ipse per sua operationem conseruat res in esse

4. Adhuc. Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. nullum autem corporeum est causa alicuius rei, nisi in quantum mouetur, quia nullum corpus agit, nisi per motum, vt Aristoteles probat. nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei in quantum est esse, sed est causa eius, quod est moueri ad esse, quod est fieri rei. esse autem cuiuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua praeter deum, suum esse, vt supra probatum est. & sic oportet, quod ipse deus qui est suum esse, sit primo & per se

in quantum huiusmodi, oportet agens aequiuocum esse, non autem vniuocum. propter hoc non dixit absolute S. Thom. quod nullum particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit vniuocum, quod inquam, sit sub specie contentum, & speciei rationem participet.

Considerandum postremo, quod licet hic homo non sit primo causa hominis in quantum homo est, sed tantum huius hominis, est tamen secundario causa hominis, quia hic homo cuius est causa, est etiam homo, nec possunt separari, ita quod hic homo non sit homo: & ita quod est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. propter hoc dixit sanctus Thomas quod hic homo est causa huius hominis per se loquendo, quia si diceret, secundario tamen, & per aliud est causa etiam hominis: vnde & subiunxit, quod hic homo non est causa hominis nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.

5. Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus dei creatis. Nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a deo, artificialia autem conseruantur in esse uirtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum, omnia igitur naturalia non conseruantur in esse, nisi uirtute dei.

6. Item. Impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi uertatur in naturam effectus. forma enim generatorum, & proprietates ipsorum re-

nerationis huius vel illius rei: aduertendum quod tangit S. Thom. distinctionem quam expressit ponit Prima parte vbi supra: scilicet quod duplex est agens, quoddam quod est causa effectus quantum ad eius fieri tantum, quoddam vero quod est causa effectus etiam quantum ad esse. Agens vniuocum est causa effectus quantum ad fieri tantum, ita quod ipsum fieri effectus dependet a causa, non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quod esse effectus dependet ab ipso, scilicet per se. Nam cum esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantum est causa rei per se quantum ad eius esse, quod est causa per se forma in quantum forma est: quod vero est causa non formae in quantum forma, sed formae quantum ad receptionem sui in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse, sed tantum quantum ad eius generationem, quod est dictum, quantum ad receptionem formae in materia. propter hoc dixit S. Thom. quod agens vniuocum est causa generationis tantum huius vel illius rei. sicut enim aequiuocum agens habet pro effectu per se ipsam speciem absolute, ita agens vniuocum habet pro effectu per se, huius particularis rei generationem, ideo sicut cessante actione huius particularis agentis vniuocum, cessat generatio rei quae generabatur, ita cessante actione agentis aequiuocum supra speciem, cessat ipsa species.

Sed circa praedicta quaedam occurrunt dubia. Primum est circa illam conditionalem. Si hic homo esset causa speciei humanae, esset causa sui ipsius. Nam non videtur ista conditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione. Quod est causa alicuius formae secundum rationem ipsius formae, est causa omnium illa ratione participantium. sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis in quantum est ens, & tamen non est causa omnium entis, quia non est causa sui ipsius: & celum est causa corporum inferiorum in quantum corpora sunt, & tamen non est causa omnium corporum, quia non est causa sui ipsius, ergo &c. Secundum est circa illud quod dictum est, hunc hominem non esse causam hominis per se, sed huius hominis. Na hoc videtur falsum, quia omne agens vniuocum per se agit sibi simile secundum formam, sed similitudo vniuocum hominis ad aliu est secundum quod conueniunt in natura speciei, ergo hic homo est causa per se naturae specifice. Tertium est circa id quod dictum est, hunc hominem non esse causam nisi generationis huius vel illius rei. Nam de ratione generationis (vt patet 5. phys.) est quod terminatur ad esse rei, ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa esse ipsius, ergo hic homo non est causa solum generationis huius rei, sed etiam esse.

Tex. 68.

Ad

Ad primum horum dicitur, quod illa propositio ex qua dependet veritas illius conditionalis est vera, & puto ipsam esse veram de quacumque ratione, sine inquam specifica sit, sine generica, sine analogia, quia etiam videmus in potentis cognoscitivis quod si potentia respicit obiectum secundum aliquam formalem rationem, se extendit ad omnia quibus illa ratio conuenit. visus enim se extendit ad omnes colores, & intellectus ad omne ens. Ad probationem dicitur quod Deus non est causa entis in quantum ens, si proprie loquamur, sed entis creati, & sic non oportet quod sit causa sui ipsius, sed omnium quibus conuenit ratio entis creati, & similiter celum non est causa corporis in quantum corpus est, sed corporis generalibus & corruptibilibus in quantum huiusmodi deo non oportet, quod sit causa sui ipsius, quia sibi illa ratio non conuenit, & vniuociter loquendo, nihil est causa per se alicuius, secundum illam rationem sub qua & ipsum conuenit, vt ex supradictis patet. Ad secundum dicitur, quod dupliciter potest dici agens agere per se sibi simile secundum formam. Vno modo vt perfectas sit modus causa, secundum quod ad rem sibi simile terminatur, quae scilicet eandem formam recipit quam agens habet, & sic verum est agens vniuocum agere per se sibi simile secundum formam. hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundum humanitatem. Alio modo vt sit modus causa secundum quod terminatur ad formam secundum quam attenditur similitudo: & tunc non est verum quod agens agat per se sibi simile secundum formam, id est, quod agat formam, secundum quam attenditur similitudo in quantum talis forma est. hic enim homo non primo generat humanitatem, sed secundario, vt dictum est, in quantum facit quod in hac materia introducatur speciei forma. Ad tertium dicitur quod non intelligit sanctus Thomas, agens particulare vniuocum nullo modo causare esse, quia vt arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, & per consequens generans datur esse genito, sed quod esse rei non est eius per se effectus, sed tantum generatio & fieri rei, vt enim superius dictum est de mente ipsius in Prima parte, si agens non est causa formae in quantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cum enim causa formae per se dicatur, quae datur esse formae in quantum huiusmodi, id quod non est causa formae in quantum huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsius formae: secundario tamen & quasi, indirecte est causa eius, quia est causa receptionis formae speciei in materia: ex qua receptione resultat esse huius individui, & consequenter esse speciei. Vnde potest dici, quod singulare vniuocum est causa per se productionis esse formae in hac materia, sicut hoc modo est etiam causa formae. non autem est per se causa ipsius esse formae in quantum huiusmodi, secundum quod est in facto esse.

8. Physico rex. 68. 35. & sequentibus. Lib. 1. Cap. 22. D. 461. Gen. 1. Simpliciter 8. Phil. 68. 8. in digre. contra Io. grammata. & Platoni. vt patet apud Plotinum. Aeneid. 5.

manent in eis post generationem: quia efficiuntur eis naturales: & similiter habitus sunt difficile mobiles: quia vertuntur in naturam: dispositiones autem & passionis siue corporales siue animales, manent aliquantulum post actionem agentis: sed non semper, quia insunt vt in via ad naturam: quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionem agentis manet: sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante: esse autem non est natura, vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, (vt in Primo ostensum est,) nulla igitur res remanere potest in esse cessante operatione diuina.

7. Adhuc, Circa rerum originem duplex est positio: vna fidei, quod res de nouo fuerunt a Deo productae in esse: & positio quorundam philosophorum, quod res ab aeterno a Deo fluxerunt: secundum autem utramque po-

Circa probationem primae partis antecedentis considerandum est quod illam dupliciter possumus interpretari. Primo vt arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo mouet materiam aut mobile, arguendo sic. Nullum corporeum est causa alicui rei nisi in quantum ipsa res mouetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, secundum quem aliquid mobile mouetur, ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei in quantum est esse, sed est causa eius, quod est moueri ad esse: & tunc tenet consequentia, per ea quae dicuntur in questionibus de Potentia dei loco allegato. quod cum corpus non agat nisi mouendo, non potest esse causa formae nisi quantum se extendere potest causalitas transmutationis, hoc autem est in quantum disponit materiam, & educit formam de potentia materiae: ideo corpus est causa formae solum quantum ad hoc, quod educitur de potentia materiae, quod est fieri rei generate, non autem quantum ad esse formae absolute. Secundo eam possumus interpretari, vt arguatur ex motu, quo ipsum corpus ab alio mouetur, sic arguendo. Nullum corporeum est causa alicuius rei, nisi in quantum ipsum corpus mouetur, quia nullum corpus agit, nisi per motum quo ipsum mouetur, ergo corpus non est causa, nisi eius quod est moueri ad esse, & tunc tenet ista consequentia ex vltimis propositionibus quod esse effectus proportionatur esse formae per quam agens agit vt sic. ex hac enim sequitur, quod cum esse formae corporis agentis in quantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed in quantum sibi adiungitur moueri, quia non agit nisi in quantum mouetur, & esse rei in quantum est esse, non sit effectus corpori agentis, sed tantum in quantum substat ipsi moueri, & sic corpus non est causa esse rei absolute, sed eius quod est moueri ad esse. Illae expositioni fauere videtur propositio supposita, scilicet, quod licet alicui existat motus, tamen motus est praeter esse rei. ex hac enim habetur, quod licet corpus agat per motum quo mouetur, non oportet tamen quod agat per ipsum esse in quantum est esse, quia motus est praeter esse rei. Vtraque expositio adaptari potest literae.

QVINTO. Artificialia conseruantur in esse uirtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum, ergo naturalia non conseruantur nisi uirtute dei, probatur consequentia, quia sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus dei creatis. materia. n artificialium est a natura, & materia naturalium est a deo per creationem.

Aduertendum circa istam rationem, quod sicut in naturalibus agens vniuocum est causa rei quantum ad fieri tantum, ita & in artificialibus. Nam cum forma domus, quae est compositio & ordo, consequatur uirtute naturalem quarundam rerum, edificator non facit domum, nisi adhibendo illa, & applicando ipsa sibi inuicem. cements, lapides, & ligna quae sunt susceptiua & conseruatiua talis compositionis & ordinis, sicut cocus coquit cibum adhibendo uirtutem naturalem actionem ignis, vnde artifex non est directe & per se causa formae rei artificiae in quantum huiusmodi, sed est causa introductionis ipsius in hac materia, adhibendo uirtutes naturales, ideo non conseruantur in esse artificialia per artifices, cum ab ipso non dependeat per se & directe forma, sed per uirtutem reru naturalium ad quam ipsa forma consequitur. Propter hoc dictum est in hac ratione quod artificialia conseruantur in esse uirtute naturalium.

Sexto. Esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius dei, ergo nulla res potest remanere in esse cessante operatione diuina, probatur consequentia, quia impressio agentis

Aug. to 3. cap. 12.

Tho. Cont. Gent. Q Q 3 nom

non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam, declaratur ex formis & proprietatibus rerum naturalium generatarum & ex habitibus, & ex hoc quod id quod pertinet ad naturam superioris generis, scilicet formaliter, & non tantum virtualiter in ipso existens, non manet post actionem agentis, sicut patet de lumine.

Circa istam deductionem sancti Thomae, statim occurrit dubium. Nam licet esse non sit natura vel essentia alicui rei creatae: consequitur tamen formam quae est de essentia rei creatae: & hoc videtur sufficere ad hoc quod possit manere cessante operatione divina. Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis nisi vertatur in naturam, inteligitur de eo quod vertitur in naturam, non solum tanquam existens de essentia rei, sed etiam tanquam consequens essentiam, quod patet, quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarum: & de habitibus, unde consequentia nulla esse videtur, & male per illam propositionem assumptam probata. Respondetur, quod rationis deductio bona est si bene intelligatur. Supponit enim sanctus Thomas, tanquam manifestum, quod esse a natura rei creatae non potest esse fluere tanquam a causa efficiente, cum nulla res seipsam in esse producat, unde si assumitur quod nec etiam est essentia aut natura rei: habetur quod nullo modo in naturam vertitur, eo modo quo accipitur hoc loco verbi in natura, Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet cessante actione agentis nisi vertatur in naturam: intelligitur sic, nisi scilicet aut fiat de essentia rei, aut ab essentia rei tanquam ab efficiente originetur. Ideo dat exemplum sanctus Thomas, & de forma rei generatae quae est de ipsius essentia, & de proprietatibus quae efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiam de habitibus qui sunt difficile mobiles, quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quae est habitus, est facta natura: conueniens & quasi eius proprietates ab ipsa resultans, ex quo habet ut cum difficultate amittatur.

SEPTIMO. Si res fuerint a Deo de nouo productae in esse, ut si des ponit, ergo esse rerum diuinam voluntatem consequitur, & similiter non esse: quia permittit res non esse quando voluit, & fecit eas esse quando voluit, ergo tandem sunt, quando Deus eas esse vult: ergo sua voluntas est conservatrix rerum, si autem ab aeterno fluxerunt a Deo, ut aliqui Philosophi voluerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt, ergo aut nunquam sunt productae, quod est falsum, aut semper a Deo esse eorum procedit quando sunt, ergo &c.

Circa primam partem huius rationis advertendum, quod supponit voluntatem Dei esse causam voluti, ex hoc autem sequitur quod quia vult rem tandem esse, ipsa est causa durationis rei continuando eius esse.

Circa secundam vero partem dubitatur: posset enim ad ipsam responderi quod consequentia non tenet. Nam quod sunt res a Deo productae, & quod non sit dare tempus aliquod aut instans, in quo primo effluxerunt a Deo, & tamen non semper esse rerum a Deo procedat, dicitur enim quod productae sunt quidem in instanti, in nullo tamen instanti determinato sunt productae, ut possit assignari vnum instans in quo sit verum dicere, in hoc instanti sunt productae.

Sed ista responsio nulla est, quia si in vno instanti dumtaxat, res sunt productae, & non in pluribus, aut in omnibus productae, illud oportet instans determinatum esse, & posse demon-

strari secundum intellectum, quia vnumquodque instans est determinatum & distinctum a quolibet alio instanti, & tunc erit verum dicere quod in illo instanti res primo productae sunt, quod repugnat ei quod est esse ab aeterno productum, sequitur ergo bene ut deducebat sanctus Thomas, Res sunt a deo productae, & non est aliquid instans, in quo primo productae sunt, neque ali-

quod tempus, ergo semper, & in quolibet instanti productae sunt, non quidem per inceptum esse, sed per manentiam esse accepti. Confirmatur conclusio auctoritate apostoli, Heb. 1. & Augustini, 4. super Genesim ad litteram, Per hoc excluditur error quorundam loquentium lege Maurorum, ponentium omnes formas esse accidentia, & rerum formatione esse semper in fieri, & sic non indigere res conservante post earum formationem, quorum quidam dicuntur ponere corpora indivisibilia, ex quibus substantia secundum ipsos componuntur, posse ad horam cessante dei gubernatione remanere, quidam vero dicunt, quod res non desineret esse, nisi deus in ipsa accidens decisionis,

Quod nihil dat esse, nisi in quantum agit in virtute diuina. Cap. 66.

Hoc autem manifestum est, quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt in virtute diuina.

Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu: Deus autem conseruat res in esse per suam prouidentiam ut ostensum est. Ex virtute igitur diuina est quod aliquid det esse.

Amplius, Quando aliqua agentia diuersa sub vno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod vniuntur in participando motum, & id est, deficientia & defectiois causaret.

Circa conclusionem principalem dubium occurrit. Nam sunt aliqua quae nullam habent intrinsecam potentiam ad deficientiendum, sicut intelligentia & corpora caelestia: ergo remota omni actione post eorum productionem non deficient, ergo non indigent conservacione: item sequeretur, quod agens naturale corrumpens, vinceret actionem Dei conseruantis. Ad primum horum dicitur, quod licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, scilicet materiam primam subiectam, suum tamen esse praesupponit influxum diuinae virtutis, & ideo extrinsece possunt non esse, scilicet per subtractionem diuini influxus, propterea indigent Deo conseruante ipsa in esse: sicut indigerunt ipso producente: unde prima consequentia est falsa. Ad secundum negatur sequela, quia sicut Deus conseruat rem quandiu vult, ita cogit corrumpenti quando non vult eam amplius conseruare & suum subtrahit influxum ab eo quod corrumpitur & desinit esse.

Super Cap. 66.

Stensio, quod Deus res omnes in esse conseruat, vult sanctus Thomas ostendere, quod inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt in virtute diuina. Et arguit sic.

PRIMO. Nihil dat esse nisi in quantum est ens actu: sed res conseruatur in esse actu per prouidentiam diuinam: ergo quod aliquid det esse, habet ex virtute diuina.

SECUNDO. Esse est communis effectus omnium agentium, ergo omnia hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente qui est Deus, & agunt in virtute ipsius. probatur antecedens, quia omne agens facit esse actu, intellige directe aut indirecte, quia aut secundario, consequentia vero probatur, quia cum plura non faciant vnum nisi in quantum sunt vnum, quando diuersa agentia sub vno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod vniuntur in participando motum, vel virtutem illius agentis, declaratur ex eo quod in excerptis videtur.

Tertio,

TERTIO. In omni actione, esse in actu est principaliter intentum, & vltimum in generatione, cum eo habito cesset actio agentis, & motus patientis, ergo esse est proprius effectus primi agentis, scilicet Dei, & omnia alia illud agunt in virtute ipsius. probatur consequentia, quia in omnibus agentibus ordinatis, virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt vnum, nisi in quantum vnum sunt: sicut patet quod omnes qui in exercitu sunt, operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione Ducis: cuius proprius effectus victoria est. ostensum est autem in Primo, quod primum agens est deus. cui igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producat, in quantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute ipsius.

Item, In omnibus causis agentibus ordinatis, quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, declaratur in domesticatione.

Quarta, Quod est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse, ergo &c. probatur antecedens, quia quilibet natura vel forma perficitur per hoc quod est esse actu, & ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum, consequentia vero probatur, quia vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quae potest agens ordinari, quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus quae est proprius effectus aedificatoris, posterius prononit quam preparatio cementi, & lapidum, & lignorum quae sunt per artifices inferiores qui subsunt aedificatori, in omni autem actione esse in actu, est principaliter intentum, & vltimum in generatione, nam eo habito quiescit agentis actio, & motus patientis, est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet dei: & omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute dei.

Amplius, Vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi, nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi, quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse, quilibet enim natura, vel forma perficitur per hoc quod est esse actu: & comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum, igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

Item, Secundum ordinem causarum est ordo effectuum.

Primum in omnibus effectibus est esse, cum omnia alia sine determinatione ipsius intelligi per modum potentialis & susceptiui, non autem per modum actus, ergo est proprius effectus primi agentis: & secunda agentia quae sunt quasi particularia & determinata actione primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinat esse, ergo &c. probatur prima consequentia, quia secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Circa istam propositionem, Secunda agentia determinant actionem primi agentis: advertendum, quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga diuinam actionem ut in se est, operentur, cum sua actio sit sua substantia, sed intelligitur ut ex superioribus constat, secundum quod ipsa mediantibus causis secundis ad effectum aliquem terminatur. sic

anem virtus diuina & actio, secundum quod in secunda causa recipitur, accipit limitationem & determinationem ex conditione causae secundae tanquam ex susceptiui conditione: quia vnum quodque recipitur in alio per modum recipientis.

Sed occurrit dubium, videtur enim contra dictio in verbis S. Tho. Nam in tertia ratione assumit, quod esse in actu est principaliter intentum, & vltimum in generatione, in hac autem ratione assumit quod primum in omnibus effectibus est esse: & videtur intelligere de primo in generatione: quia addit, quod omnia alia sunt determinationes ipsius, & etiam quia si inteligeret de primitate perfectionis, hac ratio non differret a procedenti, in qua assumit quod esse est perfectissimum. Respondetur, ut dictum est superius in Secundo libro, cap. 21. quod esse absolute sumptum, ut comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primum in generatione, sicut indeterminationem determinatum determinatum, ut autem comparatur ad terminum cuiuscunque productionis, ut actus ad potentiam, sic est vltimum tanquam complementum omnis perfectionis.

Primum autem in omnibus effectibus est esse. nam omnia alia sunt determinationes ipsius. igitur esse est proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. secunda autem agentia quae sunt quasi particularia & determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse.

Præterea, Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum: deus autem solus est ens per essentiam suam: omnia autem alia sunt entia per participationem, nam in solo deo esse est sua essentia: esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius: ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute dei. Hinc est quod dicitur Sapientiae primo. Creauit deus vt essent omnia, & in pluribus scriptura locis dicitur, quod deus omnia facit. Et in libro de causis dicitur quod nec intelligentia dat esse nisi in quantum est diuina, & in quantum agit in virtute diuina.

Quod deus est causa operandi omnibus operantibus. Cap. 67.

Hoc autem apparet, quod deus est causa omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale: nihil autem est causa essendi, nisi in quantum agit in virtute diuina, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem dei.

ostquam ostendit sanctus Thomas diuinam prouidentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere, quod ad omnium rerum operationes se extendit, circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum, secundum quaedam dubia, capitulo 75. circa primum tria facit. Primo ostendit propositum, secundo, inserit quoddam corollarium, capitulo sequenti. Tertio quendam falsam opinionem excludit, capitulo 76. Th. Cont. Gent. Q. Q. 4. Quantum

Super Cap. 67.

ostquam ostendit sanctus Thomas diuinam prouidentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere, quod ad omnium rerum operationes se extendit, circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum, secundum quaedam dubia, capitulo 75. circa primum tria facit. Primo ostendit propositum, secundo, inserit quoddam corollarium, capitulo sequenti. Tertio quendam falsam opinionem excludit, capitulo 76. Th. Cont. Gent. Q. Q. 4. Quantum

QUANTUM ad primum positum hanc conclusionem, Deus est causa omnibus operantibus ut operentur. Probat. Primo, omne operans est aliquo modo causa efficiendi vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale: sed nihil est causa efficiendi nisi in quantum agit in virtute divina, ergo esse operans operatur per virtutem Dei.

Adverte quod licet altera præmissarum existente negatiua conclusio affirmatiua non possit in ferri regulariter, & secundum debitam formam arguendi, non curans tamen de forma arguendi hoc loco sancti Thomæ affirmatiua conclusio firmatiua conclusionem altera præmissarum existente negatiua infert: quia in illa negatiua manifeste includitur affirmatiua ad debitam formam requisita, scilicet hæc, Omne quod est causa efficiendi, agit in virtute Dei: unde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest, Omne quod est causa efficiendi, agit in virtute Dei: sed omne operans est causa efficiendi, sua scilicet operatione, ergo omne operans agit in virtute Dei.

Secundo, Omnis virtus vniuersalisque agens est a Deo sicut a principio omnis perfectionis: ergo cuiuslibet operationis Deus est causa. Probat. quia omnis operatio quæ consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi re, quæ dedit illam virtutem, ut patet de motu grauium & leuium qui attribuitur generati, omnis autem operatio consequitur aliquam virtutem.

Tertio, Cessante influentia diuina omnis operatio cessaret, & omnis operatio in Deum sicut in causam reducitur, probatur consequentia, quia omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente, declaratur in manifestatione coloris a sole, & in motibus violentis, antecedens vero probatur: quia sicut Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse in eis, sed quando sunt, eas in esse cõseruans causæ in eis esse: ita non solum cum res primo condita sunt, eis virtutes operatiuas indidit: sed semper eas in rebus causat.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Quarto, Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter & primo a Deo, ergo &c. probatur antecedens, quia applicatur virtutes operatiuas ad proprias operationes

per aliquem motum vel corporis vel animæ, puta apprehensio nis & appetitus, primum autem principium virtutisque motus est Deus, cum sit primum mouens omnino immobile, & omnis motus voluntatis reducatur in Deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem, consequentia vero probatur, quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

Aduertendum, quod cum voluntas sit & causa secunda aliquo modo agens respectu suæ operationis, & talis causa quæ est appetitus, duplicem habet comparationem ad Deum, vna est sicut ad primum agentem: alia sicut ad primum appetibile, nã Deus mouet voluntatem ad operationem & per modum agentis, & per modum finis: sancti Thomæ, ergo ad significandum hanc duplicem comparationem dixit quod motus voluntatis quo applicatur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum mouens & in primum agentem.

In ordine causarum agentium, Deus est prima causa, ergo omnes causæ inferiores agunt in virtute eius, ergo est principalis causa cuiuslibet actionis, quæ est secundæ causæ agens. Item, Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem vltimum, oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius dei, ut supra ostensum est, oportet igitur dicere, quod omne agens in virtute diuina agit, ipse igitur est qui est causa actionis omnium rerum.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Cap. 65.

Lib. 143.

Cap. 11.

Cap. 64.

quod est causa tamquam applicans virtutem creaturæ ad operationem: ex quinta habetur, quod est causa tamquam agens principale quod mouet secundarium agens, ex sexta vero habetur quod est causa tamquam dirigens vniuersi cuiusque operationem in finem.

Hinc est quod dicitur Isa. 26. (Omnia opera nostra operatus es in nobis domine.) Et Io. 15. Sine me nihil potestis facere. Et Philip. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Et hac ratione frequenter in scriptura, naturæ effectus operationi diuinæ attribuantur: quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud Iob 10. (Nonne fecit lac multasti me & sicut caseum me coagulasti? pelle & carnibus vestisti me, ossibus & nervis compogisti me) & in Psal. Intonuit de ca. dominus & al. de. vo. sua: gran. & carbones ignis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Adverte quod fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus, ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, & Deus sit semper causa virtutis, quando manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

retur: ergo in quocumque inuenitur esse, oportet et adesse diuina præsentia.

Aduertendum, quod cum deus sit vbique & in omnibus per modum agentis immediati, vt declarabitur, & duplex sit immediatio agentis, scilicet secundum suppositum agens, & secundum virtutem agendi: prima ratio & secunda probatio probat quod sit in omnibus sicut causa immediata immediate virtutis.

Quod Deus est ubique, & in omnibus rebus. Cap. 68.



Hoc autem apparet quod Deum necesse est esse vbique & in omnibus rebus.

Mouens enim & motum oportet simul esse, vt probat Philosophus in septimo Physicorum. Deus autem omnia mouet ad suos operationes, (vt ostensum est.) est igitur in omnibus rebus.

Item, Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo cõtingit ipsam. res enim corporea est in aliquo, sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensionum, res autem incorporea in aliquo esse dicitur

sens tantum vni suorum esse. suum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, sicut virtus motiua se habet ad cõratio est, quia agens & patiens oportet esse simul. Falsitas vero consequentis probatur, quia sequeretur esse aliquam creaturam per quam posset expleri quicquid diuina virtute facere posset: quod constat falsum esse, cum diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, probatur sequela, quia si actio agentis non potest ad alia derivari, nisi mediante aliquo primo, oportet ut illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter non posset agens tota sua virtute vt. declaratur in virtute motiua animalis. Idem sequitur inquit S. Thomas, si ponatur deum esse in aliquibus, non in omnibus.

Circa istam propositionem, Primum mobile a deo immediate mouetur, occurrit dubium, quomodo in via S. Thomæ sit intelligendum. Aliqui enim tenent quod ipsum ita immediate mouet, quod nulla alia intelligitur inter deum & cælum mediat, a qua ipsum cælum immediate mouetur: sed ipse deus, solus est causa primum mobile mouens. Mouetur autem, quia 12. Metaph. reprehendit. Auicennam ponentem primum mobile non moueri immediate a deo, sed a prima intelligentia creata. Alij vero tenent, quod non mouet immediate, sed mediante intelligentia. Ego dicem, saluo semper meliori iudicio, quod nomen primi mobilis duo possumus intelligere, scilicet aut ipsum solum corpus primi cæli, quod mouetur ab alio, aut aggregatum ex tali corpore & intelligentia illi appropriata, quomodo accipit philosophus primum mobile, dum ponit ipsum moueri a seipso, & diuidi in duas partes, scilicet in partem mouentem, & in partem motam. Si accipitur primum mobile pro aggregato ex corpore cæli, & intelligentia mouente appropriata, sic mouetur immediate a deo secundum mentem Aristoteli. Si autem accipitur pro corpore cæli duntaxat quod ab alio mouetur, sic non mouetur a deo immediate, sed mediante intelligentia. Mouetur ad hoc primo, quia S. Tho. 12. Metaph. lectione 7. super tex. 36. exponens illa verba Aristoteli: Mouet autem sicut appetibile, ait, quod primum mouens mouet sicut appetibile, quia motus cæli est propter ipsum sicut propter finem causatus ab aliquo proximo mouente, quod mouet propter primum mouens immobile, vt assimilaret se ei in causando, & explicet in actu id quod est virtute in primo mouente, ex his enim verbis cõstat, quod ponit de mente Aristoteli, primum motorem non mouere immediate corpus cæli, sed etiam alium motorem proximum. Secundo, quia vt ostensum est superius in Secundo libro, tenet Sanctus Thomas de mente Aristoteli, esse, quod sint duo ordines intelligentiarum, vnus scilicet mouentium effectiue, alius mouentium per modum finis: & quod quodlibet cælum habet duos motores realiter distinctos, vnus mouentem effectiue, alterum tamquam finem propter quem mouetur. Ex his constat, quod deus non mouet corpus cæli effectiue absque media intelligentia, quia si immediate moueret, tunc oporteret esse aliam intelligentiam propter quam moueret sicut propter finem: quod repugnat superius ab

Idem P. p. q. 8. ar. 1. Et 1. Sen. d. 37 q. 1. ar. 1.

Tex. cõ. 10. & infra.

Cap. 67.

Lec. 9. sup. tex. 43. Auc. trac. 9. me. ca. 4.

Cap. 70.

Super Cap. 68.



Præmissis infert S. Tho. hoc corollarium, Deus est vbique & in omnibus rebus. Circa hoc autem duo faciunt. Primo ostendit propositum, secundum excludit quædam falsas exiliminationes, circa finem cap.

Quantum ad primum arguit sic. Primum. Deus mouet omnia ad suas operationes, ut ostensum est: ergo est in omnibus rebus, probatur consequentia, quia mouens & motum oportet esse simul, vt dicitur 7. Physic.

Ad hanc rationem dicit Scotus 2. Sent. d. 2. q. 5. quod aut nihil valet, aut oppositum concludit eius quod intendit. aut enim inquit intendit concludere deum esse præsentem omnibus, hoc est esse mouentem, & tunc est petitio principij, & conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatem dei secundum quam est præsentis omnibus. idem enim est principium & conclusio, aut intendit concludere illam præsentiam quæ competit deo in quantum est immensus, & sic ex operatione, alicubi sequitur præsentia illa, & concluditur ex hoc quod est in omnibus per operationem, a posteriori: ergo prius naturaliter erit præsentis, in quantum immensus, quàm in quantum operans.

Respondetur, quod intendit S. Thom. concludere deum esse in omnibus, & esse omnibus præsentem, id est habere habitudinem similitatis & præsentiam mouentis immediati ad res creatas: & non est petitio principij, quia concluditur relatio in esse ex fundamento relationis, quia enim deus mouet omnes res: ideo concluditur sibi conuenire habitudinem præsentie quæ realiter motionem concomitatur: sicut ex eo quod aliquis generauit, concluditur ipsum esse aut fuisse patrem. Dicitur secundo, quod talis præsentia secundum immensitatem, hoc est, quod deus non tantum vni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non a posteriori, sed a priori secundum rationem, tamquam videlicet ex ratione talis præsentie & similitatis, deum. n. operari in omnibus, est ratio quod sit in omnibus, nõ autem ex eo quod est in omnibus, operatur in illis.

Secundo. Deus est virtutis infinitus, ergo &c. probatur consequentia, quia cum dupliciter contingat aliquid esse in loco, scilicet secundum contactum quantitatis dimensionum, ut corpus: & secundum contactum virtutis, vt res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per suam virtutem, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in loco per quantitatem dimensionum, corpus autem in finitum quantitativè esset vbique, ergo & virtus incorporea in finitum, ergo &c.

Tertio. Causam particularem oportet adesse simul suo proprio effectui, ergo & vniuersalem totius esse quæ est deus, cum vnaqueque ad suum effectum eodem modo compa

Met. d. 1. Cap. 2. d. 1.

Dura, d. 1. q. 5.

Psal. 17.

Cap. 11.

Cap. 64.

ab ipso demonstratis. Tertio, quia in quæst. de Verit. q. 5. art. 8. ait quod tam a sanctis, quam a Philosophis dicitur, quod omnia corporalia medianribus angelis a diuina prouidentia reguntur in quantum. s. mouent superiora corpora. Quarto, quia Iuperius in Primo lib. cap. 13. dixit, quod postquam ostendit Aristo. esse aliquem primū motorem qui est pars mouentis seipsum, inuestigat vterius in Metaph. alium motorem omnino separatum, qui est deus. Quod autem reprobat opinionem Aui cen. non obstat, quia non reprobat illam principaliter nisi quod ad rationē quā ponit. Non enim reputat S. Tho. verum quod ad deo non possit nisi vnum immediate provenire, sicut voluit Aui cen. Quantum vero ad conclusionem conuenit cum ipso, accipiēdo cælum pro ipso corpore præcise. Sed accipiēdo cælum & primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso, quia Aui cen. in proposito nō distinguat inter mouere per modum finis, & mouere per motum efficiētiæ: id est absolute conceditur, de mouere immediate primum mobile. S. Thom. vero inter huiusmodi motiones de mente Aristot. distinctionem ponens, dixit, quod nō obstat quod deus immediate causauerit intelligentiam orbis appropriatam, non inuenit tamen, quod etiam illius mobilis seipsum mouentis sit causa immediata quantum ad motum in genere causæ finalis, eo modo quo dictum est, primum motorem mouere sicut appetibile & desideratum. Aliæ enim intelligentiæ motrices inferiorum orbium mouent propter aliam intelligentiam creatam immediate, prima autem intelligentia creata mouens efficiētiue primum orbem non mouet propter aliam intelligentiam creatam, sed immediate propter ipsum deum, & sic conueniens ordo mouentis ad mobile seruatur, dum primum mobile seipsum mouens immediate, mouetur a prima substantia quæ est deus, tamquam videlicet, a fine proximo causante in intelligentia mouente appetitum quo mouet orbem, inferiora autem mobilia ab inferioribus intelligentijs mouentur proprie per modum finis.

Cap. 43. Trac. 9. Metaph. cap. 4.

secundum contactum uirtutis: cum careat dimensiuā quantitate. sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensiuā. si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensiuā infinitam, oporteret illud esse ubique, ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit vbique, (ostensum est autem in Primo.) Deum esse infinitam uirtutis, est igitur ubique.

3 Adhuc, Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa vniuersalis ad vniuersalem effectum. oportet autē causam particularem proprio effectui particulari adesse simul, sicut ignis per suam essentiam calefacit, & anima per suam essentiam uitam corpori cōfert. Cum igitur deus sit causa vniuersalis totius esse, ut in Secundo ostensum est: oportet quod in quocunq; est inuenire esse, ei addit diuina præsentia. 4 Amplius, Quodcumque agens est præsens tātum vni suo-

Cap. 6.

strumenti, iccirco etiam in deo repugnat quod aliquid sit medium omnino necessarium, per quod suos effectus producat, & illud medium non adqueat virtutem diuinam. Cum autem dicitur, quod virtus diuina exhauriri nō potest, conceditur, oportet tñ illud necessarium medium esse tale, quod per ipsum tota diuina virtus expleri possit, si ipsa virtus esset totaliter exhauribilis: quod cum hoc nulli creaturæ conuenire possit, cum omnis creatura a diuina virtute in infinitum superetur, oportet dicere quod nullum est medium absolute necessarium, per quod actio diuina ad alia habeat peruenire. QUAERITUR. In qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus dei, cum in qualibet re sit aliquid quod per creatio nem causatur, in corporalibus materia prima, in rebus incorporeis simplices earum essentia, solius autem dei sit creatur, ut ostē sum est in Secundo, ergo adesse omnibus rebus, præsertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continuo & semper in esse conferret, probatur consequentia, quia necesse est ut causa sit simul cum suo effectui proximo & immediato. Aduerte, ex eo quod inquit hoc loco S. Thomas, necesse esse ut causa sit simul cum suo effectui proximo & immediato, quod illud quod dicit de Potentia, quæst. 3. ar. 1. ad 5. scilicet, quoniam sufficit quod mouens & motum sint simul in principio motus, non intelligitur de mouente proximo & immediato, sed de mouente principali & primo.

Confirmatur conclusio author Hier. 23. & Psal. 138. Per hoc autē excluditur error quorundam, dicentium deum in aliqua parte mundi determinatam esse, puta in primo cælo, & in parte orientis. Quod tamen sustineri potest si intelligatur quod omnium motionum corporarum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte deo mouente, secundum etiam quod scriptura Isa. vi. & in Psal. 113. ponit deum in cælo esse. Prædicta opinio sic expostia est Arist. in fine 8. Physic. Addit autem San. Thom. quod quia etiam in infinis rebus aliquid deus, præter naturæ ordinem operatur, ostēdit deum etiam in finis rebus immediate ad esse.

QUANTUM ad secundum excludit S. Tho. quasdam falsas existimationes. Aliquis enim posset existimare sic deum esse vbique, quasi per iocorum spatia secundum partes diuidatur. Hoc autem inquit, non est verum, sed est totus ubique, cum sit omnino simplex. Aliquis etiam posset existimare, quod esset simplex, sicut punctus, sed nec hoc inquit est verum, sed est indiuisibilis tamquam omnino extra genus continui existēs, ideo nō determinatur ad locum magnum vel paruum ex necessitate sui essentia, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, sed cum sit vniuersalis causa efficiēdi, attingit omnia quæ sunt in loco, suæ uirtutis immanentia. Posset ulterius aliquis credere, quod ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. At nec hoc inquit est verum, cum neque sit forma neque materia alicuius rei, sed est in rebus per modum causæ agentis.

Circa existentiam dei in loco, & in alijs rebus, considerandū primo, quod substantiam immaterialem esse in aliquo, cum nihil aliud dicat, quam coniunctionem quandam & præsentia- tatem ad ipsum, sicut multipliciter dicitur aliquid esse coniunctum & præsens alteri, ita multipliciter dicitur vna substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo, duobus modis contingit

Tex. 8.

contingit vnum coniungi & esse præsens alteri. Vno modo sicut causa coniungitur & adesse suo efficiēti. oportet enim causam & effectum eius proximum simul esse, ut dictum est superioribus. Alio modo sicut locum coniungitur & præsens est loco in quantum locum replet. Quia ergo deus est causa omnium rerum, & etiam ipse res loci in quantum res quædam est, ideo hic dicitur, quod deus est in operibus suis per modum causæ agentis: quia uero est causa omnium quæ loca replent, dicitur particulari modo esse ubique & in omnibus locis in quantum loca sunt tamquā videlicet replens effectiue omnia loca, & hoc significauit cum dixit, quod immensitate suæ uirtutis attingit omnia quæ sunt in loco. Considerandum secundum, quod sicut in similitudine & contactu corporum aut locati & loci duo sunt, scilicet substantia quæ est id quod dicitur esse simul cum altero, & id quo talis substantia dicitur simul cum alia esse, scilicet quantitas dimensiuā, ita in similitudine & contactu, quo deus dicitur in rebus, & eius continua operatio, quæ est id quod hoc sibi conuenit, propter hoc sepe numero dicitur a S. Th. quod deus & quælibet substantia spiritualis est in loco per operationem, quia videlicet ipsa substantia est id quod est in loco, & operatio uero est sibi ratio existendi in loco, sicut substantia corporis cōtinetur loco, dimensio uero est sibi ratio, quod a loco contineatur: & sicut non oportet substantiam corporis prius esse in loco quam proprijs dimensionibus attingat locum, sed utrumque simul est vnum sicut quo, alterum sicut quod, ita non oportet deum & substantiam spirituales prius esse in loco quod operetur in loco, sed utrumque simul est in loco, substantia sicut quod operatio uero sicut quod. licet enim operari præsupponat esse, non tamen operari in loco præsupponit esse in loco in spiritualibus, sicut licet quantitas præsupponat substantiam in qua fit, non tamen quantitatem esse in loco sicut contingere loci præsupponit substantiam esse in loco, sed econuerso.

Considerandum tertio, quod in doctrina S. Thom. dubium admodum est, quid nomine operationis intelligatur dum inquit, quod substantia intellectualis est in loco per operationem. Ca procul enim in 2. distinc. quæst. 1. secunda, tenet quod nomine operationis intelligitur non solum uera operatio transiens, sed quæcumque vnio ad cælum, aut præsentia aut quodcumque aliud per modum operationis transiens in rem corpoream locatam designatum: & sumit fundamentum ex verbis S. Thom. Quol. 1. art. 4. ubi ait per operationem esse intelligendum non solum motionem, sed quæcumque vnio que sua uirtute substantia se unit corpori præsidendo vel cōtinendo, vel quo cumque alio modo. Alij uero dicunt, quod nomine operationis intelligitur alterum istorum trium, scilicet aut continuata exterior operatio, aut continuata attentio cum interruptione exterioris operationis, sicut angeli custodientes homines continue attendunt ut res bene succedat, licet non continua operatione exteriori ibi aliquid agant, aut habitualis applicatio angeli ad operationem, quia scilicet uirtus eius sit in vltima dispositione ad opus, & deducta sint omnia impedimenta. Quodcumq; istorum afferit, dicitur angelus esse in loco per operationem. Sumit autem hæc opinio fundamentum & ex dictis in illo Quol. 1. art. 4. ex eo quod dicitur Prima parte. q. 52. ar. 1. scilicet quod angelus est in loco per applicationem uirtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque. Mihi autem, saluo meliori iudicio uideat, quod nulla istorum expositionum sit ad mentem S. Tho. Prima. n. uideatur ponere, quod operatio nihil aliud dicat, quam habitudinē ipsius substantiæ ad locum. Non uideo autem quomodo possit esse talis noua habitudo vnitionis ad locum in substantia separata, nisi sit aliquid aliud fundamentum nouum ad quod sequatur, alioquin dicendum erit, quod ipsa substantia angeli est in loco per seipsum, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. Nec ualeat dicitur quod habet per fundamentum uirtutem talis substantiæ, quia uirtus uel uirtus actiua, non habet vnio alteri nisi ratione operationis, qua alterum coniungit

Ciēt. P. p. q. 52. art. 1.

aut efficiētiue, aut formaliter, nihil enim suam uirtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud. Secūda autem interpretatio uideretur directe esse contra mentem S. Tho. Prima parte. q. 13. art. 6. ad tertium, ubi inquit, quod si interdum derelinquit angelus hominem custoditum loco, non tamen derelinquit eum quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totā eius uirtutem. aliter enim non posset agens tota sua uirtute utri: sicut uidemus quod omnes motus, quos potest causare uirtus motiua, expleri possunt per cor. non est autem aliqua creatura per quā possit expleri quicquid diuina uirtus facere potest: cum diuina uirtus excedat in infinitū quālibet rem creatam, (ut apparet ex his quæ in primo ostensa sūt.) inconueniens est igitur dicere, quod diuina actio non se extendat ad alia, nisi mediante uno pri-

ten. dist. 1. q. 1. art. 4. ad quintum, dicitur quod angelus quamuis non semper sit præsens, potest tamen semper custodire in quantum effectus eius manet post actionem suam. Propter quod uidetur mihi dicendum, quod nomine operationis debet intelligi operatio transiens, quæ effectus aliquis in loco aut re locata producit, ita quod angelus ibi est, ubi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse: unde si nullibi operatur, hoc modo nullibi est. Non oportet autem sollicitari quod operatione agat in cæli empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse, quia si cur non nobis plene cognita est natura angelica, neque cæli empyrei natura, ita nec nobis notæ sunt omnes operationes, quibus potest aliquid in cælo empyreo & in corporibus operari. Videatur autem hæc interpretatio esse ad mentem S. Tho. 1. Sent. dist. 37. quæst. 3. art. 1. Nam acceptans illam opinionem quæ ait angelum esse in loco per operationem, inquit. Dico quod angelus & quælibet substantia incorporea non potest esse in corpore uel in loco nisi per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat præsidendo uel ministrando, & declarans tunc effectum subiungit, quod hoc est conferendo corpori locato non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum scilicet uel motum, uel lumen, uel aliquid huiusmodi. Ecce quod nomine operationis intelligitur operatio transiens qua aliquis effectus causatur in re.

Ad id autem quod inquit sanctus Thom. in Quolibet, respondetur quod non illud dicit quasi uelit nomine operationis & contactus virtualis intelligi aliud quam ueram actionem transiens, sed ut daret intelligere nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendam, sed omnem operationem transiens in corpus, quæcumque sit illa. Nam & substantia præsidens corpori, & illud sua uirtute continens, aliqd in illud potest efficiere. Similiter omnis vnio que angelus sua uirtute se unit ad corpus, est secundum aliquam operationem transiens, licet non oporteat eam esse localem motionem. Eodem modo intelligendum est quod dicitur in Prima parte angelum esse in loco per applicationem suæ uirtutis qualitercumque.

Sed circa prædicta occurrit duplex dubium, primum est. Nā secundum doctrinam S. Thom. Prima parte. q. 65. art. 4. Angelus non potest transmutare corpora ad formam, sed tantum ad motum localem, ergo circa corpus non potest habere aliam operationem, quam mouere localiter, si ergo non moueat localiter, non poterit dici esse in corpore, aut in loco per operationem transiens, cuius oppositum est dictum. Secundum est, quia demones & animæ damnatæ sunt in inferno, & animæ beatae sunt in cælo: non apparet autem quam operationem ibi habeant.

Ad primum respondetur primo, quod dicitur S. Thom. intelligitur de transmutatione ad formam omnino materialem, non autem de transmutatione ad formam aliquo modo spirituale. Hanc enim potest angelus producere. Unde sanctus Thom. loco præallegato ait, quod angelus est in loco, in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, uel motum, uel lumen, uel aliud huiusmodi. Respondetur secundo, quod licet angelus non possit corpus uirtute propria formaliter transmutare, potest tamen hoc

Cap. 43.

hoc virtute diuina ut est de mente S. Thomae in quaest. de Dæmonibus, art. 9. ad tertium & duodecimum. Sed non videtur ista responsio ad mentem S. Thomae esse. Nam ipse ubique tenet, quod angeli non possunt in imaginationem aliquam speciem imaginatam imprimere, ex hoc quod non possunt corpora secundum formam transmutare. constat autem quod tales formae habent esse spirituale, cum sint rerum sensibilibus intentiones, ergo responsio nulla. Respondetur, quod cum dicitur angelus posse causare aliquam formam habentem esse spirituale, intelligitur quod illud esse sit esse naturale talis formae, non autem quod sit esse intentionale in anima.

Cap. 27.

Nam esse intentionale formae in anima habet causari ab ipsa forma, naturale esse habente tamque eius similitudo. Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primo, quod angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transire, sed virtute superioris potest etiam per passionem ab alio, in loco esse, & ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis virtute diuina ipsum alligat tenet, ne alibi esse & operari possit: & idem de animabus est dicendum. Sed quia S. Thomas in quarto Sententiarum distinctio 44. quaest. 3. art. 3. quaestiuicula 3. videtur velle, quod talis detentio & alligatio existentiam eius in igne sicut in loco praesupponat, ideo secundo responderi potest, quod aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum: non possuntque in aliud corpus operari. Similiter de animabus quae ponuntur in caelo esse, dicendum est quod aliquid ibi operantur, quicquid sit illud.

Considerandum quarto, quod quia angelus est in loco non situatiter & dimensue, quemadmodum corpus, sed sicut motus in moto, & operans in operato, oportet ut secundum modum quo substantia mouens essentialiter a moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipiamus angelum esse in loco. Mouens autem non est in moto ratione alicuius quod sit in mouente, sed ratione actionis transeuntis in passum vniuersis & quodammodo colligatis mouens & motum: ideo & angelum esse in loco, modo sibi per se conuenienter, non exigit ut id ratio eius dicitur esse in loco, sit in ipso angelo, sed requiritur ut sit in moto & passu, cuius oppositum conuenit corpori. Nam quia est in loco situatiter & dimensue tamquam commensuratum loco, oportet ut per quantitatem suam sit in loco, non autem per quantitatem in alio corpore existentem. nihil enim commensuratum alicui primo ratione extrinsecus quantitatis, sed ratione propria & sibi intrinsece. Quod ergo dicitur, deum esse in omnibus rebus tamquam causam agentem: intelligitur quod non est in rebus situatiter & localiter ad modum rei quantae, sed sicut operans est in eo quod operatur, ita quod agere & operari in rebus est ratio praesentia eius ad res: quod etiam aliquando vocat sanctus Thomas esse in loco per contactum virtutis.

Sed circa praedicta duplex occurrit dubium a diuo Tho. Prima pars quaest. 52. art. 2. & primo Sententiarum distinctio 37. q. 3. articulo 2. actum. Primum est, verum sicut deus simul est in pluribus locis, ita angelus in pluribus locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, praetermissis ijs quae ab alijs dicuntur, quia cum angelum esse in loco nihil aliud sit quam ipsum esse per extrinsecam operationem praesentem loco, ut ex superioribus constat, vnum angelum simul esse in pluribus locis continget, si in pluribus locis simul operabitur, hoc autem non videtur impossibile angelo, ergo videtur quod simul in pluribus locis esse possit, quod est contra determinationem S. Thomae in locis praedictis. minor probatur. Non minoris virtutis est angelus, qui corpus caeleste, sed caeleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur & diuersis operationibus: quod patet, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, ergo multo magis hoc potest angelus.

Secundum est, Verum in vno & eodem loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quod sic, quia vnus homo videtur a pluribus demonibus obsideri. Dicitur enim de illo obfesso qui narratur curatur a Domino, quod in ipso erat demonum

legio, hoc autem est contra determinationem sancti Thomae ubi supra.

Ad euidenciam primi dubij considerandum est, ex doctrina S. Thomae in locis adductis, quod non inuenitur loca quae particulatim & diuisim considerata sunt plura, simul sumpta in comparatione ad vnam virtutem se habere tamquam vnum totalem locum constituentia, sicut plures domus & plures vicij vnam ciuitatem constituentur. Dicitur ergo de mente S. Thomae quod vnus angelus non potest esse simul in pluribus locis, ut plura sunt, id est, in quantum accipiuntur ut duo loca totaliter distincta, quia ab vna virtute finita non potest nisi vna operatio provenire simul, & consequenter nisi vnus effectus, sed bene potest esse in pluribus locis per modum vnus loci, ut scilicet vnum totalem locum constituentur. Sicut potest angelus omnia vnus ciuitatis loca simul destruire in quantum operationi alicuius tota ciuitas pro vno loco & adaequato & totali respondet. potest, nam angelus in loco magno esse & in loco paruo, & simul in pluribus locis, dummodo possint ut vnum locum integritate aliquo modo accipi.

Ad argumentum in oppositum negatur, quod caelum per vnicam virtutem possit immediate operari in pluribus locis, potest quidem per plures virtutes in pluribus partibus caeli, puta in pluribus stellis existentibus, plures operationes producere, & in pluribus locis, ut plura sunt, operari, sed per vnicam virtutem hoc non potest. cum autem probatur, quia in diuersis locis diuersos effectus producit, dicitur quod illos effectus non producit immediate, sed mediante vno effectu quem in pluribus locis, ut vnum locum constituentur, immediate producit, puta mediante lumine aut calore, aut aliquo huiusmodi. Nam primus & immediatus effectus vnus virtutis caelestis in diuersis subiectis diuersam accipit limitationem, ut inde diuersi effectus possint provenire, sicut virtus, causa vniuersalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autem non dicitur esse eo modo quod est in loco, nisi ubi immediate operatur: ideo licet in pluribus locis possit immediate operari sicut & caelum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

Ad secundi dubij euidenciam considerandum primo, quod plures angeli simul esse in vno loco, dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, alio modo materialiter. Nam quum angelus non sit in loco nisi per operationem qua producit aliquid in loco, locus materialis angeli est illa res quae est locus, aut in loco, absolute & secundum se considerata, locus vero formalis est ipsa res quae est locus, ut effectus operationis angelice in se habet: ideo plures angeli esse simul in vno loco materialiter sumpto, est ipsos in vna re locata aut in vna re quae est locus absolute sumpta simul operari: ipsos autem simul esse in vno loco formaliter sumpto, est in vno materiali loco vnum & eundem numero effectum producere.

Considerandum secundo, quod plures angeli simul producere vnum & eundem effectum, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quod quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis & immediate ad effectum, quod quilibet ipsorum se habeat ut causa insufficientis & partialis, sicut se habent plures trahentes nauem ad vnum nauis tractum. Dicitur ergo primo, quod plures angeli esse simul in vno loco materiali non est impossibile. Nam nulla est ratio quare in vnam & eandem rem non possint plures angeli diuersis operationibus diuersos effectus producendo operari, quia nec hoc alijs causis repugnat. ostensum est enim supra, angelum esse in loco, non solum per motum localem, sed etiam per alios effectus. Dicitur secundo, quod plures esse simul in vno loco formaliter tamquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, non est quidem impossibile, quum etiam hoc alijs causis conuenire possit: videtur tamen inconueniens, praesertim de angelis quae diuina ordinatione operantur in loco. Nam cum vnus sufficiat effectum ad quem mittitur per se solum, aut virtute propria aut virtute diuina producere, superfluum videtur, ut duo ad vnum effectum tamquam partiales & insufficientes causas concurrant.

Cap. 15. & sequen.

Cap. 65.

Psal. 113.

loc. 2. sup. et. 2.

Videmus esse Aristot. 8. Phys. text. 84.

Themist. 2. Phys. cap. 8. sup. 30. Alia. Phys. text. 2. c. 6.

causae concurrant. Dicitur tertio, quod plures angeli esse simul totaliter & adaequate in pluribus locis, hoc est, quod vnum & eundem numero effectum simul in eodem loco producat tamquam immediate causae & totales ipsius, est simpliciter impossibile apud diuum Thomam, & apud Aristotelem. Quod enim ista sit mens

ades. Per hoc autem excluditur error quorundam, dicentium deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo, & in parte orientis, unde est principium motus caeli: quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum: sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturam ordinem ab aliqua determinata

causa concurrant. Dicitur tertio, quod plures angeli esse simul totaliter & adaequate in pluribus locis, hoc est, quod vnum & eundem numero effectum simul in eodem loco producat tamquam immediate causae & totales ipsius, est simpliciter impossibile apud diuum Thomam, & apud Aristotelem. Quod enim ista sit mens

Secundum dubium est contra principale propositum. Ponamus quod vnus angelus velit in vno instanti aliquid effectum producere, & eundem effectum vnus alius angelus in eodem instanti producere velit, sitque vnusquisque illorum sufficiens ad talis effectus productionem per se sumptus, & vnus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret. Tunc arguitur sic. Vnusquisque illorum in illo & eodem instanti applicabit virtutem suam & suam volitionem ad illum effectum, ergo vnusquisque ipsorum illum producet, & est vnusquisque sufficiens & totalis causa talis effectus, ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formaliter totaliter, cuius oppositum est dictum.

Ad primum istorum dicitur, quod aut a nullo illorum corporum tale medium illuminabitur, aut ambo concurrent ad illum effectum tamquam causa partialis, ita scilicet quod neutrum secundum totam suam virtutem ager, sed secundum partem virtutis. Nam cum vnumquodque ipsorum ad productionem illius effectus inclinetur per se, vnum alteri repugnabit tamquam suae causalitatis impedimento, & ideo necesse erit, aut ut nullo ipso rum agat vno alterum omnino prohiberet, aut ut neutrum sua virtute totaliter utatur, sed ambo ad illum effectum tamquam partiales causas concurrant.

Ad secundum dicitur primo. Si loquamur de angelis beatis, quod nullus ipsorum circa corporalia operatur, nisi ex ordinatione diuina, ut videtur velle S. Thomae. Primo Sententiarum distinctio 37. q. 3. art. 3. & ideo conuenit agere ubi non est, quia generat mineram in visceribus terrae, vel aliquid mixtum, & ibi non est, & hoc

angelis malis, aut etiam de duobus bonis, considerata in ipsis la virtute naturae, quod aut nullus illorum operaretur vno alteri impediente, aut partialiter ad illum effectum concurrerent, ut de corporibus luminosis dicebatur. licet enim cogitatio vnus angeli non sit alteri manifesta quamdiu manet in ipso solum, quum primum tamen ad aliquid extrinsecum applicatur, cognosci potest, & ideo se mutuo impedirent, sicut duo homines se aliquando impediunt a productione alicuius effectus, uno alteri repugnante. Sed adhuc remanet dubium. Nam cum angelus in instanti aliquid effectum producere possit, applicet vnusquisque istorum angelorum suam virtutem ad passum in vno & eodem instanti, si vnus alium impedit, quare ut quando impedit, aut enim impedit ante instanti applicationis virtutis aut in illo instanti, aut in tempore, vel in instanti sequenti. non ante instanti applicationis virtutis, quia tunc vni angelo non est nota alterius cogitatio non in ipso instanti, quia in ipso producit applicando virtutem, cum in instanti producat, in talibus autem simul sit produci, & productum esse, non potest autem impedi quia effectus producatur quando iam productus est, non etiam in instanti aut tempore sequenti cum iam in praecedenti instanti fuerit productus, ergo nullo modo vnus alium impedit.

Respondetur, quod vnus alium impedit in instanti applicationis virtutis, non quidem applicationis existentis in executione in illo instanti, sed quae esset nisi impeditur. vnus enim impedit alterum ne applicetur virtus passo per actualem productionem effectus in illo instanti in quo effectum imperat. Nam in instanti talis imperij prodiret effectus nisi impeditur. Cum arguitur, quia in illo instanti producit effectus per applicationem virtutis, negatur, nullum enim instans est in quo tunc sit actualis applicatio virtutis agendo, sed tantum est instans in quo esset talis applicatio nisi impeditur.

Sed adhuc remanet dubium. Nam cum angelus agat per voluntatem, a virtute ipsius non provenit nisi quod ipse vult euenire, sed in illo instanti nullus ipsorum vult alterum impedire, cum vnus de alio non cogitet quando effectum imperat, sed tantum velit effectum producere, ergo nullo modo vnus illorum impedit alium in instanti in quo productio effectus imperatur. Dicitur primo, quod licet a virtute angeli non proveniat per se, nisi quod ipse vult euenire, potest tamen per accidens aliud euenire dum eius voluntati resistitur ne effectus intentus eueniat.

Dicitur secundo, quod vnus angelus in tali casu dicitur alium impedire non ex parte ipsius angeli, virtutem scilicet eius debilitando & diminuendo, sed tantum ex parte passu, reddendo scilicet ipsum indispotum ad susceptionem effectus ab illo, quod est formaliter, non autem actiue impedire, iuxta ea quae dicit S. Thomas quarto Sententiarum distinctio 17. q. 1. art. 5. quaestiuicula 1. ad secundum. Nam ex dispositione vitima & praesentia vnus angeli potest aliquid effectum totaliter producere in passum, redditor passum indispotum & impotens ad suscipiendum illum effectum ab alio angelo tamquam a totali causa: & ideo si verique angelus sit vltimate dispositus ad producendum illum effectum pro vno & eodem instanti, uterque illorum indispotus formaliter passum ad suscipiendum eundem effectum ab alio, & sic a nullo produceretur.

Ad rationem principalem huius dubij dicitur, quod cum angelus per suam operationem possit esse in loco magno & paruo, & etiam in loco indispotibili secundum doctrinam S. Thomae. Prima pars quaest. 52. art. 2. & 1. Sententiarum distinctio 37. q. 3. art. 2. quando in uno corpore sunt multi demones, non dicitur esse plures in uno loco proprio, sed in pluribus locis proprijs, in quantum vnus in una parte corporis, & alius in alia operatur hominem excrucians, vel aliquid aliud agendo.

Contra fundamentum principale conclusionis, scilicet quod ideo deus est in omnibus rebus, quia rebus omnibus dat esse & illas conferuat, arguitur ex dictis Scoti primo Sententiarum distinctio 37. Primo, & ideo conuenit agere ubi non est, quia generat mineram in visceribus terrae, vel aliquid mixtum, & ibi non est, & hoc

Psal. 113.

agit sua forma substantiali, quia non substantia non potest generare substantiam, ergo ex operatione dei in rebus non potest argui quod sit in rebus. Secundo, quod agens creatum non potest agere in aliquo distans nisi prius agat in propinquum, hoc non est nisi aut quia concurrunt in ipso agente duae potentiae actiuae subordinate: quarum una habet proximum pro passio proportionato, alia vero habet reliquum passum remotum proportionatum, aut propter defectum virtutis agentis, ex quo prouenit quod prius producat formam imperfectiorem quam per se fieri potest, sed nulla harum conditionum in deo reperitur, cum sit omnipotens, ergo potest agere in distans. Tertio, voluntas aequae potest vel-

Non est autem aestimandum deum sic esse ubique, quod per locorum spatia diuidatur, quasi una pars eius sit hic, & alia alibi: sed totus ubique est. deus enim cum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est, sicut punctus, qui est terminus continuus, & propter hoc determinatum situm in continuo habet: unde non potest vniuersus nisi in vno loco indiuisibilis esse: deus autem indiuisibilis est,

sed deus omnipotens causat suo velle quicquid vult, ergo potest etiam causare aliquid distans. Quarto, non oportet praesentem deum in aliqua parte vniuersi, ut ibi aliquid causet, sed magis e conuerso quod prius sit ibi semper potentiam, ubi prius aliquid causet, ergo licet per impossibile non esset ibi praesens semper essentiam, possit tamen ibi causare. probatur antecedens, quia ante mundi creationem praesentia immentis, non praesentibus praesentia potentia, ut potentia est, immo potentia prius habuit terminum suum quam esset praesentia secundum essentiam.

Ad euidentiam horum considerandum est, quod vniuersaliter quidem verum est, inter agens & passum oportere esse aliquem contactum virtutis. Non enim est intelligibile quod vnum agat in aliud, & quod illud sua virtute non contingat: agens autem contingere sua virtute passum, est, agens in ipsum passum operari: sed quia contingit agens operari in vnum immediate, sicut manus mouet baculum, & operari in aliquod mediante alio, sicut manus mediante baculo mouet lapidem: deo cotinuat agens aliquid sua virtute contingere immediate, aliquid vero mediante, scilicet mediante aliquo eius virtutem ad passum deferente. sicut autem in contactu quantitatiuum vnum non potest alterum immediate tangere quin substantia eius illi sit immediata, ita impossibile est, quod vnum sua virtute aliud immediate contingat non mediante aliquo eius virtutem deferente, quin illi immediata sit eius substantia: sed sicut alius est contactus quantitatiuus, & alius est contactus virtutis, ita alia est immediatio substantiarum secundum contactum quantitatiuum, & alia secundum contactum virtutis. Secundum enim contactum quantitatiuum attenditur immediatio secundum situationem, ita videlicet, quod inter duas substantias situatas, non mediat alia substantia situata.

Secundum vero contactum virtutis attenditur immediatio non situationis, cum aliquando agens non subit se, puta agens spirituale, sed actionis patientis ab agente, ita scilicet quod inter agens & patientem non mediat aliud agens a quo ipsum patientis actus dicitur, & haec dicitur immediatio causalitatis. sicut autem immediatio siue similitudo quantitatiuum est ratio immediationis formalis substantiarum quae illis quantitatibus subsunt, & ex earum immediatione mediatio formalis substantiarum arguitur, ita immediatio actionis agentis in passum & receptionis patientis ab agente, est ratio immediationis agentis & patientis secundum causalitatem, & ex illorum immediatione arguitur agentis & patientis immediatio. Quod si agens sit spirituale, & per consequens, non determinatum situm, non tantum potest dici agens esse immediatum passum, sed etiam in illo esse: tamquam videlicet ipsum per modum efficiētis immediate actus, & ibi existēs ubi est ipsum passum, ut dicitur primo sententiae, dist. 37. q. 1. art. 1.

Attendendum tamen, quod substantiam spirituales ibi esse ubi est id in quod agit, siue esse in eodem situ, ubi est illud, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quod informetur sicut, & illi communicetur, sicut & corpus in quod agit, & hoc non est verum, quia sicut & loco sola habentia quantitates commensurantur. Alio modo per indistinctionem, quia videlicet non est distincta & separata a loco & situ illius corporis, & etiam per causalitatem, & per causalitatis praesentiam: causalitatis dico actus, non autem portales tantum, & hoc modo intelligitur esse ubi est corpus in quod agit. Ex his patet, quod impossibile est

aliquid agere immediate in aliquod passum, quin illud sit immediate & simul cum illo immediatione causalitatis, & per indistinctionem loci. Si enim ab ipso distans causalitatis distaret, iam non esset immediata agens, quia inter ipsum & passum mediet aliud agens.

De hac ergo similitudo quae scilicet est secundum contactum virtutis, & secundum immediationem causalitatis, loquitur S. Tho. cum dicit, deus esse in omnibus rebus, non autem de similitudo formalis, cum substantia immateriali non conueniat situari proprie loquendo, eo quod careat quantitate. Haec autem similitudo, siue existētia dei in rebus, nihil aliud formaliter importat quam habitudinem praesentiae dei ad res creatas, operationem quae in ipsis immediate operatur concomitantem, sicut praesentia & immediatio formalis duarum substantiarum importat habitudinem praesentiae vnius ad alterum, immediationem suam & quantitarum concomitantem: & similiter est de existētia cuiuslibet substantiae separatae in loco. Non enim est in omni loco quem sua virtute contingit, sed in illo in quem immediate operatur. Scotus autem instat contra sanctum Thomam ac si poneret Deum aliquo situ contineri, & non posse agere nisi in id quod est sibi propinquum secundum situm, quod longe alienum est a mente ipsius, ut patuit.

Verum autem vnum corpus possit immediate agere in aliquod distans ab eo secundum situm, dicitur quod non, de mente Aristoteli, septimo Physicorum. huius autem ratio est, quia sicut virtus corporis, ut sic, est virtus materialis & in quanto recepta, & sine corpore exerceri non potest, ita & contactus virtutis inter corpora non potest esse sine contactu quantitatiuum & materialis. Sicut enim se habet virtus ad quantitatem, ita videtur se habere contactus illius virtutis ad contactum secundum quantitatem. Illis praemissis, ad argumenta Scoti facile est respondere.

Ad primum quidem negatur antecedens. est enim falsum, ut patuit, siue intelligatur de immediatione formalis situationem, siue de immediatione secundum causalitatem. Ad probationem dicitur, quod ea quae in visceribus terrae virtute Solis calefiunt, non immediate generantur a sole, sed mediante, in quantum sol prius agit in corpora sibi propinqua, & illis mediante virtute virtutis solis ad terrae viscera. Cum autem dicitur quod non substantia non potest generare substantiam, hoc quidem verum est tamquam principale agens, sed quod hoc agat tamquam instrumentum substantiae, non inconuenit: calor enim naturalis in animalibus generat carnem instrumentaliter, in quantum videlicet est instrumentum animae.

Ad secundum negatur maior. ex alio enim potest illud prouenire. Nam si loquamur de similitudo & distantia secundum causalitatem, de qua loquimur in proposito, illud prouenit ex ipsa ratione immediationis agentis. Nam si agens ageret in distans secundum causalitatem, iam non esset immediata agens, ut patuit. Si vero loquamur de similitudo & distantia secundum situationem, hoc prouenit ex conditione virtutis corporis: quia enim, ut diximus, est virtus materialis & recepta in quanto, sibi conuenit ut nullum corpus immediate contingat, nisi illa se quantitatiue tangant.

Ad tertium dicitur primo, quod voluntas diuina non potest uelle aliquid distans a deo, quia ab ipso nihil neque secundum situm locale distat, cum non sit situatus, neque secundum distantiam causalitatis modo praeposito, cum nihil sit in rerum natura quod non immediata a diuina actione attingatur. Vnde Prima pars. q. 8. art. 1. ad tertium, ait S. Tho. quod hoc ad maximam dei virtutem pertinet, quod immediate in omnibus agit, & ideo nihil est ab eo distans.

Ad quartum negatur consequentia, licet enim oporteat praesentem deum operari in aliquo quantum ad nostrum modum intelligendi, antequam sit secundum essentiam praesens, in quantum operari est ratio, quod deus sit in re aliqua, non sunt tamen separabilia secundum rem, sed vnum necessarium alterum concomitantur. non enim omne prius potest esse abique posteriori, praesertim quando est naturalis sequela ad alterum, &

Paulo ante

Cap. 26. & 27.

2. Sem. di. 2. q. 1. art. 3. Et a. Cate. p. p. q. 53. art. 1.

Id. 324.

Cap. 27.

num est ratio alterius, sicut quia similitudo & contactus quantitatiuum substantiae corporeae est ratio similitudinis substantiae, si remoueretur contactus quantitatiuum, remoueretur similitudo substantiae corporeae, & licet similitudo quantitatiuum sit prior secundum intellectum substantiae corporeae similitudo, posito tamen contactu & similitudo quantitatiuum, necesse est poni substantiarum quae illis quantitatibus subsunt similitudo rem. ita in proposito, cum relationis praesentiae dei ad creaturam, ratio sit operatio ipsius in creaturam, non potest operatio diuina a tali praesentia separari.

Alia argumenta facit Scotus in Secundo, dist. 2. q. 6. ad probandum quod angelus non est in loco per operationem: sed illa plenissime soluta sit a Capreolo & alijs Thomistis: ideo illa praetermittenda duxi, praetermittenda quia ex dictis facile eorum solutio haberi potest.

Super Cap. 69. Ostendit S. Tho. deum esse omnibus operantibus causam operandi, vult nunc quendam errorem ex praemissis exortum excludere. Sumptum n. quidam ex hoc quod dicitur est deum esse omnibus operantibus causam operandi, & quod in omnibus operatur occasione dicitur, quod nulla creatura habeat aliquam actionem in productione effectus naturalium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed causat deum calorem praesentem igne. Circa hanc autem errorem duo facit. Primo, ipsum excludit. Secundo, remouet quaedam dubia cap. seq. Circa primum tracta. Primo, ponit sectatores huius erroris cum eorum fundamentis. Secundo, ipsum errorem confutat. Tertio, ad fundamenta errantium respondet.

Quantum ad primum. Quidam scilicet Saraceni, ut recitat Commentator 1. 2. Metaph. tex. 18. & 9. Metaph. commento 7. hunc errorem tenuerunt hac ratione, quod forma non possunt nisi per creationem produci, cum ex materia fieri non possint, eo quod non habeant materiam partem sui; creare autem solius dei est.

Quidam vero alij ponentes formas quae sunt in materia, prouenire a formis quae sunt per se sine materia, concordant praedictae opinioni. Posuit enim Plato ideas esse causas essendi ijs sensibilibus. Auicenna vero posuit substantiales formas ab intelligentia separatas effluere: declinabat autem a priori stultitia in hoc, quod ponebat accidentales formas esse materiae dispositiones, & a naturalibus agentibus prouenire. Mouebantur autem primo, quia omne quod non est per se, prouenit ab eo quod est per se: secundo, quia nulla virtus actiua inuenitur esse in illis inferioribus, nisi accidentalis forma: tertio, quia animalia genita ex putrefactione, non generantur ex sibi similibus.

Quidam vero sicut Auicenna in libro de Materia & forma, vt est apud Albertum primo Physicorum, quem appellauit Librum fontis vitae, eo quod ex ipso tamquam ex fonte vita fluat intellectus & scientia, ponens nullum corpus esse actiuum, sed virtutem substantiae spirituales per corpora transeuntem actiones agere quae per corpora fieri videntur, addiderunt has rationes.

PRIMA. Quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati, quantitas autem impedit actionem & motum: quod patet, quia per adiectionem quantitatibus corpus fit ponderosius, & tardatur motus eius. Secunda, quia nulla substantia est inferior corporali: omne autem agens praeter primum quod causat, requirit subiectum inferius se. Tertia, quia corporalis substantia est in vltima distantia a primo agente. Quidam uero in lege Maurorum, vt recitat Rabbi Moyses, dicentes omnia accidentia creati a deo, addiderunt hanc rationem, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. QUANTVM ad secundum arguitur contra praedictas positiones sic.

PRIMO. Si nulla inferior causa & maxime corporalis aliquid operatur, sed sicut deus, non sequeretur diuersus effectus ex diuersitate rerum, in quibus deus operatur, cum ipse deus non varietur per hoc, quod operatur in diuersis rebus. hoc autem ad sensum apparet esse falsum, ergo &c.

Aduerte quod si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius & praesentiam, non possunt appositione diuersorum diuersi effectus prouenire, nisi aut propter diuersam actionem eorum quae apponitur in quantum in ipsis actio primi agentis limitatur, aut propter aliquam mutationem: & variationem causae, ex eo quod per appositionem diuersorum operatur. Si ergo ponatur, quod diuersa appositione in actione dei nihil agant, & quod deus non varietur ex appositione diuersorum, in quibus operatur, sicut in re praesentis suae actioni, & per quam sua actio transeat, non poterit saluari quomodo ex appositione diuersorum sequantur diuersi effectus a deo, puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio, & non in frigidatio, nisi forte per accidens, & ex semine hominis apposito, sequitur generatio hominis, & sic de alijs, & hoc est huius rationis fundamentum. Quia uero dici potest, quod ista diuersitas effectuum ex applicatione diuersorum prouenit, non quia ista appositione aliquid agant, neque quia ex appositione diuersorum deus varietur, sed quia deus statuit apponendo ignem calefacere, & hominem generare apponendo semen hominis: ideo vt hoc remoueat sanctus Thomas addit secundam rationem, & arguit secundo loco sic.

SECUNDO. Si deus solus omnia immediate operaretur, frustra essent ab ipso adhibere alia res ad producendos effectus, sed est contra rationem sapientiae, vt aliquid sit frustra in operibus sapientis, ergo &c.

vt est apud Albertum primo Physicorum, quem appellauit Librum fontis vitae, eo quod ex ipso tamquam ex fonte vita fluat intellectus & scientia, ponens nullum corpus esse actiuum, sed virtutem substantiae spirituales per corpora transeuntem actiones agere quae per corpora fieri videntur, addiderunt has rationes.

PRIMA. Quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati, quantitas autem impedit actionem & motum: quod patet, quia per adiectionem quantitatibus corpus fit ponderosius, & tardatur motus eius. Secunda, quia nulla substantia est inferior corporali: omne autem agens praeter primum quod causat, requirit subiectum inferius se. Tertia, quia corporalis substantia est in vltima distantia a primo agente. Quidam uero in lege Maurorum, vt recitat Rabbi Moyses, dicentes omnia accidentia creati a deo, addiderunt hanc rationem, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. QUANTVM ad secundum arguitur contra praedictas positiones sic.

PRIMO. Si nulla inferior causa & maxime corporalis aliquid operatur, sed sicut deus, non sequeretur diuersus effectus ex diuersitate rerum, in quibus deus operatur, cum ipse deus non varietur per hoc, quod operatur in diuersis rebus. hoc autem ad sensum apparet esse falsum, ergo &c.

Aduerte quod si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius & praesentiam, non possunt appositione diuersorum diuersi effectus prouenire, nisi aut propter diuersam actionem eorum quae apponitur in quantum in ipsis actio primi agentis limitatur, aut propter aliquam mutationem: & variationem causae, ex eo quod per appositionem diuersorum operatur. Si ergo ponatur, quod diuersa appositione in actione dei nihil agant, & quod deus non varietur ex appositione diuersorum, in quibus operatur, sicut in re praesentis suae actioni, & per quam sua actio transeat, non poterit saluari quomodo ex appositione diuersorum sequantur diuersi effectus a deo, puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio, & non in frigidatio, nisi forte per accidens, & ex semine hominis apposito, sequitur generatio hominis, & sic de alijs, & hoc est huius rationis fundamentum. Quia uero dici potest, quod ista diuersitas effectuum ex applicatione diuersorum prouenit, non quia ista appositione aliquid agant, neque quia ex appositione diuersorum deus varietur, sed quia deus statuit apponendo ignem calefacere, & hominem generare apponendo semen hominis: ideo vt hoc remoueat sanctus Thomas addit secundam rationem, & arguit secundo loco sic.

SECUNDO. Si deus solus omnia immediate operaretur, frustra essent ab ipso adhibere alia res ad producendos effectus, sed est contra rationem sapientiae, vt aliquid sit frustra in operibus sapientis, ergo &c.

Deus communicauit alijs similitudinem suam quantum

Alb. 1. Phys. trac. 3. c. 11.

Pla. in Tim. 1. de repu. & alibi.

Tra. 9. Met. cap. 4. & 5.

quantum ad esse, ergo communicavit eis suam similitudinem quantum ad agere, ergo ut etiam res create habent proprias operationes. probatur consequentia, quia facere aliquid actu consequitur ad esse actu, ut patet in deo. quod autem dat alicui principalem, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud. sicut necessario aut secundum convenientiam & decemiam declaratur in dante grauitatem, qui etiam dat motum deorsum.

Quarto. Si nulla creatura habet actionem ad alium quem effectum producedum, multum detrahitur perfectioni creaturae, cum ex abundantia perfectionis sit, quod perfectio nem quam habet, possit alteri communicare, ergo detrahitur perfectioni diuinae virtutis. probatur consequentia, quia cum perfectio effectus determinet perfectionem causae, oportet quod a deo qui est perfectissimus agens, creaturae perfectionem consequantur: & sic dum detrahitur perfectioni creaturae, detrahitur & perfectioni dei.

Circa istam propositionem, Perfectio effectus determinat perfectionem causae, considerandum est, quod duplicem sensum habere potest. Vno modo, ut intelligatur secundum realem efficientiam, & sic non accipitur hic, cum sit manifeste falsa. Constat enim, quod perfectio effectus nihil agit in causa ut possit causae re determinatione perfectionis ipsius, sed magis perfectio causa ponit terminum perfectioni effectus, unde hic dicitur pro manifestatione dictae propositionis, quod maior virtus perfectior effectum inducit. Alio modo ut intelligatur arguitur & secundum quandam illationem & consequentiam, & hoc modo hic accipitur. Cum enim maior virtus causat perfectiorem effectum, potest ex perfectione effectus inferri a posteriori causae perfectionem, & ubi in effectu maior fuerit perfectio, potest inferri, maiorem perfectionem in causa esse.

Sed tunc occurrit dubium. Nam licet ubi causa de necessitate naturae agit, derogans perfectioni effectus deroget etiam causae perfectioni, quia ubi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causae minorem esse, ubi tamen causa non agit secundum necessitatem naturae, sed secundum suam determinationem & propositum suae voluntatis, derogando effectui: non oportet ut sit derogatum causae, cum sit causam voluntarie agentem perfectissimam esse in se, & tamen paruum perfectionem suo effectui dare velle. Deus autem est causa voluntaria creaturarum, non autem causa agens ex necessitate naturae. ergo quod ponatur aliquam perfectionem creaturae deesse, ex hoc non derogatur virtuti diuinae quin sit perfectissima.

Respondetur & dicitur primo, quod vtrique ista ratio non videtur induci a S. Tho. tamquam demonstratiua, sed tamquam probabilis & persuasiva. Dicitur secundo, quod dupliciter loqui possimus de diuina virtute. Vno modo secundum quod in se ipsa est. Alio modo secundum quod creaturis communicatur, & nobis

ex eius effectibus manifestatur. Si primo modo consideretur, secundum derogat perfectioni effectus, non oportet derogari perfectioni causae: & iuxta hunc sensum procedit obiectio. Si autem secundo modo consideretur, sic derogando perfectioni creaturae derogatur perfectioni diuinae virtutis. quanto enim minor perfectio fuerit in creaturis, tanto diuina bonitas & virtus erit ipsis minus communicata: & quanto minorem perfectionem cognouerimus in creaturis, tanto minus & imperfectius diuina virtus nobis ex creaturis innotescit. Et secundum hunc sensum probabilis ratio S. Tho. Cum enim communicare suam perfectionem videatur consequi saltem secundum quandam convenientiam ad esse in actu perfectum, sicut & deus qui est actus purus, est etiam prima causa essendi omnibus, probabile videtur, quod deus qui dat esse actu creaturis, det etiam illis ut agant: & si ponatur quod det esse actu abique hoc quod agant, videtur bonitati diuinae derogari, vepote quae non communi cauerit se ipsam, & nobis se non manifestauerit secundum communicationem operationis quasi debita creaturae. Postet etiam sustineri, quod haec ratio necessario concludit dicendo, quod operari & agere virtualiter, hoc est habere virtutem agendi, necessario consequitur ad hoc, quod est esse in actu perfecto & completo secundum conditionem propriae naturae, & ideo dicitur esse actu complete, necessario dat etiam virtutem agendi: & sic si ponatur non posse conuenire creaturae ut agat, sequitur diuinam virtutem imperfectam poni, vtpote quae non possit creaturae dare esse perfectum & completum. Nec valet quod dicitur, deum esse agentem voluntarium, quia etiam agens voluntarium habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur, immo si dat primum, necessario dat secundum. Prima tamen responsio videtur melior, quia dicentes creaturam nullam habere posse actionem, negarent quod habere virtutem agendi consequatur necessario esse in actu.

Ad praemissas autem positiones, multa inconuenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, & maxime corporalis, aliquid operatur: sed deus operatur in omnibus solus: deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diuersis: non sequitur diuersus effectus ex diuersitate rerum, in quibus operatur. hoc autem ad sensum apparet falsum. non enim ex positione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum: neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis: non ergo causalitas effectuum inferiorum, est ita attribuenda diuinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creata nullo modo operetur ad effectus producendos, sed solus deus operetur omnia immediate: frustra essent adhibita ab ipso alii res ad producendos effectus: repugnat igitur praedicta positio diuinae sapientiae.

Item contra rationem sapientiae est, ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creata nullo modo operetur ad effectus producendos, sed solus deus operetur omnia immediate: frustra essent adhibita ab ipso alii res ad producendos effectus: repugnat igitur praedicta positio diuinae sapientiae.

Quinto. Et est confirmatio praecedentis, deus est summum bonum, ergo eius est optime omnia facere, ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicauit, vna res quod accepit, posuit in aliam rem transfundere. ergo detrahere proprias actiones a rebus creatis, est diuinae bonitati derogare. probatur prima consequentia, quia sicut boni est bona facere, ita summi boni est aliquid optime facere. ipsum decet optime facere secundum rei factae exigentiam. Secunda quoque probatur, quia melius est bonum quod alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, cum bonum quanto communius, tanto diuinius bonum autem vnus sit multis commune, si ab vno in alia per propriam actionem deriuatur.

Sexto. Subtrahere a rebus actiones est ab eis ordinem etiam adinuicem subtrahere, ergo est subtrahere eis id optimum quod

lib. 1. c. 16 & 13. Et 2. lib. 15.

quod habent, ergo primum est inconueniens: probatur antea deus, quia diuersarum naturarum non est colligatio in ordinis vnitate nisi per hoc, quod quaedam agunt, & quaedam patiuntur. prima vero consequentia probatur, quia singularia in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem vniversi, cum totum semper sit melius partibus, & suis eorum.

Septimo. Effectus non producit ex actione rerum creaturarum, ergo impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae, ergo non quam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, ergo subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur. probatur prima consequentia, quia effectus non ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. Secunda vero probatur, quia natura rei creatae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus, quae naturam conseruat.

Octavo. Apparet per inductionem, quod simile agat suum simile, sed quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum, sed compositum ex materia & forma, cum generatio sit ex materia, & ad formam terminetur, ergo generans est compositum ex materia & forma, ergo non est species rerum separata, ut Platonicus voluerunt, neque intelligentia agens, ut voluit Auicenna. Aduerte, quod ista ratio sumpta est ex Aristotele septimo Metaphysicae contra Platonem, & conuincit tam Platonicos quam Auicennam, quia supponebant vnum falsum. scilicet sola forma generaretur, non autem compositum, & non poterant saluare aliquam generationem vniuocam esse.

Nono. Et est ratio particulariter contra Auicennam. Formae accidentales, quae sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones. per Auicennam, ergo & formae substantiales, ergo cum eius actio non sit disponere materiam, quia ad hoc sufficit forma accidentales, forma generantis est principium introductionis formae substantiales in generatum. probatur prima consequentia, quia cum agere consequatur ad esse in actu, inconueniens est, quod actus perfectior qui est forma substantialis, actione destituitur, quando scilicet, forma accidentali conueniat.

Ad rationem quidem primam, quae erat Saracenorum, respondetur, quod sicut forma dicitur ens non quasi ipsa habeat esse. scilicet prima, sed quia per eam compositum est, ita nec proprie sit, sed incipit esse per hoc, quod compositum sit reductum de potentia in actum quae est forma.

Aduerte, quod sanctus Thomas ex his vult habere, quod non oportet formam creari, licet ex materia non fiat, quia ipsa non est id

quod sit, sed est id quo compositum sit, & consequenter nulla productio ad ipsam primo terminatur.

Ad primum rationem pro Platonis opinione & Auicennae, respondetur, quod non oportet ut habens formam, quasi partem patam, recipiat eam immediate ab eo, quod est essentialiter forma, sed immediate ab aliquo habente formam simili modo participatam, quod tamen agat virtute illius formae separatae, si qua sit talis.

Aduerte, quod sub dubitatione dixit de forma separata, si qua sit talis, quia non putat verum esse ideas separatas quas Plato posuit, nec esse intelligentiam vnam creaturam cuius sit omnes formas substantiales inferioribus dare ad modum Auicennae. Sed tamen, quia non est intentionis suae hoc loco de eorum positionibus disputare, ideo respondetur, admissa etiam eorum positione quantum ad esse illarum substantiarum separatarum.

Ad secundam respondetur, quod licet omnis actio inferiorum corporum fiat per qualitates actiuas & passiuas, quae sunt accidentales: non tamen oportet, quod non producatur ex earum actione, nisi accidens, quia agunt virtute formae substantiales, & sic ex earum actione producuntur formae substantiales, in quantum agunt instrumentali in virtute formarum substantiarum. Ad tertiam dicitur primo, quod in generatione ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediate, sed ex agente corporali. Ceterum caelesti corpore. Dicitur secundo, quod licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus caelestis abique agente vniuoco, eo quod corpus caeleste sit primum alterans, in cuius virtute omnia mouentia ad formam in illis inferioribus agunt, ad producendas tamen formas perfectiores, sicut sunt formae animalium perfectiorum, requiritur cum agente caelesti agens vniuocum, quia talia animalia non generantur nisi ex semine. id est cum virtute corporis caelestis concurrente semine.

Ad euidenciam huius responsionis considerandum est, quod licet hic non fiat mentio, nisi de virtute corporis caelestis in productione eorum, quae per putrefactionem generantur: in Septimo tamen Metaphysicae, lectione octaua ponit sanctus Thomas, & est de mente Auerrois 12. Metaphysicae, commento 13. quod praeter virtutem corporis caelestis est etiam in materia ex qua generantur huiusmodi animalia, aliquid principium simile virtuti actiuae, quae est in semine, ex quo huiusmodi animalium animae causantur, quia tamen huiusmodi principium, & virtus non prouenit ab anima, sicut virtus quae est in semine ex quo perfecta animalia generantur, sed tantum a corpore caelesti in quo virtualiter omnes formas generantur sicut in principio actiuo continentur, ideo generatio horum soli corpori caelesti attribuitur hoc loco, & in aliis etiam locis, diciturque se habere virtutem Solis ad horum generationem.

Tho. Cont. Gent. R R sicut

Cap. 14.

sicut virtutem formativam, quæ est in semine in generatione perfecturum.

Verum autem idem secundum speciem possit ex putrefactione & ex semine generari, videtur secundum sancti Thomæ doctrinam quod sic. Nam 10. Metaphysicæ lectione 6. & lectione octava, ubi ex proposito hanc materiam determinat, tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis imperfectis.

Videtur autem hoc rationabile esse. Nam in multis huiusmodi, ut in apibus, quæ Commentator videtur dicere, veroque modo generari 12. Metaphysicæ, commento 18. videmus eandem figuram esse, eadem accidentia, easdem operationes, eosdem motus, eademque organa motus: item eadem conservantia, eademque corruptentia, ex quibus solemus in cognitionem specierum devenire, & hac ratione videtur Scotus ad confirmationem positionis sancti Thomæ in primo Sententiarum distinct. 2. q. 7. Et etiam expressa mens Aristotelis. 7. Metaphysicæ, text. 23. ut etiam ex textu greco apparet, ubi ait, quod quædam eadem & ex spermate sunt & sine spermate.

Sed circa hoc difficultatem faciunt, primo verba Aristotelis, primo de generatione animalium cap. 1. & 16. ubi valet quod quæ non ex coitu animalium procedunt, sed ex putri materia, licet generent, non tamen sui generis prolem procreant.

Secundo, difficultatem afferunt quædam dicta sancti Thomæ, quæ contrarium sonare videntur. Nam prima parte quæst. 71. ar. 1. ad primum, ait quod illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Primo quoque; Sen. dist. 10. ar. 5. ait, quod idem in specie non est per putrefactionem & seminationem. De potentia etiam quæst. 3. ar. 11. ad primum, ait quod animalia generata ex semine, & ex putrefactione in genere conveniunt, & specie differunt. In de veritate quæst. 12. art. 2. ad quartum, videtur admitti quod mures generati ex semine, non possunt esse eiusdem speciei cum illis, qui ex putrefactione generantur. Tertio, difficultatem afferunt rationes Averrois. 7. Physicorum, commento 46. & in Paraphrasi de generatione animalium libro 1. cap. 1. prima est. Si materiae sunt diversæ, & formæ sunt diversæ, sed constat aliam materiam esse rem putrem, & aliam sanguinem menstruum, ergo & c. maior probatur, quia alioquin non esset forma propria huius materiae, & tunc quodlibet posset ex quolibet generari, si quia materiae essent oculosæ. Secunda est. Si sic esset, tunc eadem species esset a natura & a casu, hoc autem est falsum, tum quia quod sit a natura, opponitur ei quod sit a casu, tum quia nulla species est a casu. Tertia est. Si quod generatur ex semine, potest idem generari ab agente æquivoquo per putrefactionem, aut hoc fieri de necessitate & semper, aut in pluribus, aut raro. Si primum, ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundum, ergo naturaliter generabitur æquivoquo, & sic raro generabitur ex semine, quod

falsum esse constat. Si tertium, ergo generabitur a casu, hoc autem dictum est superius speciei repugnare, ergo & c. Quarta est. Vnus rei est tantum vnus modus procedendi ex alio, ergo & c. Ad rationem autem superius adductam pro positione sancti Thomæ dici posset ex his quæ in Paraphrasi adducta habentur, quod similitudo inter genitum & per seminationem, & per seminationem, non necessario arguit identitatem speciem, quia sensus non potest in omnibus iudicare id in quo species vna est, aut plures. Nam etiam inter naturale & artificiale tanta poterit esse similitudo, quod iudicabitur ipsa esse vnum secundum speciem, ut patet de argento a natura genito, & de argento per artem alchimicæ producto.

Pro solutione istorum dubiorum sciendum, quod ea quæ ex putrefactione generantur, sunt in duplici differentia. Quædam enim sunt quæ hunc determinationis modum sibi a natura vendicant, ut ab agente tantum æquivoquo & ex putri materia generantur, quædam vero sunt, quæ ita ab agente æquivoquo ex putri materia generantur, quod etiam ab agente vniuoco perfecti natione possunt generari. Vtrumque autem genus ex sua natura imperfectio ne hoc habet, ut ab agente æquivoquo generari possit ex materia putri. Sed primum genus imperfectius est, quam secundum. In primo enim genere, vermes quidam collocantur, & huiusmodi. In secundo vero mures, ranæ, & similia. Quæ primo modo generantur ex putrefactione, constat, quod cum nullo genito per seminationem idem specie esse possunt. repugnat enim, quod talis natura per putrefactionem tantum generetur, & quod etiam per seminationem. Vnde huiusmodi, aut nullo modo generantur, aut si generantur, diuersum quiddam generant a sua specie, quod nec mas est, nec femina, puta vermiculos quosdam, ut inquit Aristoteles loco allegato, capite 16. Quæ autem secundo modo generantur, manifestum est, quod cum aliquo per seminationem producto idem secundum speciem esse possunt, & ideo non inconuenit, ut sibi simile, secundum speciem generent.

Ad authoritatem ergo Aristotelis dicitur, quod non est inuicem saliter de omnibus generis per putrefactionem intelligenda, sed de iis tantum, quæ ad primum genus spectant, quæ inquam habent a natura, ut ex putri tantum materia & ab agente æquivoquo generantur. ex his enim aliqua sunt, quæ non generant secundum Aristotelis mentem, in prædicto capite, ut culices, & vermiculi aliqua vero sunt quæ generant quidem, sed alterum genus, ut pulices, mulcæ, & huiusmodi. Si inisset quod sit authoritas prædicta inuicem saliter de omnibus intelligenda, quia ratio quæ adducit ad omnia se extendit, hæc scilicet, Si ex coitu eorum quæ non ex animalibus orta sunt, animalia orientur, hæc si eiusdem generis essent, primum quoque ortum parentum rationem esse oporteret. Si autem dissimilia essent, sed quæ coire in-

ter

ter

ter se possent, rursus ex his alia quædam natura procrearetur, & alia ex ea, & ita in infinitum. Dicitur quod hæc ratio non vniuicem saliter concludit de omnibus, sed tantum de primo genere, Nam si ex his quæ habent, ut tantum ex putri materia & ab agente æquivoquo generentur, produceretur aliquid simile secundum speciem per seminationem, sequitur quod & parentes essent talis nature quæ posset per seminationem procreari, hoc autem est impossibile per suppositum. Si etiam masculus, & femina producerentur diuersa a parentibus secundum speciem, & similiter alia diuersa procrearent, & sic in infinitum, quod abhorret natura. De secundo autem genere loquendo non est inconueniens si producerentur aliquid sui generis, quod & parentes habeant similem ortum, id est, quod habeant naturam, quæ simili modo in ipsis, quantum est ex se procreari possunt per seminationem.

Ad difficultatem quæ ex verbis sancti Thomæ oritur, respondetur. Ad dictum Primæ partis dicitur, quod non intendit negare sancti Thomæ, quin aliqua genita ex semine, possint etiam eadem secundum speciem ex putri materia generari, sed quod ea quæ ex inclinatione, & virtute actiua proprie nature generantur ex semine, non possunt ex virtute huiusmodi suæ nature per putrefactionem generari.

Ad dictum primi Sen. dicitur similiter quod sensus illorum verborum est, idem in specie non esse a virtute actiua suæ nature, utroque illorum modorum, potest etiam dici sensum esse, quod idem in specie non produceretur per se ex seminatione & putrefactione, ad causas particulares comparando. Nam ut inquit sancti Thomæ. 7. Metaphysicæ, generatio animalis ex putrefactione, si ad causas particulares hic in se referatur, inuenitur per accidens & casualis, quia præter intentionem caloris qui putredinem causat est, quod ex putrefactione hoc animal generetur.

Ad dictum in q. de Potentia dicitur, quod intelligitur de iis, quæ ex putrefactione tantum propter summam naturæ imperfectio nem habent generari, non autem inuicem saliter de omni per putrefactionem genito. Hinc autem sensum exprimit, 3. Sen. dist. 33. ar. 2. quæst. 1. c. 4. ad Primum si bene inspiciatur. Ad dictum ex q. de Verit. potest primo dici, quod secundum mentem Com. loquitur. Vnde & in arguendo, ipsum allegat. Potest secundo dici, quod non loquitur inuicem saliter de toto genere mixto ex putrefactione genitorum, sed de quadâ eorum specie determinata, quæ ex putrefactione tantum generari potest. talis. n. species distinguitur ab illa specie mixti qui & ex seminatione, & ex putrefactione possunt generari.

Ad dictum in q. de Potentia dicitur, quod intelligitur de iis, quæ ex putrefactione tantum propter summam naturæ imperfectio nem habent generari, non autem inuicem saliter de omni per putrefactionem genito. Hinc autem sensum exprimit, 3. Sen. dist. 33. ar. 2. quæst. 1. c. 4. ad Primum si bene inspiciatur.

Ad dictum in q. de Verit. potest primo dici, quod secundum mentem Com. loquitur. Vnde & in arguendo, ipsum allegat. Potest secundo dici, quod non loquitur inuicem saliter de toto genere mixto ex putrefactione genitorum, sed de quadâ eorum specie determinata, quæ ex putrefactione tantum generari potest. talis. n. species distinguitur ab illa specie mixti qui & ex seminatione, & ex putrefactione possunt generari.

Ad rationes deinde ex Averrois sumptas respondetur.

Ad primam quid dicitur, quod materia proxima rei duplex est. Vna inexistens ac permanens in re genita, sicut caro, & os, materia humani corporis sunt, alia vero transiens, & in re genita non permanens, sicut sanguis mensstruus corporis humani materia est, si maior de prima materia intelligatur, ipsa est inuicem saliter vera, sed dicitur quod materia talis in generis ex semine & ex putrefactione, quæ eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in verisq; Non. n. virtute calestis corporis ex putri materia tale animal generatur nisi per ipsam virtutem ad eam materiam dispositionem reducatur, quam talis forma requirit. Si vero intelligatur de secunda materia, ipsa habet veritatem in naturis tantum perfectis. Num sunt naturæ aliqua, quæ non rati ex materia ad aliquam certam perfectionem reducatur, tanquam ex materia transiens reproducti possunt, sed etiam ex materia imperfecte disposita & putri. Ad primam eius probationem dicitur, quod licet cuiuslibet materie speciei esse sit vna propria forma, quæ. c. ex ipsa sola materia educi possit. Videmus. n. in homine, quod ex cibis diuersis speciei sanguinis natura generatur, non tamen sequitur quod quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat. n. sibi forma materiam

quod tamen agat in virtute illius forme separatæ, si qua sit talis. sic enim agens simile effectui sibi producit. Similiter etiam nec oportet, quod quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates actiua & passiuas, quæ sunt accidentia, quod non producat ex actione earum nisi accidentia, quia illæ forme accidentiales, sicut causantur a forma substantiali, quæ simul cum materia est causa propriorum accidentium, ita agunt virtute forme substantialis, quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit, sicut ex actione instrumenti fit in artificio similitudo artis, ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales in quantum agunt instrumentali in virtute substantialium formarum.

In animalibus vero, quæ ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore celesti, quod est primum alterans. vnde oportet quod omnia momenta ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius, & propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus celestis absque agente vniuoco. Ad producendas autem formas perfectiores, si-

cut sunt animæ animalium perfectiorum, requiritur cum agente celesti agens vniuocum. talia. n. animalia non generantur, nisi ex semine. Et propter hoc, dicit Aristoteles in secundo Physico rum quod homo generat hominem, & sol. Non est autem verum quod quantitas impediatur actionem forme nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia, forma autem in materia existens, quum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo, vnde corpus quod habet minus de materia, & plus de forma, sicut ignis, est magis actiuum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis, quam minuat actionem. nam quanto corpus ignis fuerit maius, supposita æque intensa caliditate, tanto magis calefacit, & supposita grauitate æque intensa, quanto magis fuerit corpus graue, tanto uelocius mouebitur motu naturali: & inde est quod tardius mouetur motu innaturali: quia igitur corpora grauia sunt tardioris motu innaturali, quum fuerint maioris quantitatis, non ostenditur, quod quantitas impediatur actionem, sed magis quod coauget ipsam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione, propter alicuius generis determinati, ita quod ex materia extra illud genus educi non possit, licet ex speciebus pluribus illius generis educatur. licet. n. ex multis speciebus rerum generetur sanguis, non tamen ex vnaquaque re.

Ad secundam quoque probationem patet, quod consequentia falsa est. Ad secundam rationem dicitur iuxta doctrinam Arist. 7. Metaphysicæ text. 22. & sancti Thomæ. ibidem, quod non inconuenit aliquam speciem secundum aliquid sui indiuiduum fieri a natura, & secundum aliud fieri a casu, si ad causas particulares fiat relatio, vnde negatur falsitas consequentis si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur, si autem in virtute celestem referatur generatio ex putrefactione, negatur consequentia. Est. n. ut dicit ibidem sancti Thomæ. de intentione virtutis celestis, ut educantur in actu omnes formæ, quæ sunt in potentia materiae.

Ad primam probationem consequentis dicitur, quod licet fieri a natura, & fieri a casu, sint modi ex se oppositi, non inconuenit tamen, ut in ordine ad diuersas causas vni & eidem speciei conueniant. inuentio. n. thesauri, quæ ab uno est intentio, alteri euenit per accidens.

Ad secundam dicitur, quod licet nulla tota species sit a casu, non inconuenit tamen quod aliquod indiuiduum speciei in ordine ad aliquam causarum inferiorum eueniat a casu.

Ad tertiam rationem dicit primo, quod si absolute loquamur, rarius huiusmodi animal generatur ex putrefactione, quæ ex seminatione. Dicit secundo, quod si in causam celestem generatio ex putrefactione, referatur, Tho. Cont. Gen. R. R. 2. ratio.

Tex. c. 26.

ratur, in pluribus euenit, pro maiori enim parte ex materia tali...

hoc, quod in ordine rerum substantia corporalis est infima...

possimus perspicuo diuersitate aliquorum specificam cerne...

Ridiculum autem est dicere, quod ideo corpus non agat, quia ac...

circum aliquos quantitas discreta inuenitur etiam in rebus...

ad secundam dicit primo, quod licet corporalis substantia...

ad tertiam respondet, negando quod corpus sit in maxima...

ad rationem Manrorum respondet, quod ridicula est, quia...

Tex. c. 81.

Tex. c. 81.

lor qui est in calefaciente corpore, transeat in corpus calefactu...

de potentia in actum: non igitur auferimus proprias actiones...

Quomodo idem effectus sit a deo, & a naturali agente.

Super Cap. 70.



Exclusa opinione illorum quod proprias actiones a rebus creatis...



Vibusdam autem difficile videtur ad intelligendum, quod effectus...

Nam vna actio a duobus agentibus non videtur progredi posse...

PRIMO. Vna actio a duobus agentibus non videtur posse progredi, ergo &c.

SECUNDO. Diuina virtus sufficit ad effectus naturales producendos...

TERCIO. Si deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur...

Ad Primum respondet sanctus Thomas, quod cum in quolibet agente...

Circa illam propositionem, Superius agens dat inferiori agenti...

De immediatione virtutis & supposito dictum est in precedentiibus...

primum agens operatur per secunda agentia tamquam per instrumenta...

Item, Quod potest fieri sufficienter per vnum, superfluum est, quod fiat per multa...

Præterea, Si deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur...

vnum suppositum agere per aliud, intelligimus quod agit per ipsum...

Cum autem dicimus aliquam virtutem esse immediate productiuam effectus...

Cum ergo dicitur, quod sicut primum agens operatur per secunda...

Sed circa prædicta adhuc dubitatur. Nā videtur sanctus Thomas...

Ad rationem Manrorum respondet, quod ridicula est, quia non dicitur...

Tho. contra Gent. R.R. 3 mediata

etiam in argumentationibus & syllogismis, quod ad inferendum propositionem vniuersalem affirmatiuam requiritur vtramque premissam, & vniuersalem & affirmatiuam esse ad concludendum autem particularem aut negatiuam, sufficit alteram illarum aut particularem esse aut negatiuam: sic dicitur inquit sanctus Thomas, quod contingit defectum & malum in effectu esse propter defectum secundae causae, dato quod nullus in prima causa sit defectus.

Secundo. Ad diuinam prouidentiam non pertinet, vt omnino a rebus excludat potentiam deficienti a bono, ergo neque vt omnino excludat malum, probatur consequentia, quia potentiam deficienti sequitur malum, cum id quod potest deficere, quandoque deficiat, & ipse defectus boni malum sit, vt supra est ostensum, antecesses vero probatur. Si excluderet talem potentiam deficienti, tolleretur gradus bonitatis, & inaequalitas in rebus, ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis, sed hoc non conuenit prouidentiae, cum ad prouidentiam gubernantis pertineat perfectionem in rebus gubernatis conferuare, non autem eam minuere, ergo &c. probatur prima sequela, quia gradus bonitatis superior est, vt aliquid sit bonum non potens deficere a bonitate, inferior vt sit bonum potens deficere. Secunda vero probatur, quia sublati inaequalitate a rebus & graduum diuersitate, tolleretur multitudo a rebus, & non esset nisi vnum bonum creatum, cum per differentias quibus res abinuicem differunt, vnum altero melius existat. Item, tolleretur summus decore a rebus. Item, non impleterentur omnes gradus possibiles bonitatis. Item, nulla creatura assimilaretur deo quantum ad hoc, quod alteri emitteret: quae omnia perfectio vniuersi requirit, ergo &c.

Aduerte quum dicitur, quod non impleterentur omnes gradus bonitatis possibiles, quasi velit S. Tho. dicere, quod in vniuerso debet esse omnes gradus possibiles bonitatis, quod hoc tripliciter potest habere veritatem, vt ex superioribus constare potest. Vno modo, vt intelligatur de gradibus vniuersalibus quibus primo dicitur ens, sicut sunt necessarium & contingens, non autem de gradibus specificis bonitatis alio modo, vt intelligatur de gradibus per se ad huius vniuersi perfectionem spectantibus, non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolute a deo produci. Tertio modo, vt intelligatur de gradibus possibilibus produci a deo, supposita diuina sapientiae determinatione, omnes enim qui per diuinam sapientiam sunt determinati vt sunt, debent esse in vniuerso.

Tertio. Optimum in qualibet gubernatione est, vt gubernantis secundum modum suum prouideatur, quia in hoc regiminis iustitia consistit: ergo esset contra rationem diuini regiminis si non iustitiam res creatas agere secundum modum propriae naturae, ergo &c. declaratur prima consequentia ex proportionem ad ad regimen humanum, in quo fieret contra iustitiam, si impedirentur a gubernatore: ciuitatis homines agere secundum sua officia: nisi forte quandoque ad horam propter aliquam

propter tibi curuitatem: contingit igitur in his quae aguntur, & gubernantur a deo, aliquem defectum, & aliquod malum inueniri propter defectum secundum agentium, licet in ipso deo nullus sit defectus.

2. Amplius, Perfecta bonitas in rebus creatis non inuenitur nisi esset ordo bonitatis in eis, vt scilicet quaedam sint alijs meliora, non enim impleteretur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emitteret.

Tolleretur etiam summus decore a rebus, si ab eis ordo distinctorum & disparium tolleretur: & quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res abinuicem differunt, vnum altero melius existat: sicut animatum in animato, & rationale irrationali. Et sic si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi vnum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. gradus autem bonitatis superior est, vt aliquid sit bonum, quod non possit deficere a bonitate. inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. vtrumque igitur gradum bo-

necessitatem. Secunda vero probatur, quia ex hoc creaturae sic agunt secundum modum propriae naturae, sequitur corruptio: & malum in rebus propter contrarietatem & repugnantiam in rebus existentem.

Aduerte, quod sanctus Thomas addidit de humano regimine loquens, nisi forte ad horam &c. vt daret intelligere, quod non est contra rationem diuini regiminis, quod aliquando impediatur rem aliquam a suo naturali cursu, sicut cum impediuntur ignis actionem erga pueros illos missos in fornacem ignis de quibus habetur Danicis 3. & cum tempore Iosue fecit Solem contra Gabonitas stare, vt habetur Iosue decimo, & de multis alijs miraculose factis ad manifestationem potentiae & diuinitatis suae, aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam, aut secundum aliquam aliam diuinam sapientiae rationem.

3. Adhuc, Optimum in gubernatione qualibet est, vt rebus gubernatis secundum modum suum prouideatur. In hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis, si impediretur a gubernatore ciuitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem diuini regiminis, si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio, & malum in rebus: cum propter contrarietatem, & repugnantiam qua-

ab vniuersalitate rerum, sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile ad quam sequitur corruptio rerum combustibilium, tolleretur generatio ignis, & eius conservatio secundum speciem.

Ad hanc rationem fortassis aliquis diceret, quod licet non pertineat ad prouidentiam diuinam prohibere intentionem boni, ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intere coniungitur. Sed hoc responso nulla est, quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato, sicut corruptio alicuius, necessario coniungitur generationi ignis, cum non possit forma ignis in materia induci nisi per abiectionem formae praesistentis: ideo non potest permitti, quod intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur, nisi etiam permittatur corruptio illius substantiae, ex qua generatus ignis.

Quinto. Si malum per diuinam prouidentiam omnino excluderetur a rebus oporteret etiam bonorum multitudinem diminui, puta iustorum patientiam, iustitiam vindictarum, generationem: sed hoc esse non debet, quia virtuosus est bonum in bonitate, quam malum in malitia, vt ex superioribus patet, ergo &c.

Circa hoc vltimum dictum aduertendum, vt superius habuimus c. 9. quod nullum est adeo excellens malum, quod omne bonum excludat, quia oportet vt malum omne fundetur in bono, & secundum se est importans & infirmum, vt Dion. inquit. 3. ca. de Diu. No. ac contra bonum non repugnat nisi virtute boni, ideo dixit S. Thomas, quod bonum est virtuosus in bonitate, quam malum in malitia, quia videlicet non potest bonum a malo totaliter excludi, neque potest malum nisi ratione boni agere. bonum vero propria virtute agit. Sic exponit S. Tho. 3. Sent. distinct. 27. q. 1. artic. 3. ad Tertium. Sed occurrunt duo dubia. Primum

est, licet malum fundetur in bono, est tamen aliquod malum quod videtur excellens esse in malitia quam bonum quod sequitur quodcumque bonum creatum & illi praeponderat, cum sit contra bonum infinitum: puta persecutio iustorum patientiae, ergo videtur magis ad diuinam prouidentiam pertinere quod excludat aliqua particularia bona non permittendo mala ad quae illa bona sequuntur, quam quod permittat illa mala, vt inde aliqua bona proueniant. Secundum est circa illud quod dicitur, non esset loci iustitiae vindicandi si delicta non essent, ex quo vult habere S. Tho. quod permittit Deus delicta, vt sit hoc bonum quod est iustitia vindicativa. Ex hoc enim videtur sequi, quod Deus deleat in peccatis, quod est crudelitas: nam permittit aliqui peccare vt habeatur occasio puniendi, non est nisi eius qui deleatur i poenis.

Ad Primum horum dicitur, quod dupliciter loqui possumus de bono ex malo consequente. Vno modo secundum se, alio modo vt ad vniuersi perfectionem pertinet, tamquam eius pars constitutiva, si consideretur bonum, quod ex malo consequitur, secundum se absolute, sic non inconuenit illud minus bonum esse quam remotionem mali, & per consequens minus esse appetendum: sicut minus bonum absolute est generatio aquae ex igne, quam remotio corruptionis ignis, quae generationem aquae concomitat, quia ignis est malum bonum quam aqua, si autem consideretur vt est constitutum integritatis & perfectionis vniuersi, sic quodlibet secundum se bonum quod ex malo aliquo occasionatur, est melius remotione illius mali, quia ex tali bono vniuersum est extensius saltem perfectius, in quantum aliquis gradus bonitatis est in vniuerso, qui non esset, si malum illud omnino prohiberetur, & sic vniuersum suum integritatem & complementum suum habet. Vnde dicitur admissio etiam quod malum culpa plus habeat malitiae quam bonum inde proueniens secundum se consideratum habeat bonitatis, si tamen consideretur, vt ad perfectionem & integritatem vniuersi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata & principaliter intentum a prouidentia diuina, sic plus habet bonitatis, quam culpa habeat malitiae, si culpa formaliter accipitur, vt scilicet importat actum debito ordine priuatum, ideo pertinet ad prouidentiam diuinam magis permittit malum culpae, ex quo aliquis gradus bonitatis in vniuerso resultat, quam prohibere malum, ex cuius prohibitione sequeretur priuatio alicuius gradus perfectionis in vniuerso, & eius integritatis diminutio. Sed quia videtur velle S. Tho. quod bonum sit non solum in ordine ad vniuersi perfectionem excellentius in bonitate, quam malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum, cum inquit absolute, quod virtuosus est bonum in bonitate, quam malum in malitia: ideo dicitur secundum, quod hoc etiam admissio (quod fortassis non est verum) dictum S. Thomae intelligitur de bono propter se eligibili, tale enim dicitur esse virtuosus in bonitate, quam malum in malitia, quia huiusmodi boni magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitur, quam malum sit fugam malitiae natum omnino repellere appetitur sine sui fugam efficere: cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil ha-

Cap. 4.

Cap. 7.

ber, vnde sit fugiendum, cum nullam habeat rationem mali adiunctam, proprie accipiendo malum, sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cum vt superius est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur. Vnde cum dicitur quod peccatum magis habet de malitia quam non bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur. Iacet enim extrinsece & obiectiue habeat quandam inimitatem, intrinsece tamen vt dictum est, in quantum dicit actum debito ordine priuatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

est in rebus: vna res sit alterius corruptiua, non est igitur ad diuinam prouidentiam pertinens, malum omnino a rebus gubernatis excludere.

4. Item, impossibile est, quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, (sicut ex superioribus apparet) prohibere autem cuiuscumque boni intentione vniuersaliter a rebus creatis, non pertinet ad prouidentiam eius qui est omnis boni causa. sic enim multa bona subtraherentur ab vniuersitate rerum: sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum, quod est corruptio rerum combustibilium tolleretur hoc bonum, quod est generatio ignis, & conservatio ipsius secundum suam speciem: non est igitur diuina prouidentia malum totaliter a rebus excludere.

5. Adhuc, Multa bona sunt in rebus, quae nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum, si non esset malignitas persequentium: nec esset locus iustitiae vindicativae, si

ber, vnde sit fugiendum, cum nullam habeat rationem mali adiunctam, proprie accipiendo malum, sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cum vt superius est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur. Vnde cum dicitur quod peccatum magis habet de malitia quam non bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur. Iacet enim extrinsece & obiectiue habeat quandam inimitatem, intrinsece tamen vt dictum est, in quantum dicit actum debito ordine priuatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

delicta non essent. in rebus etiam naturalibus non esset vniuersi generatio, nisi esset alterius corruptio. si ergo malum totaliter ab vniuersitate rerum per diuinam prouidentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: quod esse non debet, quia virtuosus est bonum in bonitate, quam in malitia malum, sicut ex superioribus patet: igitur non debet per diuinam prouidentiam totaliter malum excludi a rebus.

6. Amplius, Bonum totius praeminet bono partis. ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, vt fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem, sed si malum a quibusdam partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuersi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum & malorum adunatione consistit, dum mala ex bonis deficientibus proueniunt: & tamen ex eis quaedam bona consequuntur ex prouidentia gubernantis:

mala, quae si non essent, vniuersum perfectius esset, sicut linc mala culpa: sed hoc intelligitur de perfectione intensiua vniuersi quantum ad speciem humanam. esset enim perfectior natura humana intensiue, quantum scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem, si nullum esset peccatum, quam si aliqua committeretur peccata. Nam, & de perfectione extensiua in eodem Lib. distinct. 44. art. 2. ad 5. loquens, ait quod vniuersum in quo nihil esset mali, non esset tanta bonitatis quantae hoc vniuersum, quia non essent tot bona naturae in illo sicut in isto.

Sexto, si malum a quibusdam partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuersi, ergo non est per prouidentiam excludendum probatur antecessus, quia pulchritudo vniuersi ex ordinata bonorum & malorum adunatione consistit, dum mala ex bonis deficientibus proueniunt, & ex eis quaedam bona consequuntur: sicut & interpositio glentij facit cantilenam esse suauem, consequentia vero probatur, quia cum bonum totius praeminet bono partis. ad prudentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte, vt fiat augmentum bonitatis in toto, declaratur ex exemplo domesticatoris, qui abscondit fundamentum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem.

Aduerte, quod ista ratio a praecedenti differt, quia prima procedebat de perfectione substantiali quae in partibus consistit, haec autem de perfectione concomitante substantialiam, scilicet de pulchritudine & decore vniuersi procedit.

Septimo, multum de bono hominis dimperetur & quantum ad cognitionem, & quantum ad desiderium & amorem boni, ergo &c. probatur antecessus, quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, & dum aliqua mala perpetratur, ardentius bona optamus, declaratur exemplo sanctorum, consequentia vero probatur, quia aliae res praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

Circa probationem consequentiae aduertendum, quod addidit S. Tho. praecipue inferiores, quia (vt inquit 2. 2. d. 1. q. 1. ar. 3.) omnes

Cap. 12.

omnes quidem creaturas aliquo modo sunt propter hominem a Deo factae, in quantum ex omnibus creaturis provenit aliqua utilitas homini, sed particulari modo creaturae inferiores ordinantur ad hominem sicut ad finem, in quantum tendunt in assimilationem ipsius tamquam superioris, secundum quod per hoc summam bonitatem affimulantur. Vnde & 2. de Anima dicitur, animam rationalem esse ultimum finem intentum a natura inferiori. hoc autem modo substantie separatae non sunt propter hominem, cum ipsae sint nobilioris & superioris naturae.

CONFIRMATIO RATIONIS. Cōclusio aut. Mai. 4y & Amos 3.

Sed contra conclusionem in hoc capitulo probatam occurrit dubium ex his quae dicit S. Tho. P. p. q. 22. artic. 2. Inquit enim, quod est omne agens agit propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis: & videtur velle quod etiam conuerso tunc se extendat causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio ad finem, dum subiigit, quod ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Ex hoc igitur arguitur sic: Nihil a Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas: sed Dei causalitas ad malum culpae non se extendit, ergo malum culpae non ordinatur a Deo ad aliquem finem, ergo non cadit sub providentia, quae est ratio ordinis rerum in finem: ergo providentia excludit saltem malum culpae.

Ad huius evidenciam considerandum est ex doctrina S. Tho. de Verit. quae 5. artic. 4. quod dupliciter aliquid sub divina providentia cadit. Vno modo tamquam ordinatum ad aliud, & tunc id ad quod aliud ordinatur, sicut actus generationis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam, & ad ipsum vis generantis ordinatur. Alio modo tamquam id quod ordinatur ad aliud, non autem aliquid ordinatur ad ipsam sicut actus deficiens quo monstrata generantur in quantum huiusmodi. Primi respectu dicitur providentia approbationis, respectu vero secundi, dicitur providentia concessio- nis & permissionis, secundum Damascenum in secundo. Dicitur ergo quod ista propositio, Tantum se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem, habet veritatem de ordinatione eorum, quae cadunt sub providentia approbationis, non autem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia concessio- nis & permissionis. modo dicitur quod malum cadit sub providentia concessio- nis, non autem approbationis, ut ibi declarat S. Tho. ordinatur enim a Deo ad aliquam utilitatem, sed nihil ad ipsum ordinatur, ideo ratio non sequitur. Posset secundo dici quod loquitur S. Thomas de ordinatione non quorumcumque, sed effectuum, ut patet ex eius verbis: modo constat quod peccatum in quantum huiusmodi, non est aliquis effectus, cum sit negatio siue privatio, ideo non oportet quod causalitas divina ad ipsum se extendat, quamvis ordinetur. Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deum esse, quia videbant mala in mundo evenire, ut est apud Boetium primo de Consol. cum tamen magis concludi debeat Deum esse, quia malum est: non enim esset malum subtracto ordine boni, qui non esset Deo non existente.

sicut & silentij interpositio facit cantilenam esse suavem. non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi. 7 Adhuc, Res aliae, & praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur: & quantum ad cognitionem, & quantum ad boni desiderium, vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur: & dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus: sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt: qui etiam ad eam magis exardent quam sani: non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere. Propter quod dicitur Isa. 45. Facies pacem & creans malum. Et Amos 3. Non est malum in civitate quod Deus non fecerit. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius in primo de Consolatione introducit quandam

Adverte, quod cum bonum univrsi consistat in ordine patitur eius ad totum, & in ordine totius ad Deum, non potest esse malum in univrso nisi per remotionem alicuius ordinis debiti inesse alicui parti. malum enim est privatio boni debiti inesse: non esset autem debitum partibus inesse talem ordinem, nisi ex aliquo ordinante & statuente, quem dicitur Deum, talem ordinem habuissent: ideo malum praesupponit ordinem a Deo rebus inditum. propter hoc optime inquit S. Thom. quod magis arguendum est, Deum esse, quia malum est, quam Deum non esse. Tollitur etiam erroris occasio & ijs qui negabant ad haec corruptibilia divina providentiam extendi, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciantur. So- la autem incorruptibilia divina providentia subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur. Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum & malum, quae sub providentia Dei bonum, locum habere non possent. Soluitur postremo quorundam dubitatio, vtrum scilicet actiones malae sint a Deo. Nam cum ostensum sit quod omne agens actionem suam producat in quantum agit virtute divina: & ex hoc Deum esse omnium & effectuum, & etiam actionum causam: itemque ostensum sit, quod

Tollitur etiam & erroris occasio per praemissa illis, qui divinam providentiam vsque ad haec corruptibilia divina extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciantur. So- la autem incorruptibilia divina providentia subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur. Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum & malum, quae sub providentia Dei bonum, locum habere non possent. Soluitur postremo quorundam dubitatio, vtrum scilicet actiones malae sint a Deo. Nam cum ostensum sit quod omne agens actionem suam producat in quantum agit virtute divina: & ex hoc Deum esse omnium & effectuum, & etiam actionum causam: itemque ostensum sit, quod

habet de motu, est a virtute motiva: quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex corruptitate cruris.

Adverte, quod ex ista responsione habetur, effectum cause secundae reduci in causam primam quantum ad illud quod agit in quantum substat ordini ipsius primae cause, & in quantum ab ipsa movetur. quantum vero ad id quod provenit ex ipsa, non in quantum substat ordini primae cause, & ab ea movetur, sed in quantum deficit a debita perfectione & ordine, non oportet ut in primam causam reducat.

Sed occurrit vnum dubium. Nam movens causam secundam ad actionem quam semper & inseparabiliter concomitatur defectus & malum, videtur non solum esse causa bonitatis actionis, sed etiam malitiae concomitantis: vnde ut habetur ex Secundo Physicor. quod pro maiori parte evenit, non dicitur esse praeter intentionem, sed sunt aliqua operationes humanae habentes semper annexam malitiam, puta odium Dei, ergo si Deus est causa ontitatis actionis, oportet dicere quod etiam sic causa malitiae & deformitatis coniunctae, & sic non referret illa operatio in quantum deficiens est solum in causam proximam deficientem.

Respondetur ex doctrina S. Th. de Ma. q. 3. art. 2. quod malitia consequi inseparabiliter actum aliquem, dupliciter potest intelligi: vno modo ut consequatur ipsum absolute consideratum secundum entitatem suam, alio modo ut consequatur ipsum secundum quod ad tali agente, puta a libero arbitrio procedit. Primo modo nulla deformitas peccati concomitatur aliquem actum, quia si essentia illius actus odiendi Deum producti a libero arbitrio creaturae a solo Deo produceretur, non esset malus actus & deformis, quia non male fieret. vnde ad hunc sensum minor est falsa: sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem ut procedit a libero arbitrio creaturae subditi regulis divinis & regulis rationis. Sed tunc negatur maior. licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere, quia nunquam ab ipso procedit nisi in quantum discrepat a sua regula, potest tamen agens primum movere causam ad agendum entitatem actionis, & non agere ad deformitatem. similiter potest intendere vnum alio

alio non intento, sicut in eo qui dandus est, virtus motiva agit quidem motum quantum ad id quod bonitatis est, non agit tamen defectum motus qui est in ipsa claudicatione, quamvis semper iste defectus motum istius concomitetur, sed provenit tantum ex defectu instrumenti. Quod autem adducitur ex 2. Physicorum non valet, quia loquitur Arist. de eo quod concomitatur rem absolute secundum suam entitatem (sua entitatem). De hac materia habes a Capitulo in 2. Sent. dist. 37. Vnum duntaxat bene advertendum, quod magis arguendum est, Deum esse, quia malum est, quam Deum non esse. Tollitur etiam erroris occasio & ijs qui negabant ad haec corruptibilia divina providentiam extendi, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciantur: & Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum scilicet & malum posuerunt, quasi sub providentia Dei bonum, locum habere non possent. Soluitur postremo quorundam dubitatio, vtrum scilicet actiones malae sint a Deo. Patet enim ex dictis, quod secundum quod deficiente sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus, quantum vero ad id quod habet de actione & entitate, sunt a Deo: declaratur in claudicatione, quae quantum ad id quod habet de defectu, est ex corruptitate cruris.

Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus. Cap. 72.

Sicut autem divina providentia non excludit univrsaliter malum a rebus: ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

Iam enim ostensum est quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas: sed per eas impletur in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes: non autem ex remotis causis. nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri & deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. cum igitur inter causas proximam multa sint, quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii: sed plurimi sunt contingentes.

Super Cap. 72.

Secundum dubium est, quia videtur si ad omnia divina providentia se extendit, quod omnia de necessitate eveniant. Ad hoc excludendum ponit S. Tho. hanc conclusionem: Divina providentia nec contingentiam nec necessitatem a rebus excludit. Probatur sic. Primo. Operatio divina providentiae non excludit causas secundas, sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarii, non autem ex causis remotis, ut patet in fructificatione plantae quae est contingens, quamvis sol sit causa ex necessitate agens, ergo non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii.

Adverte cum dicitur, Solem esse causam ex necessitate agentem, quod dupliciter potest dici aliqua causa necessario agens. Vno modo, quia a suo effectu impediri nullo modo potest: & sic non accipitur hic, quia effectus ad quos virtus corporum caelestium se extendit, multoties impediuntur. Alio modo, quia necessario ad productionem effectus quantum est ex se, tendit, &

nisi impediatur: & hoc modo intelligitur solem esse necessitate agere. Sol enim a sua naturali dispositione alterari non potest: & ideo motu suo & suo lumine, nisi impediatur per aliquod resistens, effectum suum quantum est ex se necessario producit, ut dicitur de Verit. q. 6. art. 3. ad Tertium. Sed de hoc satis dictum est in superioribus, & latius dicitur in superioribus cap. 86.

Tunc non omnes gradus entium conservantur, sed hoc est contra divinam providentiam ad quam pertinet ut gradus entium conserventur. 3 Amplius. Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de eius similitudine participant: & quanto magis distat, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia, scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis: ea autem quae sunt his proxima, & moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quaedam immobilitatis speciem continent, in hoc quod semper eodem modo moventur: sicut corpora caelestia: sequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, & ab eis mota, longius ab immobilitate Dei distant: ut scilicet non semper eodem modo moventur: & in hoc ordinis pulchritudo apparet. omne autem necessarium in quantum movetur, semper eodem modo se habet: repugnaret igitur divina providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere, & conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Præterea, Quod necessarium est esse, semper est: nullum autem corruptibile semper est. si igitur divina providentia hoc requirit, quod omnia sint necessaria: sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, & per consequens nec generabile. subtrahatur ergo a rebus tota pars generabilium, & corruptibilium: quod perfectioni derogat univrsi.

Adhuc, In omni motu est quaedam generatio, & corruptio. nam in eo quod movetur, aliquid incipit, & aliquid definit esse.

alterum, ab infinite enim distanti, vnum non magis altero distat. Respondetur negando consequentiam. licet enim ab eo a quo aliqua infinite distant secundum situm distanciam, vnum non possit forte altero magis distare, ab eo tamen a quo aliqua distat in infinitum secundum perfectionem, vnum magis altero distare potest. quanto enim aliquid minus habet de perfectione, tanto magis a perfectissimo distat: & quanto aliquid magis de perfectione habet, tanto magis ipsi perfectissimo appropinquat, licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitum distet. Nam talis appropinquatio & elongatio nihil aliud importat.

Circa id quod intenditur in hac ratione, scilicet quaedam magis elongari a Deo, & quaedam minus, dubium occurrit. Nam omnes creaturae in infinitum distant a Deo, cum ipse sit infinitae perfectionis, creatura vero finita, ergo vnum non magis distat a Deo quantum

ad id quod movetur, aliquid incipit, & aliquid definit esse.

Adhuc, In omni motu est quaedam generatio, & corruptio. nam in eo quod movetur, aliquid incipit, & aliquid definit esse.

alterum, ab infinite enim distanti, vnum non magis altero distat. Respondetur negando consequentiam. licet enim ab eo a quo aliqua infinite distant secundum situm distanciam, vnum non possit forte altero magis distare, ab eo tamen a quo aliqua distat in infinitum secundum perfectionem, vnum magis altero distare potest. quanto enim aliquid minus habet de perfectione, tanto magis a perfectissimo distat: & quanto aliquid magis de perfectione habet, tanto magis ipsi perfectissimo appropinquat, licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitum distet. Nam talis appropinquatio & elongatio nihil aliud importat.

Prosa 4. vltima mediū.

Dama. li. 2. Ortho. fid. cap. 19.

Excl. etc. amicom. Iob. ut dicitur corruptibilia divina providentiam extendi, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciantur: & Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum scilicet & malum posuerunt, quasi sub providentia Dei bonum, locum habere non possent. Soluitur postremo quorundam dubitatio, vtrum scilicet actiones malae sint a Deo. Patet enim ex dictis, quod secundum quod deficiente sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus, quantum vero ad id quod habet de actione & entitate, sunt a Deo: declaratur in claudicatione, quae quantum ad id quod habet de defectu, est ex corruptitate cruris.

Tell. Aug. Tom. 6. lib. de natur. boni. cōtra Manicha. cap. 41.

Cap. 70.

In hoc cap.

Tex. cō. 48.

Cap. 71.

Importat quam participatio nem maioris aut minoris perfectio nis ab illa infinita perfectione, siue maiorem aut minorem simi litudinem cum illa, ut habetur Quolib. 1. r. art. 1. ad 2. Non in conuenit autem aliquas esse illius infinitae perfectionis partici pationes, quarum una sit in se altera perfectior, licet omnes a prima in infinitum distent.

Pauloante.

Quarto. Si diuina prouidentia requirit ut omnia sint necessaria, nihil esset in rebus corruptibile, neque per conse quens generabile, & sic subtraheretur a re bus tota pars genera bilium & corruptibili liti. sed hoc derogat perfectioni vniuersis, ergo &c. probatur an tecedens, quia neces sarium semper est, nullum autem corru ptibile semper est.

Quinto. Et est confirmatio praecedentis rationis. Subtraheretur a rebus motus & omnia mo bilia, quia subtraheretur generatio & cor ruptio subtraheretur con sistentia rerum om nium. in omni autem motu generatio & corruptio, cum in om ni eo quod mouet, aliquid incipiat esse, & aliqd desinat esse.

Sexto. Diuina prouidentia non im pedit motum a rebus, ergo neque impedi tur debilitatio virtu tis ipsarum aut impe dimetum ex resisten tia alterius: ergo non omnibus prouisus im ponitur necessitas. Probatur prima con sequentia, quia debi litatio virtutis alicuius substantiae & eius impedimentum ex ali quo contrario agere, est ex aliqua eius im mutatione. Secunda vero probatur, quia ex virtutis debilitate & eius impedimento contingit, quod res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi comperit secundum naturam, ut sic effectus non ex necessitate proueniant.

Septimo. Manifestum est aliquas causas esse contingen tes, ex eo quod a suorum effectuum productione possunt impe diri, ergo contra rationem prouidentiae esset quod omnia euenirent de necessitate. probatur consequentia, quia in his quae debite prouidentia reguntur, non debet aliquid esse frustra, tales autem causae defectibiles frustra essent.

Circa probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo apud Capreolum in Primo Senen. distin. 40. sed quia illud soluitur ex his quae dicit S. Thomas inferius, ubi de certitudine diuina prouidentiae determinabit, non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

Super Cap. 73.



Etiam dubium est, quia videtur diuina prouidentia libertatem arbitrij tollere. Ad hoc excludendum ponit S. Thomas hanc conclusionem: Prouidentia diuina voluntatis libertati non repugnat. Probatur. Primo. Quod perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam, quam quod est imperfectionis & defectus;

sed in rebus inanimatis causarum contingentia, ex imperfec tione & defectu est. Quod autem voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione prouenit: ergo magis pertinet ad diuinam prouidentiam libertatem voluntatis conseruare, quam contingen tiam in naturalibus causis: ergo &c. maior probatur, quia prouidentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum, vel ad ipsas conseruandas, vel augendam, vel obseruandam ordinatur. minor vero probatur, quo ad primam quidem partem, quia illae sunt secundum suam naturam ad vnum effectum determinatae, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiae. Quo ad secundam vero partem, quia voluntas non habet virtutem determinatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum: propter quod est ad vtrumlibet contingens.

Quod diuina prouidentia non excludit arbitrij libertatem. Cap. 73.



X quo etiam patet, quod prouidentia diuina voluntatis libertati non repugnat.

Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio, ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur, vel ad ipsas conseruandas, vel augendam, vel obseruandam. Quod igitur perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam, quam quod est imperfectionis, & defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione, & defectu est. secundum enim suam naturam sunt determinata ad vnum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione: & propter hoc, causa naturales agentes non sunt ad vtrumque, sed vt frequentius eodem modo suum effectum produ cunt: deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione prouenit: quia non habet virtutem limitatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum: propter quod est contingens ad vtrumlibet. magis igitur pertinet ad prouidentiam diuinam conser-

uationem voluntatis, quia (vt inquit S. Thom. in quaestionibus de Malo, quaest. 16. artic. 5.) primum horum prouenit in quantum liberum arbitrium inuenitur in natura deficiente potenti: alterum vero prouenit ex eo quod inuenitur in natura mutabili, ergo non est vniuersaliter verum quod libertas & contingentia voluntatis ex ipsius perfectione proueniat. Respondetur, quod ista ratio concludit prouidentiam non tollere liberum arbitrium absolute, non determinando modum liberi arbitrij: ideo sufficit ad veritatem illius propositionis assumptae, vt id quod est commune omni libero arbitrio tanquam ipsi per se conueniens in quantum huiusmodi, illi ex perfectione conueniat, scilicet hoc quod est posse in diuersa ordinata ad finem, & non esse determinatum ad vnum, licet aliquid aliud conueniat libero arbitrio ex imperfectione naturae in qua est, & per accidens. Vnde S. Tho. non ostendit voluntatis contin gentiam ex perfectione prouenire, nisi ex eo quod libero arbitrio per se conuenit, scilicet ex eo quod non determinatur ad vnum, sed habet in potestate sua in diuersa ferri.

Secundo. Ad prouidentiam diuinam pertinet, vt rebus vtatur secundum modum earum, sed modus voluntatis est, vt multiiformes effectus producere possit, ergo &c. probatur minor, quia forma per quam agit voluntarie agens, scilicet forma per intellectum apprehensa, non est determinata, cum non habeat intellectus vnam formam effectus determinatam, sed multitudine formarum comprehendat: modus autem agendi cuiuslibet

Item P. p. q. 22. art. ad 4.

Gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

Cap. 17. huius lib.

rei consequatur formam eius quae est actionis principium. Ad euidenciam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Tho. de Veri. q. 24. art. 2. quod cum appetitus cognitionis se quatur (bonum enim apprehensum siue bonum cognitum est eius obiectum) tota ratio libertatis ex modo cognitionis depen det. vnde si iudicium virtutis cognoscitue non sit in potestate alicui, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus liber erit & indifferens, sed erit ad vnum determinatus, sicut in brutis accidit. quia enim omnis videns lupum non potest iudicare ipsum non inimicum, sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum & esse fugiendum iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium non sit naturaliter ad vnum determinatum, sed sit in potestate iudican tis vt hoc iudicet vel oppositum, etiam appetitus talem virtute cognoscitua consequens indeterminatus erit & liber: sicut videmus in hominibus esse, quia enim homo videns lupum potest iudicare ipsum esse fugiendum, & potest iudicare ipsum non fugiendum, ideo in potestate voluntatis est eligere fugam, & eligere permanentiam. propter hoc inquit S. Tho. in hac ratione, quod voluntas potest multiformes effectus produ cere, quia forma per quam voluntarium agens agit, non est determinata: quod qui dem intelligendum est de effectibus ad fine ordinatis, & sibi iniurice non subordinatis.

siue loquamur de effectibus inter se ordinatis habentibus per comparationem ad fine, etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest videmus. n. aues primum colligere paleas & lutum, deinde nidum construere ad generationem filiorum: & apes videmus primum flores colligere, deinde mellificare, vt cibum habeat in hyeme. Homo autem sicut per intellectum potest multas formas & naturas apprehendere, & diuersa iudicare conuenientia ad fine quorum vnum alteri non subordinatur, ita voluntas ferri potest in diuersa ordinata ad finem, inter se nullum habentia ordinem.

Sed occurrit dubium ex Scoto in 1. Sen. dist. 38. Nullus enim actus proueniens actum voluntatis potest esse liber, sed est naturalis, cum liberum arbitrium nihil aliud sit quam voluntas, ergo actus intellectus proueniens voluntatem non est liber, sed naturalis. ergo falsum est quod voluntas possit in multiplices effectus, quia forma intellecta sic indeterminata. Et potest confirmari ista ratio Scoti, quia a potentia indeterminata non potest prouenire actio, nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur, vt dicit Comen. 2. Physic. com. 48. ergo oportet inuenire aliquid aliud a quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud: illud autem non apparet quid sit ante omnem voluntatis actum.

Ad huius euidenciam considerandum est, quod dupliciter potest dici aliqua operatio libera. Vno modo, quia est operatio per electionem voluntatis producta & elicit: alio modo, quia est operatio procedens a potentia, non magis determinata ad hoc particulare obiectum quam ad illud, neque magis ad hoc iudicium quam ad illud. Operatio primo modo libera dicitur pro-

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

prie & formaliter libera, quia vt dicitur P. p. q. 83. art. 3. propriu liberi arbitrij est electio, cum ex hoc dicatur liberi arbitrij, quod possumus vnum recipere, alio recusat. Secundo autem modo operatio libera non dicitur proprie & formaliter libera, sed tantum originaliter & radicaliter, in quantum ex tali operatione habet appetitus ipsum sequens, quod vnum alteri possit praecelgere, & non sit determinatus ad vnum. Primo igitur modo, operatio intellectus proueniens omnem actum voluntatis non est libera. repugnat enim quod omne actum voluntatis proueniat, & quod sit per electionem elicitam, cum electio sit actus voluntatis. Sed bene potest esse libera secundo modo, quia est aliqua operatio intellectus, cuius oppositum potuisset intellectus elicere. intellectus. n. iudicat aliquid esse profectum, quod potuisset iudicare fugiendum esse, ex quo etiam apparet, quod si actus dicatur naturalis, vt naturale opponit libero primo modo sumpto, actus proueniens omnem actum voluntatis est naturalis. Si autem accipiatur vt opponitur libero secundo modo sumpto, vt naturalis operatio dicatur, quae prouenit a potentia ad vnum determinata, sic non omnis talis actus est naturalis. Vnde i primo sensu aduulsi omnibus praemissis, ne gatur vltima consequentia obiectio facta: in secundo vero sensu negatur antecessens. Ad confirmacionem dicitur, quod intellectus ad vnum iudicium determinatur magis quam ad alium, per consilium & discursum rationis a sensu originatum, ex quo per resolutionem ad aliqua principia nota ad tale iudicium pertinet, cum tamen posset per alium discursum & aliam rationem aliud iudicium facere: verbi gratia, si ante oculos alicui proponatur panis & ferrum, iste famelicus, cognoscens illum esse panem, & illud esse ferrum, considerat panem esse conuenientem cibum humanae naturae, & arguetur ipsum magis esse pro nunc eligendum quam ferrum, ex eo quod nouit hominem non posse vitare nisi conuenienti cibo nutriatur. potuisset tamen ex alio principio iudicare esse pro tunc praecellegendum ferrum, puta si cuperet domum edificare, & cognosceret ad edificacionem domus necesse esse vt ferro compaginarentur ligna, aut quod per ipsum parietes stabiles reddantur & firmi. Et sic patet, quod non deest intellectui secundum se in determinato, aliquid ad certum iudicium determinans ante omnem actum voluntatis circa id de quo iudicatur.

Ad huc, Prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis. illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad prouidentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est, si homo libere non agat. Tolleretur etiam iustitia praemiantis, & punientis, si non libere homo ageret bonum, vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consilijs, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractarentur. Esset igitur contra prouidentiam rationem, si subtraheretur voluntatis libertas. Hinc est quod dicitur Ecclesiasti. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui & iterum: Ante hominem vita & mors: bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi. Per hoc autem excluditur error & opinio Stoicorum qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem quem graeci ἐπιμαρτυρίην vocabant, omnia ex necessitate dicebant prouenire.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

gre. Nisse. Philo. li. 8. cap. 2.

Cap. 88.

Stoic. Test. Gre. Nisse. lib. 6. Phil. cap. 3.

Circumspicere in eo nihil, &c. ergo esset contra providentiam rationem ipsam tollere. probatur consequentia, quia providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis.

CONFIRMATIO conclusio auctoris. Ecclesiast. 15. Per hoc excluditur opinio Stoicorum, ponentium omnia esse necessitate provenire, secundum quendam ordinem causarum intransgressibilem, quem Graeci εὐμαρτυρίαν vocabant.

Super Cap. 74.



Variū dubium est, quia postea divina providentia videtur excludi casus & fortuna. quod enim est proviſum, nō est fortuitum aut casuale, cum ista praeter intentionem agentis eveniant. Si ergo omnia quae in universis contingunt, sunt proviſa, sequitur quod nihil erit casuale & fortuitum. Ad hoc autem remouendum ponit

Cap. 72.

S. Thomas hanc conclusionem. Divina providentia non subrahitur a rebus casuum & fortunam.

PRIMO. Probatur, si non provenirent aliqua a casu & fortuna, non provenirent aliqua in minori parte, ergo omnia ex necessitate acciderent. sed hoc est contra rationem divinae providentiae, ut superius est ostensum, ergo &c. probatur antecedens, quia fortuna & casus dicuntur in ijs quae in minori parte accidunt. prima vero consequentia probatur, quia ea quae sunt contingencia, ut in pluribus, a necessarijs differunt hoc solo, quod possunt in minori parte deficere.

Attende circa primam consequentiam, & eius probationem, quod cum tria sint effectuum genera, quaedam scilicet quae semper a sua causa proveniunt, quae necessaria dicuntur: quaedam quae pro maiori parte eveniunt, sicut effectus causarum naturalium inferiorum, quae dicuntur contingencia ut in pluribus: quaedam vero quae raro & pro minori parte eveniunt a sua causa, sicut monstra quae dicuntur raro contingencia. Si remoueretur raro contingencia, remoueri necesse est & contingencia ut in pluribus, quia raro contingencia proveniunt ex eo quod aliqua causa a suis producendis effectibus impediuntur aliquando, sed raro. ex eo autem quod causa aliquando impeditur, sed raro, sequitur quod pro maiori parte suos effectus producat, & sic quod sint contingencia ut in pluribus, sequitur necessario, ex eo quod ponuntur contingencia ut in paucioribus, & e converso. ideo etiam vno remoto, remouetur & reliquum, & e converso, sicut in convertibilibus accidit. remotis autem contingentijs ut in paucioribus, & contingentijs ut in pluribus, sequitur illa sola esse in entibus quae semper eveniunt, quae dicuntur ex necessitate evenire. ideo optime inferit S. Tho. si nihil evenit in minori parte, quod omnia eveniunt de necessitate.

Sed occurrit dubium. Possent enim aliqui dicere, quod praeter contingencia ut in pluribus, & contingencia ut in paucioribus, sunt etiam contingencia ad vtrumlibet, ut sunt ea quae a voluntate procedunt: ideo quamvis ponatur nihil esse a casu & in minori parte, & per consequens nihil esse pro maiori parte, non sequitur quod omnia sint ex necessitate, sed poterit aliqua esse ad vtrumlibet contingencia.

Respondetur ex doctrina S. Tho. Secundo Physicorum, lec. 8. & est de mente Aver. ibidem comen. 48. quod ex causa contingenti ad vtrumlibet nihil provenit, nisi per aliquid determinetur ad vnum, cum sit in potentia, ideo vbi possit in actum exire,

Quod divina providentia non excludat casum & fortunam.

Cap. 74.

EX praemissis etiam apparet, quod divina providentia non subrahitur a rebus casuum, & fortunam.

In his enim quae in minori parte accidunt, dicuntur esse fortuna & casus. si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent. nam ea quae sunt contingencia ut in pluribus, in hoc solo a necessarijs differunt, quod possunt in minori parte deficere. Eset autem contra rationem divinae providentiae, si omnia ex necessitate contingerent, (ut ostensum est.) igitur & contra rationem providentiae divinae esset, si nihil fieret fortuitum, & casuale in rebus.

2. Amplius. Contra rationem providentiae esset, si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentia sit omnia ordinare in finem. Eset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset,

& effectum aliquem producere, oportet quod aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte: & sic oportet ut effectus proveniens a causa quae est ad vtrumlibet, secundum se considerata, aut in maiori parte proveniat, aut in minori, & nullus sit effectus ad vtrumlibet contingens ut natus est in actum educi, cum non proveniat ab causa nisi in quantum determinata est ad vnum. A causa enim ad vtrumlibet in quantum ad vtrumlibet est, nullus potest effectus provenire: propterea optime sequitur, si nihil evenit in maiori parte, & nihil in minori parte, quod omnia semper de necessitate eveniant.

Cap. 72.

nec aliqua virtus deficere potens, (ut exsupradictis patet.) ex hoc autem quod aliquod agens propter finem, deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. esset igitur contra rationem providentiae, & perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

3. Adhuc, Multitudo, & diversitas causarum ex ordine providentiae divinae, & dispositionis procedit. Supposita autem causarum dispositione, oportet vna alteri quandoque concurrere, per quam impediatur, vel iuvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum causarum, vel plurium, contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinae providentiae contrarium, quod sint aliqua fortuita, & casualia in rebus.

4. Item, Quod non est, non potest esse alicuius causa: unde

divinae & dispositionis multitudo & diversitas causarum provenit. Supposita vero causarum dispositione, oportet quandoque vnam per alteram impediri vel iuvari ad effectum producendum: ex concursu autem plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus provenit, ut inventio debitoris ab eo qui vadit ad forum, non ob hanc causam, ergo divina providentia non excludit casualia.

Aduerte quod ex concursu plurium causarum, contingit aliquid casualiter evenire per comparisonem ad aliquam illarum causarum concurrentium, aut per comparisonem ad vtramque, dum aliquid evenit praeter intentionem aut vnius illarum, aut vtriusque, sicut cum aliquis vadit ad forum ut inveniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non ut inveniat a creditore, sed ut aliquid emat, inventio debitoris a creditore est casualis per comparisonem ad debitorem tantum, quia praeter eius intentionem evenit. cum autem a domino mittuntur duo serui ut sibi obuiant, illis hoc ignorantibus, concursus duorum servorum non intenditur sibi obuiare, est respectu vtriusque casualis. Per comparisonem autem ad superiorem causam ordinantem concursum talium causarum & effectum ex earum concursu provenientem, non dicitur concursus ipse aut effectus inde proveniens casualis esse, cum non sit praeter eius intentionem, sed sit intentus: propter quod dicit S. Tho. P. q. 22. art. 2. ad primum, quod respectu causae universalis, nullus effectus dicitur casualis, cum nihil ab eius ordine subtrahi possit.

Sed occurrit dubium. Videtur enim S. Tho. dicere contra dictoria, cum ait, evenire aliquid casualiter dum finis non intentus provenit. Nam de ratione finis est quod sit intentus. est enim cuius gratia aliquid fit, ergo repugnat quod aliquid sit finis, & tamen non sit intentum. Respondetur quod finis dupliciter accipi potest, vno modo materialiter, quantum scilicet ad ipsam rem absolute quae terminat actionem. Alio modo formaliter, scilicet pro re quae terminat actionem ut habet rationem causae finalis. Secundo modo repugnat quod aliquid sit finis, & non sit intentum. Primo vero modo non repugnat: & sic intelligitur dictum sancti Thomae. nam constat quod effectus fortuitus

quod in quantum huiusmodi non est finis actionis quam terminat, nisi materialiter.

Quartum. Ad perfectionem rerum requiritur quod non solum sint entia per se, sed etiam entia per se, ergo ad perfectionem earum requiritur quod sint etiam causa quaedam per accidens: ergo non est contra providentiam quae rerum perfectionem cōseruet, quod aliqua fiant a casu, probatur antecedens, quia cum res non habeant in sua substantia ultimam perfectionem, oportet ut aliquam per accidens consequantur, & per plura quodque. ex hac autem sequitur esse ens per accidens, cum subiectum & accidens, & etiam plura accidentia vni subiecti, sint vnum & ens per accidens. prima vero consequentia probatur, quia cum quod non est, non possit esse alicuius causa, oportet ut secundum quod vnum quodque se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. & per consequens quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit diversitas etiam ordinis in causis. Secundo vero consequentia probatur, quia ea quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur a casu accidere vel a fortuna.

oportet quod vnum quodque si cut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit diversitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: Res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia: & tanto per plura, quanto magis a Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quod aliquid subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit ali quod ens per accidens. Nam subiectum & accidens, & etiam duo accidentia vnius subiecti sunt vnum per accidens: sicut homo albus, & musicum albus. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quaedam causae per accidens: ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur ac

cidere a casu, vel a fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum cōseruat, ut aliqua fiat vel casu, vel fortuna.

4. Praeterea. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo & gradus in causis: quanto autem est aliqua superior causa, tanto est maioris virtutis, unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis extensio se extendit ultra virtutem eius. esset enim frustra. Oportet ergo, quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt: ex hoc autem contingit aliquid casualiter, vel fortuito, quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae existit, quod sit casus & fortuna in rebus. Hinc est quod dicitur Ecclesiast. 9. Vidi nec velocium esse cursum, &c. sed tempus, casumque in omnibus, scilicet inferioribus.

causalitas consequitur aliquid ens per accidens, scilicet predicationem per accidens alicuius, de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens Quinto Metaphysicae, quando scilicet vnum de altero per accidens praedicatur, & hoc siue accipiat per accidens ex parte causae tantum, quando scilicet id quod accidit causae per se, dicitur causa per accidens: siue accipiat per se effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniungitur effectui per se. Nam etiam tunc oportet aliquid predicari per accidens de causa per se alterius effectus, ex quo causa illi talis effectus per accidens attribuitur.

Quinto. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo & gradus in causis: sed quanto aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis, & per consequens ad plura eius causalitas se extendit. ergo ordo divinae providentiae existit ut causa superior sit quae ad plura se extendat quam causa inferior: ergo etiam existit quod aliquid eveniat praeter intentionem causae inferioris & particularis, ergo & quod sit casus & fortuna. probatur secunda consequentia, quia cum nullius causae intentio se extendat ultra virtutem eius, quia esset frustra, utpote non potens adimpleri per ipsam causam, intentio causae particularis non se extendit ad omnia quae contingere possunt, scilicet ex superiori causa, & per consequens aliqua evenire possunt praeter eius intentionem. Tertia vero consequentia probatur, quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod aliqua praeter agentium intentionem eveniunt.

Aduerte, quod in hac deductione aliqua propositiones interpositae sunt, quas sanctus Thomas non posuit, brevitari studens. hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifeste dar intelligere, & ad completam & formalem deductionem exiguntur.

CONFIRMATIO conclusio auctoris. Ecclesiast. 9. Vidi nec velocium esse cursum, sed tempus, casumque in omnibus, exponit sanctus Thomas, scilicet inferioribus.

Tex. c6. 13.

Super

Offquam offendit S. Tho. in communi, diuinam prouidentiam ad omnium esse, omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare, quoniam etiam ad singularia contingentia se extendit. Circa hoc autem duo facit. Primo offendit quod sub diuina prouidentia hæc singularia cadunt. Secundo quod imitari, cap. sequenti.

Quod prouidentia diuina sit singularium contingentium, Cap. 75.

In his autem quæ ostensa sunt, manifestum fit quod diuina prouidentia prouenit vsque ad singularia generabilia & corruptibilia.

Non enim videtur horum non esse prouidentiam nisi propter eorum contingentiam: & quia in eis multa casualiter, & fortuito eueniunt. In hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus, & vniuersalibus corruptibiliu, quorum dicunt prouidentiam esse: prouidentia autem non repugnat contingentia, & casus, & fortuna, & neque voluntariu, (vt ostensum est.) nihil igitur prohibet horum prouidentiam esse sicut incorruptibiliu & vniuersalium.

Adhuc, Si Deus horum singularium a prouidentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat. ostensum enim est supra. quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, cum eius potentia sit infinita, vt supra probatum est. Neque etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus: & per naturale instinctu, sicut patet in apibus, & multis animalibus brutis, quæ quod

Idem P. p. q. 22. art. 2.

D. 47.

Lib. 1. c. 65.

Lib. 1. c. 22.

denia alicuius qui non curat ea, sine quibus ea de quibus curant habet, esse non possunt. Constat autem quod si omnia particularia deficerent, vniuersalia eorum remanere non possent. Si dicatur quod horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quod conferuntur in esse, non autem quantum ad alia: contra arguitur, quia omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinantur, ergo si Deus eorum conseruationem curat, etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet. Si dicatur quod sola cura vniuersalia sufficit ad particularium conseruationem in esse, quia cuiuslibet speciei pronisi sunt ea per quæ indiuiduū illius speciei potest conseruari in esse, vt patet in animalibus, & vtilitates horum non deficiunt nisi in minori parte, & sic non possunt omnia indiuidua deficere, licet aliquod indiuiduum deficere possit secundum hæc rationem omnia quæ circa indiuidua accidunt, prouidentia subiaceat, quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei, vel scilicet tamquam alicuius illorum conseruationem, vel tamquam corruptiuium, ergo &c.

Amplius, Omnes causæ secundæ in hoc quod causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur. (vt ex supradictis patet) inuenitur autem hoc cõiter in causis productibus aliquid, quod curam habent eorum quod producant: sicut animalia naturaliter nutriunt fetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit: est autem causa etiam istorum particularium (vt ex supradictis patet) habet igitur eorum curam.

Item, Ostensum est supra quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatem & intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem & intellectum, curæ prouidentis subduntur: quæ in hoc consistere videtur, quod per intellectum aliqua dispensentur. Diuina ergo prouidentia subduntur ea quæ ab ipso aguntur, ostensum est autem supra quod Deus operatur in omnibus causis secundis, & omnes rerum effectus reducantur in Deum sicut in causam: & sic oportet quod ea quæ in istis singularibus aguntur, sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia, & motus, & operationes ipsorum, diuina prouidentia subiaceant.

comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quod accidentia sunt propter substantiam, vt scilicet per ea perfectatur: materia vero est propter formam, cum per hanc participet diuinam bonitatem propter quæ omnia sunt facta. Signo autem ostenditur, quia in quibus natura vniuersalis per vni indiuiduū conseruari potest, non sunt multa indiuidua vnius speciei, vt patet in Luna & Sole.

Aduerte, quod ex hoc quod accidentia sunt propter substantiam tamquam naturæ perfectiua, & materia est propter formam, deducit tamquam manifestum singularia propter naturam vniuersalem esse, quia singularitatis principium est materia, accidentibus indiuidualibus limitata, quæ dicitur materia signata. Ex hoc enim optime sequitur propositum. nam si indiuiduum non habet indiuiduationem suam qua a natura vniuersali distinguitur, nisi ex materia & accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiæ, & materia ad formam ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifeste ipsa singularia ad speciem ordinari.

Præterea, Prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinaria rerum in finem, ergo imperfecta est. De prouidentia, si ad particularia non pertinet, probatur consequentia, quia speculatiua cognitio, & ea quæ ad ipsam pertinent, perfectiuntur

Presenti cap. 1.

Lib. 1. c. 65.

Lib. 1. c. 22.

Cap. 75.

perfectiuntur in vniuersali, cum finis ipsius sit veritas, quæ primo & per se in immaterialibus consistit, & in vniuersalibus, ea vero quæ ad cognitionem practicam pertinent, perfectiuntur in particulari, cum finis ipsius sit operatio quæ est circa singularia, declaratur exemplo medici.

Aduerte, cum dicitur, quod ea quæ pertinent ad cognitionem practicam, perfectiuntur in particulari, ea vero quæ pertinent ad cognitionem speculatiuam, perfectiuntur in vniuersali, quod per ea quæ pertinent ad istas scientias, non intelligitur sanctus Thomas obiecta circa quæ versatur, sed ea quæ ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti, perfecta erit si in particulari cognoscatur, & secundum particulares condiciones quibus operabilis est. Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur, vt ex aliquo particulari principio procedat, & vt ad particularem conclusionem terminetur: & vniuersaliter loquendo, perfectio cognitionis practice principalis obiecti exigit vt oia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur, & non tantum secundum vniuersales rationes: & hoc est omnia requisita ad practicam cognitionem perfectam in particulari. Si militer dicatur omnia requisita ad speculatiuam cognitionem perfectam in vniuersali, in quantum cognitio intellectiua oium quæ exigitur ad cognitionem principalem obiecti, debet circa vniuersales rationes versari, & similiter ois argumentatio tali cognitioni deserviens, debet ex vniuersalibus procedere.

Cognitio speculatiua magis perfectitur in vniuersali quam in particulari: propter quod vniuersalissimum principiorum cognitio est communis: sed ille est perfectior in scientia speculatiua, qui non solum vniuersalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: ergo multo magis in scientia practica perfectior est, qui non solum in vniuersali sed etiam in particulari res disponit ad actum: ergo diuina prouidentia quæ est perfectissima, vt que ad singularia se extendit, probatur minor, quia qui cognoscit in vniuersali, cognoscit rem, scilicet sub ipso contentam tantum in potentia, declaratur per signum exemplo magistri.

Aduertendum, quod fundamentum huius rationis est, quoniam si cognitio speculatiua cuius est vniuersalia duntaxat speculatiua, est perfectior de aliqua re quando non solum cognoscitur de ipsa ratione communes sibi & alijs, sed etiam propria ipsius ratio cognoscitur quæ ab alijs distinguitur, multo magis cognitio practica cuius est disponere aliquid ad hoc vt sit in actu, quod primo rebus singularibus conuenit, perfectior erit si res non solum in vniuersali, sed etiam in particulari disponat

ad hoc vt in actu sint. Circa istam propositionem, Cognitio speculatiua magis perfectitur in vniuersali quam in particulari: considerandum, quod cum cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in duobus consistat, scilicet in certitudine, & euidencia, nihil aliud datur intelligi per supradictam propositionem, quam certior & euidencior intellectui est cognitio speculatiua vniuersalis obiecti, quam rei singularis, quia ipsa vniuersalis certius & euidencius cognoscitur tali cognitione speculatiua, quæ scilicet rei veritas apprehenditur, quæ particularia materialia quæ in orationibus sunt & variabilia. Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quod videlicet, vniuersalissimum principiorum cognitio est communis. Nam cognitio quæ omnibus est communis, est certissima & euidencissima, vt pote quæ est ipso solo lumine naturali intellectus quod omnibus commune est proueniat, hoc enim signum est, quod cognitio speculatiua vniuersalium perfectior est quam singularium, & quod magis sciuntur vniuersalia quam particularia, id est, certius & euidencius: vt sic arguatur a signo. Quato magis aliqua principia a particularitate recedunt, tanto eorum cognitio perfectior est, vt pote & euidencior & certior, si videlicet semel scripta formaliter sumantur, & quantum ad eorum simplicem veritatem: ergo singularia minus sciuntur quam vniuersalia: patet consequentia, quæ quando aliquid est tale per recessum & elongationem, ab aliquo, signum est quod illud aut non est tale, aut quod minus tale est, quæ ab ipso distans: sicut quæ tanto aliquid est magis intelligibile quæ magis a materia recedit, id materia dicitur esse minime intelligibilem, & minus quam ea quæ a materia sunt separata. Antecedens vero probatur, cognitio vniuersalissimum principiorum est perfectissima, ergo &c. probatur antecedens, cognitio quæ omnibus inest, est perfectissima, & certissima atque euidencissima, vt pote ab ipso communi lumine intellectuali, quod est omnis cognitionis fons & origo proueniens: vniuersalissimum autem principiorum cognitio est omnibus communis, ergo &c.

Præterea, Stulta est prouidentia alicuius, qui non curat ea, sine quibus ea quæ curat, non possunt esse. Constat autem, quod si omnia deficerent particularia, quod vniuersalia eorum remanere non possunt. Si igitur deus vniuersalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit: stulta & imperfecta erit eius prouidentia.

Si autem dicat aliquis quod horum singularium deus curam habet vsque ad hoc, quod conseruatur in esse, non autem quantum ad alia. Hoc omnino esse non potest, nam omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem, vel corruptionem ordinantur: si ergo deus habet curam singularium quantum ad eorum conseruationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentiu.

Potest autem aliquis dicere, quod sola cura vniuersalium sufficit ad particulariu conseruationem in esse: Prouisa sunt enim cuiuslibet speciei ea per quæ quodlibet indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum, & dirigendum, & cornua ad protegendum se: vtilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cū ea quæ sunt a natura, producti effectus suos, vel semper, vel frequenter: & sic non possunt omnia indiuidua deficere: & si aliquod deficiat.

Sed secundum hanc rationem omnia quæ circa indiuidua contingunt, prouidentia subiacebunt, sicut & conseruatio eorum in esse: quia singulari alicuius speciei nihil potest accidere, quod non reuducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent diuine prouidentie quantum ad conseruationem in esse, quæ quantum ad alia. Præterea, in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quod accidentia sunt propter substantiam, vt scilicet per ea perfectatur: materia vero est propter formam, cum per hanc participet diuinam bonitatem propter quæ omnia sunt facta. Signo autem ostenditur, quia in quibus natura vniuersalis per vni indiuiduū conseruari potest, non sunt multa indiuidua vnius speciei, vt patet in Luna & Sole.

Aduerte, quod ex hoc quod accidentia sunt propter substantiam tamquam naturæ perfectiua, & materia est propter formam, deducit tamquam manifestum singularia propter naturam vniuersalem esse, quia singularitatis principium est materia, accidentibus indiuidualibus limitata, quæ dicitur materia signata. Ex hoc enim optime sequitur propositum. nam si indiuiduum non habet indiuiduationem suam qua a natura vniuersali distinguitur, nisi ex materia & accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiæ, & materia ad formam ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifeste ipsa singularia ad speciem ordinari.

Præterea, Prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinaria rerum in finem, ergo imperfecta est. De prouidentia, si ad particularia non pertinet, probatur consequentia, quia speculatiua cognitio, & ea quæ ad ipsam pertinent, perfectiuntur in vniuersali, cum finis ipsius sit veritas, quæ primo & per se in immaterialibus consistit, & in vniuersalibus. Finis vero practica est operatio, quæ

Cap. 18. huius libri.

vnuerſalis cognitio in quantum est cognitio talis naturæ ab ſolue, ſic eſt ipſius actualis cognitio . ſi autem conſideretur in quantum eſt cognitio eorum que in ipſo potencialiter continentur, ſic eſt cognitio potentialis . propterea non dixit ſanctus Tho. q. qui cognoſcit vnuerſale, cognoſcit ipſum in potentia: ſed quod qui cognoſcit rem in vnuerſali, ideſt, qui cognoſcit aliquam rem cognoſcendo ſolum vnuerſale in quo potentialiter continetur, ipſam rem in potentia ſolum cognoſcit. propter hoc adducit ſignum de diſcipulo, qui cum habeat cognoſitionem vnuerſalium principiorum, indiget tamen magiſtro reducete ipſum in actum cognoſitionis conſuſionem, quas potencialiter tantum in vnuerſalibus principijs cognoſcebat.

Non enim. Quicquid eſt quocumque modo, ſub Dei potentia cadit, ſingularia ſunt entia, & magis quam vnuerſalia que non ſubſiſtunt per ſe ſolum, ſed ſunt in ſingularibus, ergo ipſorum eſt prouidentia. probatur maior: quia cum Deus ſit cauſa entis in quantum ens, eſt etiam eius prouifor, cum rebus prouideat in quantum eſt earum cauſa.

Circa probationem maioris, aduerte, q. ſi cur potentia cognoſcitur qua fertur in aliquod obiectum, in quantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum inuenit (viſus enim qua fertur in colorem in quantum color eſt, fertur in omne coloratum) ita cauſa actiua qua habet pro obiecto aliquid in quantum tale, eſt cauſa omnium in quibus illud inuenitur in quantum huiusmodi: ideo cum Deus ſit cauſa entis in quantum ens, erit cauſa omnis entis quomodocumque ſit ens, ſue quomodocumque habeat eſſe. & idem dicendum eſt de prouifore, quia prouifor entis in quantum eſt ens, eſt prouifor omnium que quocumque modo habeant eſſe. Et ex hoc fundamentum procedit ratio.

Circa itam propoſitionem, ſingularia ſunt magis entia quam vnuerſalia: attendendum, quod dupliciter poteſt aliquid dici magis ens altero . Vno modo, quia eſt perfectioris naturæ, & perfectioris eſſentia, & iſto modo non intelligitur hic. Non enim aliam eſſentiam, & aliam naturam habeat ſingularia quam habeat earum ſpecies, vt poſſit dici eſſentia ſingularis perfectior eſſe quam eſſentia ſpeciei, ſed ipſa eſſentia ſpeciei eſt etiam eſſentia indiuidui, in ipſo determinatis accidentibus limitata: immo, ſi per intellectum natura vnuerſalis a principijs indiuiduanibus ſecernatur, inuenitur perfectior, vt pote aequalior, & magis a potentialitate materie remota. Alio modo, quia magis exiſtit, & ſibi per prius conuenit eſſe actualis exiſtentia tanquam eſt quod eſt, quam alteri: & hoc modo hic intelligitur: quod patet ex ratione quam aſſignat ſanctus Thomas, quia ſcilicet vnuerſalia non ſubſiſtunt per ſe, ideſt, non habeant eſſe a ſingularibus ſeparata, ſed ſunt ſolum in ſingularibus, ex hoc enim datur intelligi quod ſingularia dicuntur eſſe magis entia, quia per ſe ipſa habeant eſſe, & non in alio cui per prius eſſe conueniat.

Primo. Bonitatem diuinam participare ſingularia eſt ingentia, ergo &c. probatur conſequentia, quia cum creatura diuina prouidentia ſubdantur, prout ab ipſo in ſinem vltimum qui eſt bonitas ſua ordinantur, participatio diuina bonitatis a rebus creatis eſt per diuinam prouidentiam.

ipſe ſit prouifor entis in quantum eſt ens, prouidet enim rebus in quantum eſt cauſa earum, quicquid ergo quocumque modo eſt, ſub eius prouidentia cadit, ſingularia autem ſunt entia, & magis quam vnuerſalia: quia vnuerſalia non ſubſiſtunt per ſe, ſed ſunt ſolum in ſingularibus. Eſt igitur diuina prouidentia etiam ſingularium.

Item, Creatura diuina prouidentia ſubdantur prout ab ipſo in ſinem vltimum ordinantur, qui eſt bonitas ſua: participatio igitur diuina bonitatis a rebus creatis eſt per diuinam prouidentiam: bonitatem autem diuinam participat etiam ſingularia contingentia, oportet ergo, quod etiam ad ea diuina prouidentia ſe extendat. Hinc eſt q. dicitur Matt. 10. Duo paſſeres aſſe uenent & vnus ex eis non cadit in terram ſine patre meo & Sapi. 8. Attingit a fine vſque ad finem fortiter, id eſt, a primis creatis vſque ad infima eorum. Ezech. etiam. 9. arguit opinio, quorundam qui dicebant. Derelinquit dominus terram: dominus non videt, & Job. 12. Circa cardines cæli perambulat, nec noſtra conſiderat. Per hoc autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt, quod diuina prouidentia non ſe extendit vſque ad hec ſingularia: quamquidẽ opinio eſt quidã Ariſt. inueniunt. licet ex verbis eius haberi nõ poſſit.

ordinem partium vnuerſi inter ſe, & ordinẽ totius vnuerſi ad deum, atque primum ordinem eſſe propter ſecundum, ex hoc enim patet cum partes vnuerſi corruptibiles & incorruptibiles ſint ordinatæ ad inuicem, & ordo ipſarum ſit propter ordinem vnuerſi ad primũ principium, q. in vno ordine prouidentia principij exterioris conueniunt, & corruptibilia & incorruptibilia. Aduertendum vterius ex doctrina ſancti Thomæ loco allegato, quod opinio Auerroris poſſet habere veritatem, ſi intelligeretur quod indiuidua corruptibilia non ſunt propter ſe prouifa, ſed tantum propter aliud. Nam propter ſe prouifa ſunt ea, in quibus eſſentialis perfectio vnuerſi conſiſtit, vt ſunt omnia indiuidua incorruptibilia, & ſpecies rerum incorruptibilium: indiuidua autem corruptibilia ſunt prouifa propter perpetuum eſſe ſpeciei tantum, non autem propter ſe. Dicuntur enim aliquę partes propter ſe eſſe prouifa, quando non ſunt principaliter intentæ propter aliquam aliam partem, licet ex ipſis aliquę utilitas alijs partibus proueniat: propter aliud autem dicuntur prouifa, quando principaliter ſunt propter aliam partem. Sic enim dicuntur indiuidua corruptibilia eſſe prouifa propter aliud, quia propter hoc primo ſunt volita, vt perpetuum eſſe ſpeciei ſaluetur: ipſe autem ſpecies & alia incorruptibilia ſunt per ſe volita, quia principaliter propter ipſum vnuerſum, & propter diuinam bonitatem ſunt volita. Non repugnat enim q. ſint propter ſe volita, & q. ſint volita propter perfectionem vnuerſi, quia in hoc perfectione vnuerſi conſiſtunt, in quantum a deo habent eſſe, & in

Confirmatur conſequentia auctor. Matth. 10. Sapi. 8. Et etiam quia Ezech. 9. & Job. 22. arguitur opinio dicentium quod de noſtra non conſiderat. Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium, diuinam prouidentiam ad ſingularia iſta nõ extendi, quam Ariſtoreli quidam imponit, licet ex eius verbis habere nõ poſſit. Aduerte, q. opinio que hic agitur, eſt Auerroris. 12. Metaphyſicæ, commento 10. 37. & commento 12. ponit enim, q. deus habet prouidentiam de ſingularibus tantum, in quantum diſpoſitio propria indiuidui inuenitur in aliquo modo ſpeciei & non niſi ſecundum quod communicant in natura communi, & quod ſi aliqua ſunt ſine ſollicitudine, proueniunt ex neceſſitate materia, non ex diminutione agẽtis: & hanc videtur velle eſſe Ariſt. opinio nem. Sed vt ait ſanctus Thomas ex verbis Ariſt. ſuper quibus eſt Auerroris ſundat, hoc haberi non poteſt, vt patet, ipſa eius verba conſiderantibus, imo vt oſtendit ſanctus Thomas Veri. q. 5. art. 3. ex ipſo habetur oppoſitum, in eo quod ponit duplicem ordinẽ in vnuerſo, ſcilicet.

Excl. vnt. Auerr. 12. Met. con. 37. & 10.

Excl. vnt. Auerr. 12. Met. con. 37. & 10.

in ſuis naturis ſubſiſtit, quo modo inquit S. Th. de Potentia quæſt. 5. art. 4. q. iſta duo non repugnant, Deum velle illam prout ſeipſum, quia vult creaturam vnuerſitate in propter bonitatem ſuam, vt ſe eam ſuo modo imitentur & repræſentent, hoc autem faciunt in quantum ab ea habent eſſe, & in ſuis naturis ſubſiſtunt.

Quod prouidentia Dei ſit ſingularium immediate. Cap. 76.

Super Cap. 76.

Idem P. p. 131. art. 3.

Greg. Niſi. Philo. li. 8. cap. 7.

Idem Gene. 1. 26. & 28.

Vidam autem conſeſerunt prouidentiam diuinam vſque ad hæc ſingularia procedere, ſed quibusdam mediatis cauſis. Poſuit enim Plato (vt Gregorius Nyſenus dicit) triplicem prouidentiam: quarum prima eſt ſummi Dei, qua primo & principaliter prouidet proprijs, id eſt, omnibus ſpiritalibus & intellectualibus, conſequenter vero toti mundo quantum ad genera & ſpecies & vnuerſales cauſas, que ſunt corpora cæleſtia. Secunda vero eſt, qua prouidet ſingularibus animalium, & plantarum, & eorum generabiliũ, & corruptibiliũ quantum ad eorum generationem, & corruptionem, & mutationes alias: quam quidem prouidentiam Plato attribuit dijs que cælum circumueant. Ariſtoteles vero horum qualitate attribuit obliquo circulo: Tertiam vero prouidentiam ponit rerum, que ad humanam vitam pertinent: quam quidẽ attribuit quibusdam demonibus circa terram exiſtentibus, qui ſecundum ipſum humanarum actionũ ſunt cuſtodes. Sed tamen ſecundum Platonem, ſecunda & tertia prouidentia a prima dependent: nam Deus ſummus, ſecundus & tertius ſtatuit prouifores.

Hæc autem poſitio Catholice fidei conſonat quantum ad hoc, quod omnium prouidentiam reducit in Deum ſicut in primũ auctorem. Videtur autem ſententia fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia participantur ad ſecundum ac ſanctus Thomas, quod hæc opinio catholice fidei conſonat quantum ad hoc, quod omnium prouidentiam reducit in Deum ſicut in primũ auctorem: videtur autem illi repugnare quantum ad hoc quod non omnia particularia dicit diuinæ prouidentia immediate eſſe ſubiecta. Ideo contra ipſam arguitur ſic.

Primo. Deus habet immediate ſingularium cognoſitionem in ſeipſis, vt in Primo libro eſt oſtenſum, ergo immediate eorũ ordinem ſtatuit. probatur conſequentia, quia cum voluntas Dei ſit totius bonitatis principium, inconueniens videtur quod ſingularia cognoſcant, eorum ordinem non velle, in quo præcipuum bonum rerum conſiſtit.

Ad euidentiam huius rationis & etiam conſuſionis, conſiderandum primo eſt, quod cum duo ad prouidentiam pertineant, ſcilicet excogitatio ordinis rerum prouifaum ad ſuos fines, & executio ordinis excogitati, ſicut diceretur Deus immediate

prouidere rebus quantum ad executionem, ſi per ſeipſum ſolum nulla interueniente cauſa media res ad ſuos fines perduceret, ita dicitur immediate prouidere quantum ad ordinis excogitationem, quia ipſe in mente ſua excogitat, quomodo vnum quodque ſingularium ſuum finem conſequi debeat, & que impedimenta remouenda ſint, atque qua ſint impendenda adiuuentia, velleque vnum quodque ad propriũ finem eſſe diſpoſitũ, vt ad illum poſſit peruenire ſuo modo, ſi licet contingeret vel neceſſario: nõ autem imponit alicui alteri vt excogitet ordinẽ ipſorum ſingularium ipſo talem ordinem non excogitante, ſicut Rex præpoſitio ciuitatis imponit vt excogitet ordinem ciuitati conuenientem, quod eſt eſſe mediare prouidere. Vnde Deus immediate prouidentiam de omnibus habere hoc modo, nihil aliud eſt quam actũ inmanentem diuini intellectus excogitationem ordinem in rebus non ſolum ad ordinem generum & ſpecierum per ſe terminari, ſed etiam ad ordinem vniverſalium que ſingularis extendi, quantum illum ordinem excogitarum medianibus ſecundis cauſis excogitant, vt in ſequentibus oſtendetur, ſicut ſi diceremus Regem per ſeipſum excogitare omnem ordinem ciuitati conuenientem & velle illum ſeruari, ipſique imponere miniſtris ſuis vt illũ ordinem ſeruarent. Conſiderandum ſecundo, quod licet prouidentia eſſentialiter pertineat ad intellectum, cum ſeratio eorum que ordinantur ad ſuam in quantum humilitatis, quia tamen eſt cognitio practica, que ſcilicet per voluntatem ad opus ordinatur, includit etiam voluntatem finis, & voluntatem ordinandi res in ſinem: ideo volens S. Th. oſtendere quod Deus qui cognoſcit ſingularia, habet etiam ipſorum prouidentiam, nominat voluntatem ex qua prouidentia completum habet, quam inquit, quod inconueniens eſt vt Deus ſingularia cognoſcens, eorum ordinem non velit.

Habet enim Deus immediate ſingularium cognoſitionem, nõ quaſi ea in ſuis cauſis cognoſcens tantum, ſed etiam in ſeipſis: ſicut in Primo huius operis eſt oſtenſum. Inconueniens autem videtur quod ſingularia cognoſcens, eorum ordinem nõ velit, in quo bonum præcipuum rerum conſtat: cum voluntas ſua ſit totius bonitatis principium. oportet igitur, quod ſicut immediate ſingularia cognoſcit, ita immediate eorum ordinem ſtatuat.

Amplius, Ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis ſtatuitur, ex ordine illo prouenit quem prouifor in ſua mente diſpoſuit: ſicut & forma artis, que ſit in materia, ab ea procedit, que eſt in mente artiſtis. oportet autem, vbi ſunt multi prouifores vnus ſub alio, q. ordinẽ contentum ſuperiori inferiori tradat: ſicut ars inferior accipit principia a ſuperiori. ſi igitur ſecunda & tertij prouifores ponuntur eſſe ſub primo prouifore, qui eſt Deus ſummus, oportet q. ordinẽ ſtatuentũ in rebus a ſummo Deo accipiant. Non eſt autem poſſibile q. iſte ordo ſit in eis perfectior q. in ſummo Deo: quin imo omnes perfectiones per modum deſcenſus ab eo in alia proueniunt; (vt ex ſuperioribus patet) oportet autem, q. ordo rerum ſit in ſecundis prouiforibus nõ ſolum in vnuerſali, ſed etiam quantum ad ſingularia: aliàs non poſſent ſua prouidentia in ſingularibus ordinẽ ſtatuerẽ: multo magis ordo ſingularium eſt in diuinæ prouidentia diſpoſitione.

Supponit quod ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis ſtatuitur, ex ordine illo proueniat quem prouifor in ſua mente diſpoſuit, vt ex artiſtibus conſtat. Tunc ſic. Vbi ſunt multi prouifores vnus ſub alio, oportet quod ordinem contentum ſuperiori inferiori tradat, ſicut ars inferior accipit principia a ſuperiore. ergo ſi ſecunda & tertij prouifores ponuntur ſub primo, qui eſt Deus ſummus, vt dicitur voluit Plato, oportet quod ordinem ſtatuentum in rebus a ſummo Deo accipiant. ergo ordo ſingularium eſt ſub diuinæ prouidentia diſpoſitione. probatur vltima conſequentia, quia Tho. Cont. Gent. SS 2 oportet.

oportet quod ordo rerum sit in secundis prouisoribus non solum in vniuersali, sed etiam quantum ad singularia, alias non posset in singularibus sua prouidentia ordinem statuere. non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo, cum omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proueniant, ergo &c.

Ad hanc rationem posset aliquis dicere, quod inferior prouisor accipit a superiori ordinem in rebus statuendum in vniuersali, non autem in particulari: sicut & inferior scientia accipit a superiori principia sua, non autem conclusiones quae ex illis principijs deducuntur. Sicut etiam diceremus, quod prae positus ciuitatis accipit a rege ordinem in ciuitate imponendum, non in particulari, sed tamen in vniuersali, in quantum sibi a rege committitur, ut ciuitati ordinem imponat. Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet quod haec responsio eam non euacuat. Cum enim (vt suppositum est) ordo in rebus statuendus prae sit in mente prouisoris, oportet vt ubi sunt multi prouisores sub ordinati, in mente vniuersali quae sit ratio ordinis statuendi, & vniuersalium cognitionem & excogitationem illius ordinis a superiori accipiat, hinc si addat, quod a supremo prouisore qui est summus Deus, non potest esse excogitatus iste ordo imperfectior modo quam ab inferioribus prouisoribus, optime sequitur, cum alij prouisores illum ordinem in particulari considerent, quod a Deo non tantum in vniuersali excogitur, quod est imperfectiori modo excogitari, sed etiam in particulari. Nam cognitio rei in vniuersali tantum est cognitio ipsius solum in potentia. Cum autem datur primo exemplum de scientia superiori, a qua scientia inferior accipit principia tantum, non autem conclusiones, dicitur quod hoc est quia scientia superior non est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiae, licet in seipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfecte sciens conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in vniuersalibus principijs distaxat, sicut accidit de magistro respectu discipuli. ipse enim illi tradit cognitionem illarum conclusionum in particulari quas ipse prius nouit, & postea discipulo tradit. Similiter exemplum adductum de Rege non obstat, quia in illo casu rex non perfecte habet in mente sua ordinem rerum, sed imperfectiori modo, quam Praesuppositus, qui in particulari ciuitatis ordinem excogitat, non tantum in vniuersali, sicut Rex, vt patet in ratione sequenti.

Lib. 1. c. 49.

Lib. 1. c. 1. & 67. huius libri.

TERTIO. Quod aliquis superior prouisor circa vniuersalia quaedam magna per seipsum excogitet qualiter sint ordinanda, minorum vero ordinem alijs inferioribus excogitandum relinquat, prouenit aut quia singularium minorum conditiones ignorat, aut quia non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laboris & temporis prolixitatem qua requiretur. Sed huiusmodi defectus longe sunt a Deo, cum ipse omnia singularia cognoscat, nec intelligendo laboret, aut tempus requirat, intelligendo enim seipsum alia cognoscit, ergo &c. Ita ratio est praecedentis confirmationis.

Ad huc, in his quae humana prouidentia reguntur, inuenitur quod aliquis superior prouisor circa quaedam magna vniuersalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda: minorum vero ordinem ipse non excogitat: sed alijs inferioribus excogitandum relinquit: & hoc quidem contingit per eius defectum, in quantum vel singularium minorum conditiones ignorat: vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem & temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit: nec intelligendo laborat, aut tempus requirit: cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat (sicut supra ostensum est) ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat: eius igitur prouidentia est omnium singularium immediate.

Item, in rebus humanis inferiores prouisores per suam industria ordinem excogitant in his, quorum gubernatio eis a praesidente committitur: quam quidem industriam a praesidente habere non possunt, sed vsum ipsius. Si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret: ipsi autem essent illius ordinationis non prouisores, sed executores. Constat autem in mente prouisoris, quod omnis sapientia, & intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur: nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina: sicut autem aliquod agit virtute ipsius, est igitur ipse Deus immediate sua prouidentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso prouisores dicuntur, sunt prouidentia ipsius executores.

Praterea, Superior prouidentia dat regulas prouidentiae inferiori, sicut Politicus dat regulas, & leges duci exercitus, qui dat regulas, & leges Centurionibus, & Tribunis. Si igitur sub prima prouidentia Dei summi sunt aliae prouidentiae: oportet quod Deus illis secundis vel tertijs prouisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas & leges vniuersales, vel particulares, si autem dat eis vniuersales regulas regiminis, cum vniuersales regulae non possint semper ad particularia applicari, & maxime in rebus mobilibus quae non semper eodem modo se habent: oportet quod illi prouisores secundi, vel tertijs quandoque praeter regulas sibi datas, ordinentur de rebus suis prouisioni subiectis: haberent ergo iudicium super regulas acceptas, quando secundum eas oportet agere, & quando eas praetermittere oportet. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet, nam eius est interpretari leges, & dispensare in eis, cuius est eas condere. hoc igitur iudicium de regulis vniuersalibus datis, oportet quod fiat per supremum prouisoris. Quod quidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediate non immisceret. Oportet igitur secundum hoc, quod sit horum immediatus prouisor. Si vero secundi, & tertijs prouisores a summo prouisore particulares regulas, & leges accipiunt, manifeste apparet, quod horum singularium ordinatio sit immediate per prouidentiam diuinam.

Attende, quod ratio haec fundatur in hoc, quod Deus ad actiones omnium rerum operatur, vt superius est ostensum, non solum dandolae gentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dabo vsum ipsarum virtutum, id est, applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnem effectum immediate operari immediate operatione virtutis. ex hoc enim sequitur, quod ad omnem actionem & excogitationem ordinis excogitatur vt immediate.

Sed tunc occurrit dubium, non enim videtur secundum hunc sensum ratio esse ad propositum. Nam hic intendit ostendere S. Tho. quod Deus omnium ordinem in seipso excogitet, haec autem ratio concludit, quod excogitationem in alijs causat. Respondet ad hoc dupliciter potest. Primo quod licet principale intentum sit ostendere, quod Deus per seipsum in mente sua omnium ordinem excogitet, tamen quia contra positionem Platonis arguit, ponens quod non immediate aliquid circa singularia ordinat, voluit secundario ostendere quod immediate ordinat ea quae singularibus conueniunt, in quantum immediate causat in quocumque ordinante illam ordinis excogitationem quam mente concipit.

Secundo potest responderi, quod supponit sanctus Thome Deum agere per intellectum & voluntatem, vt in superioribus ostendit. Ex hoc autem sequitur, quod ordinem singularium in mente

In mente inferiorum prouisorum causat, quod illum ordinem a prius ipse in sua mente concipiat.

Superior prouidentia dat regulas prouidentiae inferiori, vt patet in Politico, qui dat regulas duci exercitus, & ille centurionibus & tribunis: ergo, si sub prouidentia summi Dei sunt aliae prouidentiae, alijs prouisoribus dat sui regiminis regulas, aut ergo dat vniuersales tantum regulas, aut particulares. si vniuersales tantum, sequitur quod alij prouisores haberent iudicium super regulas acceptas, quando secundum ipsas oportet agere, quando eas praetermittere oportet, quia vniuersales regulae non possunt semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus: & ideo oportet quod quaeque praeter ea aliquid de rebus ordinare: hoc autem esse non potest, quia hoc iudicium ad superiorem pertinet, cum eius sit leges interpretari, & in eis dispensare, cuius est eas condere. Si vero dat particulares regulas, patet quod horum particularium ordinatio immediate erit per diuinam prouidentiam.

Auero. 12. Met. 6. 37. & 51.

Cap. 67.

Ad huc, Si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, ideo est, vel quia ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicit. hoc autem irrationabile est: nam dignus est prouide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimo pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem: nullo modo despicendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate prouidentiam habeat.

Aduerte circa illa propositionem, Ad superiorem pertinet suas leges interpretari & in eis dispensare, ex doctrina S. Tho. P. 2. quaest. 96. art. 6. Et 4. Sentent. dist. 15. quaest. 3. art. 2. quaest. 1. quod hoc intelligitur regulariter, & ad hunc sensum proposito defectu in casu autem subito non patiete tantam moram, vt ad superiorem recurri possit, potest etiam inferior superioris legem interpretari, quia tunc necessitas habet dispensationem anexam.

Semper prouisor superior habet iudicium de ijs quae ab inferioribus prouisoribus ordinantur, vtrum sint bene ordinata necne: ergo & Deus habet iudicium de ijs quae ab inferioribus ordinantur, ergo singularium ordinem considerat, ergo &c.

Aduerte, quod cum vniuersaliter sit verum, quod superior prouisor habeat iudicium de ijs quae ab inferioribus ordinantur, hoc differenter accidit in hominibus & in Deo. In hominibus enim hoc contingit, quod posterius quam inferiores, superior rerum ordinem considerat, quia inferiores prius aliquem ordinem statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium deferitur: in Deo autem non est sic, quia ipse ab alio cognitionem non accipit, imo est omnis cognitionis causa, sed ipse omnium ordinem per se considerat, & ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat.

Si Deus inferiora non curat, aut hoc est, quia vel ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicit. non propter primum, quia dignus est prouide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari, & tamen Deus in singularibus operatur, non etiam propter secundum, quia per hoc nihil eius dignitati derogatur, quinimo pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem.

Diuina virtus in operando vsque ad infima rerum

peruenit, igitur diuina sapientia est ordinatiua, qui & quor & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in finis rebus, ergo &c. probatur prima consequentia, quia omnis sapiens qui prouide sua virtute vitit in agendo, moderatur suae virtutis vsum, ordinans ad quid & quantum proueniat, alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur.

diuina sapientia est ordinatiua, qui & quor & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. est igitur ipse immediate sua prouidentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est, quod dicitur Ro. 13. Quae a Deo sunt, ordinata sunt. & Iudith. 9. Tu fecisti priora, & illa post illa cogitasti: & hoc factum est, quod ipse voluisti.

Quod executio diuinae prouidentiae fit mediante causis secundis. Cap. 77.

Tendendum est autem, quod ad prouidentiam duo requirantur: ordinatio, scilicet, & ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitiuam: vnde qui perfectioris cognitionis siue cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur. sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operatiuam. e contrario autem se habet in his duobus, nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima. minimorum autem executio concedit inferiori virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad vtrumque, summa perfectio inuenitur. Est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, & virtus perfectissima ad instrumenta & ministri Dei causantis ordinem creaturarum.

Probatur itaque conclusio, sic.

In Deo inuenitur summa perfectio quantum ad ordinationem, & quantum ad executionem, quorum vtrumque ad prouidentiam pertinet, ergo per se & per suam sapientiam omnium, etiam minimorum ordinem disponit, excogitatur vero minima per alias inferiores virtutes per quas operat, ergo &c. probatur autem, quia ordinatio fit per vim cognoscitiuam, sapientis enim est ordinare, executio vero fit per virtutem operatiuam. in Deo autem est perfectissima sapientia ad ordinandum, & perfectissima virtus ad operandum, consequentia vero probatur, quia tanto perfectior est ordinatio, quanto magis ad minima descendit, minimorum vero executio inferiori in virtutem effectui proportionatam concedit.

Aduerte cum dicitur, quod per se & per suam sapientiam Deus ordinem etiam minimorum disponit, quod per se, & suam sapientiam, excludit medium per quod rerum ordinem disponat, dicitur enim aliquis ordinem aliquarum rerum per alterum disponere quantum ad ipsam ordinationem existentem in mente, quando ipse illarum ordinem non excogitat in particulari, sed alter suo imperio ipsum in sua mente disponit, quando vero ipse aliquid ordinem apud se per suam sapientiam excogitat, dicitur per se tale ordinem statuere & disponere, non autem per illud medium, forma enim qua intellectus in seipso concipit, sic in intellectu non mediante alio supposito, sed immediate. Vnde cum Deus in sua mente quorumcumque, etiam minimorum, ordinem excogitet, dicitur per se, Tho. Cont. Gent. SS 3 & per

Super. Cap. 77.

Obsequa de terminantur sancti Thomae de diuina prouidentia & gubernatione, quantum ad ipsam rerum ordinationem, determinat hinc de ipsa quantum ad ordinem executionem. Circa hoc autem tria facit. Primo agit de executione diuinae prouidentiae in communi. Secundo in speciali, ca. sequenti. Tertio facit dictorum epilogum, cap. 83.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Secunda causa sunt diuinae prouidentiae executrices.

Ad cuius evidentiam considerandum, quod cum executio diuinae prouidentiae nihil aliud importet quam operationem ordinis praecogitatum, idem est dictum, quod secunda causa sunt diuinae prouidentiae executrices, & quod Deus ordinem in rebus excogitatum non per seipsum immediate causat immediate, sed mediante causis secundis, ita quod causae secundae sint

& per suam sapientiam, i. immediate ordinem rerum omnium...

Cap. 69.

operandū. Oportet ergo quod ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat...

Cap. 70.

2 Item, Oportet quod diuina operatio non excludit operationes causarum secundarum...

3 Adhuc, Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota sua operatio...

SECUNDO. Ea que ex actionibus secundarum causarum proueniunt, diuina prouidentia subiacent...

TERTIO. Quāto virtus alicuius agentis est fortior, tanto magis in remota sua operatio...

Ad huius euidentiā duo sunt consideranda. Primum est, quod multis modis una res potest esse distans ab alio...

Ad huius euidentiā duo sunt consideranda. Primum est, quod multis modis una res potest esse distans ab alio...

Ad huius euidentiā duo sunt consideranda. Primum est, quod multis modis una res potest esse distans ab alio...

Præterea, formaliter intelligitur de distantia passiuæ agentis in quantum huiusmodi, quia quanto agens est virtuosius...

4 Amplius: Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, & diuersos sui regimini executores...

5 Præterea, Conuenientia ordinis perfectionem prouidentie demonstrat cum ordo sit proprius effectus prouidentie...

6 Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectum: sicut causa potior est effectu...

7 Item, Virtutes particulares nate sunt moueri a virtutibus vniuersalibus: ut patet tam in arte quam in natura...

8 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

9 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

10 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

11 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

quia in omnibus rebus creatis est aliquid a solo Deo per creationem...

12 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

13 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

14 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

15 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

16 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

17 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

18 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Exigit diuina prouidentia ordo, ut ceteræ creaturæ per creaturas rationales, id est, intellectuales regantur...

PRIMO. Ad diuinam prouidentiam pertinet, ut ordo seruetur in rebus, ergo ut secundum quandam proportionem...

mentum non mouet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis...

2 Adhuc, Nobilior est ordo causarum quam effectum: sicut causa potior est effectu...

3 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

4 Item, Virtutes particulares nate sunt moueri a virtutibus vniuersalibus: ut patet tam in arte quam in natura...

5 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

6 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

7 Adhuc, Quanto magis in remota sua operatio, tanto magis in remota sua operatio...

Phil. 102.

Phil. 148.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus, alia creatura reguntur a Deo. Cap. 78.



Via vero ad prouidentiam diuinam pertinet ut ordo seruetur in rebus: congruus autem ordo est...

Cap. 49.

huius li.

SEXTO. Si non essent causæ aliquæ mediæ diuinam prouidentiam exequentes, non esset in rebus ordo causarum...

Super. Cap. 78.



Orquam ostendit S. Thom. quod Deus ordinem suæ prouidentie per secundas causas exequitur...

Aduerte, quod differentia ista inter virtutem intellectuam & virtutem operatiuam sic intelligenda est, quod virtus operatiua est determinata & limitata, in quantum vnam determinatam formam & singularem consequitur: & ideo ait sanct. Tho. quod est tantum ex aliqua propria forma operantis: virtus autem intellectiua apprehendit formas vniuersales non limitatas per materiam: & ideo potest ad plura se extendere in quantum forma vniuersalis multis modis potest determinari & limitari. hoc autem virtuti intellectiue conuenit, quia substantia intellectiua non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est a materia absoluta.

Quinto. Solae intellectuales creaturae rationes ordinis rerum creaturarum cognoscere possunt, ergo, &c. probatur consequentia, quia in omnibus potentis ordinatis illa est directiua alterius, quae magis cognoscit rationem, propter quae, scilicet sic est agendum, declaratur in ordine agentium per artem.

Sexto. Solae creaturae intellectuales per se ipsas operantur, utpote suarum operationum per liberum arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur tamquam ab alio motore, ergo &c. probatur consequentia, quia quod est per se, est causa eius quod est per aliud.

Super Cap. 79.



Rostquam ostendit S. Tho. quod per substantias intellectuales reguntur ceterae creaturae a Deo, consequenter vult ostendere quomodo substantiae spirituales gubernentur ab ipso. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari. Secundo de ordine ipsarum determinat cap. sequenti.

Quam ad primum ponitur haec conclusio. Inferiores substantiae intellectuales per superiores reguntur: & arguit sic. **P**rimo. Inter intellectuales naturas quaedam sunt alij aliores, ergo &c. **A**duerte quod sanct. Thom. consequentiam tamquam per se ex antecedentibus manifestam aliter non probat. Nam in praecedenti capitulo ostendit quod ordo congruus est, ut inferiores per superiora gubernentur.

Lib. 2. a ca. 91. vsque ad 95.

Quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per superiores. Cap. 79.



Vm autem inter creaturas intellectuales quaedam sint alij aliores (vt ex superioribus patet:) oportet quod inferiores intellectuales naturarum per superiores gubernentur.

2 Adhuc, virtutes magis vniuersales substantias per superiores gubernari. Secundo de ordine ipsarum determinat cap. sequenti.

Quam ad primum ponitur haec conclusio. Inferiores substantiae intellectuales per superiores reguntur: & arguit sic. **P**rimo. Inter intellectuales naturas quaedam sunt alij aliores, ergo &c. **A**duerte quod sanct. Thom. consequentiam tamquam per se ex antecedentibus manifestam aliter non probat. Nam in praecedenti capitulo ostendit quod ordo congruus est, ut inferiores per superiora gubernentur.

Secundo. Virtutes magis vniuersales sunt motiuae particularium virtutum, sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt in secundo est ostensum, ergo &c.

Ad euentiam huius rationis considerandum est, quod supponit sanct. Thom. substantiam intellectualem operari per formam intellectam, & tantum eius virtutem extendi, quantum forma intellecta scilicet praetere se extendit. ideo cum deberet subsumere, quod superiores substantiae habent virtutes magis vniuersales, hoc praetermissio subsumit eius probationem, scilicet quod habent formas magis vniuersales, intelligit non vniuersalitate potentialitatem includente, quomodo animal est vniuersale, sed vniuersalitate perfectionis & actualitatis, quomodo forma solis dicitur vniuersalis. sic enim formae suae conceptus superiorum substantiarum intellectuales, sunt magis vniuersales in quantum plura distincte representant, & sunt plurium exemplaria.

3 Item, Potentia intellectiua quae est propinquior principio, semper inuenitur regitiua intellectus virtutis, quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculatiuis quam in actiuis. Nam scientia speculatiua quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata: & scientia actiua quae est propinquior fini, qui est principium in operatiuis, est architectonica respectu magis distantis. cum ergo inter intellectuales substantias, quaedam sint primo principio, scilicet Deo propinquiores (vt supra ostensum est) ipsae erunt aliarum regitiuae.

4 Adhuc, Superiores intellectuales substantiae perfectius diuinam sapientiam influentiam in se ipsis recipiunt, cum vnumquodque recipiat aliquid secundum modum suum: per sapientiam autem diuinam omnia gubernantur, & sic oportet, quod ea quae magis participant diuinam sapientiam, sint gubernatiua eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores: dicuntur igitur superiores spiritus & angeli, in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuuciando. nam angeli quasi nuncij dicuntur & ministri, in quantum per sua operationem exequentur etiam in rebus corporalibus diuinam prouidentiam ordinem. nam minister est quasi instrumentum animarum, secundum Philosophum. Et hoc est quod dicit in Psal. 103. Qui facis angelos tuos spiritus: & ministros tuos ignem vrentem.

Quarto. Superiores substantiae intellectuales perfectius diuinam sapientiam influentiam in se ipsis recipiunt, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodque recipit aliquid secundum modum suum, consequentia vero probatur, quia cum per sapientiam diuinam omnia gubernentur, ea quae sapientiam diuinam magis participant, sunt gubernatiua eorum quae minus participant. Confirmatur tam ista conclusio quam praecedens ex nominibus attributis superioribus speciebus, dicitur eis in Psal. 103. Qui facis angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. dicuntur enim angeli, id est, nuncij, in quantum inferiores dirigunt eis annuuciando. dicuntur vero ministri, in quantum in rebus corporalibus diuinam prouidentiam ordinem exequentur.

Ca. praec.

Lib. 2. cap. 99

Cap. 49 & praec.

8. Ethic. 47. Et 1. Polit. cap. 3.

Super Cap. 80.



Rostquam ostendit sanct. Thom. substantias inferiores intellectuales a deo per superiores gubernari, vult consequenter de ordine ipsarum substantiarum intellectuales determinare.

De ordinatione angelorum ad imbecilem. Cap. 80.



Vnum autem corporalia per spiritualia regantur, (vt ostensum est.) corporalia autem sit quidam ordo: oportet, quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur: inferiora vero, per inferiores. Quia vero quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est vniuersalior, virtus vero intellectus substantiae est vniuersalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, & ideo non sunt corporibus vniuersalioribus, inferiores vero habent virtutes particularatas explicabiles per aliquam corpoream instrumenta, & ideo oportet, quod corporibus vniuersalioribus substantias superiores in se recipiant. Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt vniuersaliores virtutis, ita etiam & perfectius diuinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod vsque ad singularia ordinis rationem cognoscunt, per

Quam ad primum praemittit primo, quod cum corporalia per spiritualia regantur, oportet vt ordo spiritualium, & corporalium sibi respondeat, vt si superiora corpora per superiores spiritus, inferiora vero, per inferiores regantur. Aduertendum, quod non est sic intelligendum, quod hic dicitur quasi accepta tota multitudine substantiarum intellectuales absolute supremae substantiae suprema corpora regant, hoc in falsum est, vt ex sequentibus patebit, sed quae accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores: qui vero regunt inferiores, sunt inferiores.

Secundo. Quod praemittit, est quia quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est vniuersalior, & virtus substantiae intellectuales est vniuersalior virtute corporis: superiores substantiae intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, & ideo non sunt corporibus vniuersalioribus, inferiores vero habent virtutes particularatas per corporea instrumenta explicabiles, & ideo oportet quod corporibus vniuersalioribus substantias superiores in se recipiant.

Aduerte quod istam differentiam substantiarum intellectuales, dupliciter intelligere possumus. Vno modo, vt sit differentia illarum tantum intellectuales substantiarum quas nos angelos dicimus, Philosophi vero substantias separatas appellant, & tunc sensus est, quod superiores inter istas habent virtutes non explicabiles per corpora, quia in aliquo effectus possunt ad quos corpora se extendere non possunt, eo quod virtus ipsarum sit vniuersalior virtute corporum, tam illa videlicet virtute, quae ipsis naturaliter conuenit, quam illa quae nata est illis instrumentaliter conuenit: ideo non vniuntur corporibus, inferiores vero habent virtutes, quae per corpora explicari possunt, eo quod in nullum effectum possint quoniam per corpora non valeant explicari. ideo corporibus vniuntur, & tunc intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtutem corporum vniuersaliorum, quam inquam, per se corporibus conuenit, non autem quae illis nata est instrumentaliter conuenit. Sed ista expositio non videtur conueniens, tum quia falsum est, quod inferiores angeli non possunt in aliquem effectum quem per corpora non possunt in se recipere, tum quia falsum est, quod inferiores angeli non possunt in aliquem effectum quem per corpora non possunt in se recipere, tum quia falsum est, quod inferiores angeli non possunt in aliquem effectum quem per corpora non possunt in se recipere, tum quia falsum est, quod inferiores angeli non possunt in aliquem effectum quem per corpora non possunt in se recipere.

Aut instrumento, applicando particularia agentia suis passibus, ex hoc tamen non sequitur quod oporteat ipsas corporibus vniuersalioribus, tanquam videlicet de necessitate hoc earum naturae conueniat, vt hic ait sanct. Thom. immo, vt dicitur Prima parte q. 51. articulo 1. & habetur ex superioribus dictis in Secundo libro, cap. 56. Et de

hoc quod a deo accipiunt, haec autem diuina ordinationis manifestatio diuinitus facta vsque ad vltimas intellectuales substantiarum pertingit: sicut dicitur Iob 25. Nunquid est numerus militum eius: & super quem non surget lumen eius? sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt. quod per eam singula, quae ad ordinem diuinam prouidentiam spectant, ab ipsis exequenda cognoscere possint: sed solum in quadam communitate, quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem diuinitus acceptam, minus in speciali diuina ordinis cognitionem accipiunt: intrantum, quod intellectus humanus qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam vniuersalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectiorem cognitionem praedicti ordinis immediate consequuntur a deo, quam quidam inferiores per eas consequantur, (sicut supra diximus) quod vniuersalis discipuli cognitio per

D per corpus exerceri, & istae sunt superiores substantiae, quos angelos dicimus. In iis enim non est nisi virtus intellectiua & appetitiua, quarum nulla per corpus exercetur, neque etiam virtus motiua ipsarum instrumento corporeo indiget, cum ipsae ab intellectu & voluntate non distinguantur, ideo non sunt corporibus vniuersalioribus, licet diuina dispositione aliquae ipsarum corporibus celestibus vt motrices vniuantur: quaedam vero sunt quae licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quae sine corpore expleri non possunt, sicut sunt animae humanae quae habent intellectum & voluntatem quae nullo corporeo organo indigent, habent vero virtutes sensitiuas & vegetatiuas, quae sine corporeo instrumento exerceri non possunt, & ideo ad hoc vt possint exire in actum harum virtutum, necesse est vt corporibus vniuantur tanquam forma. Ista differentia proposito deseruit, quia per hoc vult habere sanct. Tho. quod cum angeli sint substantiae intellectuales a corporibus separate, diuinas illuminationes in ipsa intelligibili puritate percipiunt, animae vero intellectuales, quia sunt corporibus vniuersalioribus, & via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas diuinas illuminationes sub sensibiliu similitudinibus recipiunt, vt inquit Dionysius primo capitulo caelestis hierarchiae, ideo aliam oportet esse hierarchiam hominum, & aliam hierarchiam angelorum, eo quod sit alius modus angelorum recipiendi diuinas illuminationes, & alius modus hominum. Ex quo ulterius vult habere quod de hierarchia angelorum conuenienter determinandum est separatim ab hominum hierarchia.

Tertio. Quod praemittit, est, quod superiores substantiae intellectuales sunt vniuersaliores virtutis, ita & perfectius diuinam dispositionem a deo suscipiunt in hoc, quod vsque ad singularia ordinis rationem cognoscunt, id est, non solum cognoscunt dispositionem vniuersalem rerum, quae deus in sua mente disposuit, puta quod disposuit vniuersum esse, propter manifestationem diuinam bonitatis, & motum corporum celestium ordinavit ad generationem horum inferiorum & similia, sed etiam a deo accipiunt cognitionem ordinis vniuersalisque rei singularis

singularis quem deus in ipso concepit. sicut enim cognoscunt ad quid ordinatur graue, ad quid leue, ad quid ordinatur calidum, ad quid ordinatur frigidum, ad quid calis herba ordinatur, ad quid vero talis ita de mysteriis gratiae, & de hominum salute, & de aliis que particulariter per diuinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, & non tantum uniuersalem.

Aduertendum, quod in hoc dicto per substantias superiores intellectuales intelligit angelos, sicut & in secundo dicto, quod patet, quia inferiores loquens de angelis in fine hierarchie, vocat ipsos inferiores inter superiores intellectuales substantias.

Quartum, quod praeimitur, quod haec diuina ordinatio manifestatio diuinitus facta, ubi ad ultimas intellectuales substantiarum peruenit, ut ostenditur Iob 25. inferiores tamen per eam singula, quae ad ordinem diuinum prouidentie spectant, ab ipsis exequenda cognoscere non possunt sed solum in quadam communitate, & quanto inferiores sunt, tanto per primam illuminationem diuinitus acceptam minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, tantum quod humanus intellectus, secundum naturalem cognitionem quorundam tantum uniuersalissimum notitiam habet. ex hoc autem datur intelligi, quod cum dictum est in tertio dicto, superiores substantias, usque ad singularia ordinis rationem cognoscere. hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarum, quae supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis, ad illud enim genus substantiarum pertinet ordinem rerum in particulari cognoscere, non autem ad omnes illius generis substantias.

Ad euidenciam eius quod hic dicitur, considerandum est, quod videtur sanctus Thomas duplicem illuminationem ponere in substantiis separatis per acceptionem supernaturalis luminis a deo: unam, quae rerum cognitionem habent in diuina essentia uisionem, aliam vero, secundum quod de his quae in diuina essentia non vident, illuminentur a deo: De prima illuminatione loquens hoc loco inquit, quod hoc est commune omnibus huiusmodi substantiis, quod manifestatio ordinationis diuinae. de rebus creatis, secundum quod diuinae prouidentiae subsunt, ad ipsas pertingunt peruenit usque ad ultimas talium substantiarum. Omnes enim dum vident diuinam essentiam, vident quidem omnia genera & species, acque earum virtutes, & proprietates, videntque omnium creaturarum ordinem per diuinam sapientiam statutum, & excogitatum, ut ex superioribus patet, sed inter illas quantum ad hoc est differentia, quod inferiores angeli in diuina essentia non accipiunt adeo perfectam cognitionem ordinis diuinae prouidentiae, ut cognoscere possint singula exequenda ab ipsis, quae ad ordinem diuinae prouidentiae spectant, sed solum in quadam communitate, & tanto minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, quanto sunt inferiores, superiores autem perfectam & particularem accipiunt cognitionem. Hoc enim est eis quae superiores ostentant, cum de beatitudine sermo fuit, facile est cognoscere. Ibi enim dicitur, quod non omnes videntes diuinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, sive omnes earum ordines, ut diuinae prouidentiae subsunt, excepta anima Christi,

sed aliqui plures, aliqui pauciores, ex quo sequitur, quod multae habitudines rerum & ordinationes ex diuina prouidentia rebus contentientes a superioribus beatis in diuina essentia cognoscuntur distincte, quae ab inferioribus non cognoscuntur distincte, sed confuse, sive in aliquo communi, sicut de mysterio incarnationis, inquit sanctus Thomas, prima parte quaest. 57. art. 5. quod omnes angelii cognitione qua vident res in verbo, illud in generali a principio cognoscunt, quia est quoddam generale principium ad quod omnia eorum officia ordinantur, quantum autem ad speciales condiciones, non sunt omnes a principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, aliqui uero pauciora cognoscunt, & aliqui posterius a superioribus edocentur, secundum quod eorum officia congruit. Declarat autem hoc sanctus Thomas proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quod intellectus humanus, qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam uniuersalissimorum notitiam habet, sicut etiam angelus, qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam uniuersalissimorum notitiam habet, sicut etiam angelus, qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam uniuersalissimorum notitiam habet, sicut etiam angelus, qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam uniuersalissimorum notitiam habet.

Sicut ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso deo perfectam cognitionem ordinis prouidentiae diuinae percipiunt, est quaedam ordo, quae supremi, & primi ordinis prouidentiae rationem accipiunt in ipso ultimo fine, qui est diuinae bonitas. Quidam tamen eorum alii clarius, & isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes, vel incendentes, quia per incendium solet designari intentio amoris, vel desiderii, quae sunt de fine.

de rebus habeant notitiam. ostensum est enim supra, esse illis in dictam omnium notitiam, quae naturaliter cognoscere possunt. Ex hoc enim apparet, quod etiam secundum supernaturalem cognitionem, quanto intellectus angelicus est inferior, tanto minus distinctam de rebus ad mysteria gratiae pertinentibus, & de his quae a sola diuina voluntate dependent, notitiam habent. oportet enim in illis cognitionis gratia modum naturali cognitioni proportionari. Atrendendum autem, quod per primam illuminationem diuinitus acceptam non potest hoc loco intelligi cognitio angelorum per naturale lumen habita, quia secundum illam cognitionem, non distinguuntur angeli per hoc, quod superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores vero minus distinctam, cum ut patet ex secundo libro, omnes habeant connaturales species rerum, quae ad eorum naturalem cognitionem spectant, representantque illas species & naturas uniuersales & singulares existentia distincte, ideo oportet ut intelligatur de prima supernaturali illuminatione, quae supernaturali lumine illuminantur.

Quintum, quod praemittitur ex praecedentibus sequens, est quod substantias intellectuales superiores perfectiore cognitione dicti ordinis immediate consequuntur a deo, eamque alii inferiores per ipsas consequuntur, quod manifestatur exemplo discipuli, cuius uniuersalis cognitio per cognitionem magistri qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectam, & autho. Dion. 7. ca. Celestis hierarchie.

Ad huius euidenciam considerandum est, ex doctrina sancti Thomae in Prima parte, quaestione allegata, & quaest. 106. art. 4. ad tertium, quod superiores angeli perfectius diuinam essentiam contemplantes plura & altiora mysteria de his quae pertinent ad dispositionem uniuersalem, & praecipue ad salutem electorum, in ipsa dei uisione cognoscunt, quam inferiores, ideo dicuntur immediate accipere a deo, perfectiore cognitione de ordine creaturarum quam inferiores qui in diuina essentia tot diuinam mysteria non cognoscunt. Sed licet inferiores non habeant de quibus

diuinae mysteris tantam cognitionem videndo diuinam essentiam quantum superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habent, ipsi per reuelationem a superioribus factam consequuntur, quamuis in superioribus remaneat excellentior, & clarior notitia de his, quae inferioribus reuelantur, sicut una & eadem, si plenus intelligit magister, si discipulus qui ab eo addiscit.

Sed circa praedicta dubium occurrit. Nam ut in praecedentibus est ostensum, de mente sancti Thomae, beati videndo diuinam essentiam, vident in eo omnia, quae ad ipsos spectant, vnde 4. Sen. distinctione 45. quaest. 3. art. 1. tenet, quod in verbo vident orationes tam vocales quam mentales, quae ad ipsos diriguntur, ex quo dicere necesse est, quod a principio sua beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscit, alioquin in uisione rerum in diuina essentia successio esset contra praedeterminata, ergo male dicitur, hic, quod inferiores intellectus per primam illuminationem non cognoscunt singula, quae ad ordinem diuinae prouidentiae spectant ab ipsis exequenda, sed solum in quadam communitate. Respondetur & dicitur primo, quod angelus beatus sufficit scire in uniuersali, quae sunt a se agenda, cognoscendo officium ad quod sunt deputati ex diuina dispositione: non autem requiritur ad eorum beatitudinem, ut singula in particulari cognoscant quae sibi sunt in futurum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratores, qui Regis iussa exequuntur, apparet, quod eorum quiescit desiderium, si sciant quod sit suum officium apud regem, nec quaerunt qui sapientes sunt, omnia scire in particulari, quae per ipsos in futurum sunt ex regis impositione exequenda. Dicitur secundo, quod orationes ab hominibus ad sanctos directae, causam habent creatam, ideo non est praesumptionis, si quis sanctorum eas scire desideret, ea autem quae sunt per angelos ex ordine diuinae sapientiae exequenda, ex mera & simplici voluntate dependent, ideo velle ea scrutari, temeritatis magna esset ac praesumptionis, ideo nullus recte volunt, potest eorum agnitionem desiderare. Vnde quod dicitur, sanctos in diuina essentia videre uniuersa, quae ad eos spectant, intelligendum est de his, quae ex causa creatae dependentiam habent, non autem de his, quae in sola diuina voluntatis dispositione sunt constituta, tanquam per eos erga alios exequenda.

Vnde Dionysius dicit 7. cap. caelestis hierarchie, quod ex hoc eorum nomine designatur, & immobilitas eorum erga diuina, feruens & conplexibilis reductio inferiorum in deum, sicut in finem. Vnde Dionysius dicit 7. cap. caelestis hierarchie, quod ex hoc eorum nomine designatur, & immobilitas eorum erga diuina, feruens & conplexibilis reductio inferiorum in deum, sicut in finem. Secundum autem rationem prouidentiae in ipsa forma diuinae perfecte cognoscunt, & hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientia plenitudo, scientia enim per formam sensibilibus proficitur. Vnde dicit Dionysius, quod talis nominatio signat, quod sunt contemplatiui in prima operante virtute diuinae pulchritudinis. Tertii vero ipsam dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa considerant, & hi dicuntur throni, non per thronum, potestas iudiciaria designatur, secundum illud. Sed isti super thronum qui in iust. Vnde dicit Dionysius, quod per hanc denominationem designatur, quod sunt deseri, & ad omnes diuinas suscepciones familiariter apti. Non autem sic praemissa intelligenda sunt, quae si aliud sit diuina bonitas, & aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum, dispositionem continentis: sed quia secundum hoc

ratio. Item inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui diuini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiam sunt vniuersalioris in cognoscendo: vnde cognitionem ordinis prouidentiae in principis, & causis magis vniuersalibus adipiscuntur, inferiores vero in causis magis particularibus. altioris enim intellectus esset homo, qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis vniuersalibus, quae sunt media inter deum, qui est vniuersalissima causa, & causas particulares, possunt ordinem prouidentiae perfecte cognoscere, media sunt inter illos, qui in ipso deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt, & eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae sicut a supremo dirigitur, ita dirigit infimum, ut dicit in 8. cap. caelestis hierarchie. Inter has etiam intellectuales substantias oportet, quod ordo quidam existat. nam ipsa

sentia, sicut sunt ea, quae a principio sua beatitudinis cognoscunt, aut etiam accipiunt eorum cognitionem immediate a deo per reuelationem, & sic videndo in lumine diuinae reuelationis. Nihil ut dicitur Prima parte locis praedictis, usque ad diem iudicii, semper noua aliqua superioribus angelis reuelatur de his quae pertinent ad dispositionem uniuersalem, & praecipue ad salutem electorum. Angeli vero secundae, sive mediae hierarchie, non accipiunt hanc perfectam cognitionem in deo per uisionem diuinae essentiae, aut per immediatam illuminationem a deo, sed eam ab angelis primae hierarchie per illuminationem consequuntur, & in causis vniuersalibus creatis, quae sunt mediae inter supremam causam qui est deus, & causas particulares, diuinae prouidentiae ordinem cognoscunt. Angeli autem infimae hierarchie, ordinem prouidentiae in particularibus causis cognoscibile diuinitus accipiunt. Cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab angelis secundae hierarchie factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur diuinitus infimae angelis aduenire, quia a deo originem habet, aut per essentiam visum, aut immediatam aliqua mysteria, & secreta superioribus angelis reuelante Notata autem sanctus Thomas ideo angeli secundae hierarchie per causas vniuersaliores cognoscunt quod angeli in fine hierarchie, quia sunt vniuersaliores in cognoscendo, sicut & vniuersaliores sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo, qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere, & ideo conuenienter ponuntur a Dionysio in media hierarchia, ut pote, qui in causis vniuersalibus, quae sunt mediae inter deum, & causas particulares, possunt ordinem prouidentiae perfecte cognoscere.

Aduertendum hoc loco, quod cum conditiones rerum particularium, & ordinationes ipsarum secundum determinationem diuinae prouidentiae a deo mediantibus causis creatis prouentiant, ita quod ad ipsum ordinem executioni mandandum, concurrat causa vniuersalissima, quae est ipse deus, causa vniuersalis creatae, & causa particularis, oportet ut angeli quorum natura est cognoscere per vniuersalissimos conceptus illas particularium conditiones & ordinationes in vniuersalissima causa cognoscant illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus vniuersales, illas cognoscant per causas vniuersales creatas, quae uidelicet, propinquiores sunt vniuersalissimae causae, illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularibus cognoscant: ratio huius est, quia ubi aliquid cognoscitur in causa, oportet conceptum intelligit proportionaliter correspondere causam, ut scilicet conceptus vniuersalioris correspondeat vniuersaliori causa, non dicitur, nisi aliquis vniuersalior conceptus, nisi quia sibi aliquid vniuersalior obiectum responderet, & sic conceptus vniuersalior qui cognoscitur aliquid in causa, ipsam uidelicet causam in qua virtualiter continetur cognoscendo, oportet vniuersalioris causam respondere. Ostensum est autem superius in

Palm. 9.

Seraphim.

D

E

In Secundo libro, superiores angelos habere vniuersaliores cognitionem, vtpote per vniuersaliores species intelligentes, & vniuersaliores conceptus distincte cognoscentes: ideo conuenientissime a Dionysio, & sancto Thoma attribuitur suprenis angelis cognitio ordinis diuinae prouidentie in ipsa suprema omnium causa, medijs autem cognitio huiusmodi ordinis in causis vniuersalibus creatis, in finis vero cognitio in causis particularibus. Hoc autem possumus exemplariter declarare, primo in malis. Nam deus ab eterno determinauit igne absumere Sodomitam, & Gomorram propter demerita. Huius autem incendii res cause fuerunt: scilicet iniustitia diuina, tanquam causa vniuersalissima: peccata in communi, tanquam causa vniuersalis: hoc peccatum particulare, quod est contra naturam, tanquam particularis causa. Dicemus, quod angelus primae hierarchie in diuina essentia, quae est vniuersalissima omnium causa, aut per reuelationem ipsi a deo immediate factam, conflagracionem futuram harum urbium diuina iustitia considerauit, & hanc notitiam inferioribus angelis media hierarchie per reuelacionem communicaui: angelos media hierarchie dicemus per reuelacionem & illuminationem sibi a superiori bus factam, considerantes malitiam illorum populorum in communi: hinc eorum peccata, in qua omnia eorum peccata cognouerunt: scilicet quod talis conflagratio futura esset. De in finis vero dicemus, quod illuminati ab angelis media hierarchie conflagracionem hanc cognouerunt, considerantes in particulari peccatum contra naturam, quod in iuuenes exercebant. sic n. constat, quod superiores vniuersaliores conceptus, plura videlicet distincte representant, & in vniuersalioris causa cognitione, distinctum ordinem harum ciuitatum ad conflagracionem a deo institutum & praedictum cognouerunt, inferiores vero conceptus minus vniuersales, vtpote pauciora representant cognouerunt, & in causa minus vniuersali. Secundo in bonis. Na deus ordinat Petrum & Paulum per martyrium saluandos virtute passionis Christi, quae est vniuersalis causa humanae salutis. huius. n. vniuersalissima causa fuit deus: causa vniuersalis passio Christi: martyrium vero eorum causa particularis. Dicemus quod angeli primae hierarchie hanc diuinam ordinationem in ipsa diuina essentia cognouerunt, aut in lumine a deo immediate accepto, verbi gratia, diuinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere: angeli autem mediae hierarchie ab angelis primae hierarchie illuminati ipsam diuinam ordinationem, virtutem passionis Christi considerantes, cognouerunt, sed in fine hierarchie angeli a media illuminati & directi ipsam ordinationem in ipsa martyrii consideratione, cognouerunt. Petrum & Paulum esse in caelesti patria virtute martyrii coronandos.

Quoniam autem ad distinctionem ordinum in qua hierarchia contentis, inquit sanctus Thomas, quod cum ordines primae hierarchie in hoc conueniant, quod omnes a deo immediate cognitionem ordinis diuinae prouidentiae accipiunt,

in hoc distinguuntur, quod primi & supremi illius hierarchie rationem ordinis prouidentiae accipiunt in ipso vltimo fine, qui est bonitas diuina, quidam tamen eorum alii clarius, & isti se respicunt dicitur, id est, ardentes sive incendentes. Secundo vero praedictam ordinis rationem in ipsa forma diuina perfecte cognoscunt, & hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientiae plenitudo. Tertio vero dispositionem diuinae rationem in se ipsa considerant, & non ali quo alio principio, & hi dicuntur throni, quia per thronum potestatis iudicaria significatur. Ne autem aliquis occasione errandi accipiat, inquit sanctus Thoma, quod non sunt sic praemissa intelligenda, quasi aliud sit diuina bonitas, aliud diuina essentia, & aliud diuina essentia & aliud diuina essentia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc est alia & alia consideratio. In ratione & consideratione nostra, distinctis conceptibus apprehenduntur. Sed occurrit dubium. Videtur enim contradictio quaedam esse a verbis sancti Thomae. Nam ponitur commune esse omnibus spiritibus prima hierarchie, vt rationem diuinae operum in ipso deo immediate cognoscant, posterius autem dicitur, quod throni dispositionem diuinae rationem in se ipsa cognoscunt, non in aliquo alio principio. Ad huius euidentiam considerandum est, quod sicut in rebus a deo ordinatis inuenitur, & assimilatio ad deum, tanquam finis intrinsecus, & forma secundum quam deo assimilantur, & ipsa ordinatione effectum, secundum quod vnus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, aut sicut materia ad formam, aut quocumque alio modo: ita oportet in deo tria considerare secundum rationem distinctam, istis tribus quae in effectibus inueniuntur correspondentia: & sic ponitur diuina bonitas tanquam finis propter quem deus omnia prouidet, correspondens fini effectibus intrinsecis, ponitur essentia diuina, tanquam forma per quam in effectibus propriae formae producantur: ponitur dispositio siue ordinatione qua deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. ita ergo ordinatione diuinae intellectus in ipsa mente diuina existens, potest cognosci, cognoscendo bonitatem diuinam per se sub ratione qua distinguitur ab essentia & ipsa ordinatione, & similiter potest cognosci in essentia, in quantum habet rationem formae, ad cuius similitudinem res producantur. ex forma. n. consideratione potest cognosci, quomodo alia sint ordinanda, ad hoc vt talis forma proueniat. potest & tertio cognosci in se ipsa talis ordinatione, in quantum consideratur secundum propriam rationem, vt distinguitur ab essentia & bonitate, & videtur non in alio ad quod per prius terminetur cognitio. Ex his apparet, quod nulla est contradictio in verbis sancti Thomae. n. intendit quod throni dispositionem rebus inherere, pertinet bonitatem, sicut in ipsis rebus existentem, non in ipso deo, vt obiectio supponit, sed quod in ipso deo videtur scientiam diuinam & cognitionem rerum ordinatiuam secundum se, vt distinguitur a ratione ab essentia diuina & bonitate, non autem in bonitate, aut essentia, quae dicitur aliorum principia, sicut finis & forma sunt nobiliora motu, quo aliqua in finem dirigitur & formam. Parat autem

Greg. homi 34. d. 2. ca. 1.

De 3. hie. ma hie. chia.

D. 161.

autem hoc ex eo, quod remouens errorem dicitur, inquit, quod hoc non est intelligendum, quasi aliud sit bonitas diuina, aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens. ex his. n. liquet quod per dispositionem diuinam iudiciorum in se ipsa cognitio, intellexit ipsam scientiam diuinam rerum dispositionem continens, non autem eam dispositionem, quae rebus inherere. Aduertendum tamen, quod ex parte rei non ponitur talis distinctio quasi throni iudiciorum in se ipsa videant, non autem videant bonitatem, & essentiam, vnde non actu quo vident essentiam diuinam, vident & bonitatem, & scientiam, sed hoc est secundum considerationem intellectus nostri distinguentem ipsum actum videndi dei, secundum quod ad diuersa obiecta secundum rationem distincta terminatur, & ab hoc diuersa nomina imponunt, primos. n. nominamus ab ipsa dei cognitione, vt ad bonitatem terminatur, & dicimus eos Seraphim. Secundo vero ab ipsa cognitione, vt ad diuinam essentiam terminatur, vt ad scientiam rerum ordinatiuam, thronos appellamus. Ordines secundae hierarchie sic distinguuntur, quod cum omnes conueniant in hoc, quod cognoscunt ordinem diuinum prouidentiae per considerationem vniuersalium causarum, primi distribuant vniuersalem prouidentiae dispositionem in multis executoribus, & vocantur dominationes. Na domini est praecipere quid alii exequantur. Vnde Dionysius 8. ca. caelest. hierarchie dicit, quod nomen dominationis significat aliquam anagogen, & c. Secundi vero sunt qui exequentes distribuant & multiplicent ipsam dispositionem prouidentiae ad varios effectus, & vocantur virtutes. sunt. n. veluti vniuersales executores, vnde ad hunc ordinem pertinet principium vniuersalis operationis, & videtur ad ipsos pertinere motus caelestium corporum, ex quibus tanquam vniuersalibus causis particulares effectus consequuntur, videtur etiam ad eos pertinere executione diuinorum operum, quae praeter naturam ordinem sunt. Infimae autem custodiant inconcussam ordinem diuinam prouidentiae in effectibus institutum, cohibendo ea quae possent hunc ordinem perturbare, & dicuntur potestates. Circa auctoritatem Dionysij adductam ad manifestationem primae ordinis, ubi dicitur quod nomen dominationis designat aliquam anagogen superpositam omni seruituti, considerandum quod licet anagoges nomine Graeci recessum significet, & classis emissionem, vt est apud Suidam, tamen hic accipitur pro celsitudine, & excellencia vt etiam Latinus interpres videtur interpretari. Na a verbo anago deducitur, quod non solum recedo significat, sed etiam superago, vnde & anagoge potest etiam superacionem, siue eminentem actionem significare, & inde ad significandum excelsum intelligentiam trahi. Tertiae hierarchie ordinem conueniunt in hoc, quod est cognoscere ordinem diuinam prouidentiam in particularibus causis & rebus humanis. inferiores naturis & causis particularibus quae ad hominem ordinantur, & in eius vsum veniunt, praepositi, sed differunt, quia ad primos qui vocantur principatus, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent.

Ad hoc autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. Ad hoc autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent.

Ad hoc autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. Ad hoc autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent.

D. 161.

D. 161.

D. 161.

D. 161.

D. 161.

virtute Seraphim. Omnes isti sensus habere virtutem possunt. Primus quidem, quia est virtutes ordinatae dicantur, quarum una mo-

Angelis suis mandavit de te: vt custodiant te in omnibus viis tuis, &c. vnde & Dionysius dicit, quod archangeli medii sunt inter principatus, & angelos, habentes aliquid commune cum vtrisque; cum principatibus quidem inquantum inferioribus angelis ducuntur, & angelos, quia sunt propria in humanis, in ea quae sunt communia dispensari oportet. cum archangelis vero, quia annuntiant angelis, & per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus, quae ad eos pertinent secundum vniuersumque analogiam, propter quod & commune nomen vltimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediate nunciandi, & propter hoc, archangeli non compositum habent ex vtroque: dicuntur enim archangeli,

Psal. 9.

primo cause, sed licet oes isti sensus veri sint, possuntque textui applicari, primus tamen sensus hic videtur intendi. Nam vt dicitur Prima q. 11. ar. 2. ad 2. superiores angeli dicuntur propria domus, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Considerandum secundo, quod hoc notauit sanctus Thomas. Vt remoueret dubium quoddam quod oriri posset. Ex istis enim quae dicta sunt superioribus, habetur, quod angeli primae hierarchiae non exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa deum nominantur, huic autem videtur ob stare, quod vnus de seraphim missus est ad incendendum labia prophetae, vt habetur Isaia 6. sed per hoc, quod hic dicitur respondetur, & est de mente Dionysii, scilicet hierarchiae, quod ille angelus non fuit de ordine seraphim: sed de ordinibus interioribus, vocatur autem nomine seraphim, quia illi effectum qui est incendere, fecit virtute seraphim. Nam cum seraphim ardentes, sive incendentes dicuntur, ad ipsos pertinet homines in deum incedere, mediate quidem non autem immediate.

Circa ista hierarchiarum & ordinum distinctionem considerandum est, quod licet sanctus Thomas. diuersimode in diuersis locis loquatur, tamen si diligenter consideretur, omnes isti modi in vnum facile reduci possunt. Quod manifestari facillime potest, si per ipsos distinctionis modos discurreamus. Inter hierarchias, non ponit hoc loco distinctionem, quia angeli primae hierarchiae ordinem diuinae prouidentiae in diuina essentia vident, angeli mediae hierarchiae vident in causis vniuersalibus, sed in fine hierarchiae angeli in causis particularibus intuentur. In Prima vero parte quodlibet 108. ar. 1. & 6. hanc differentiam ponit. quod prima hierarchia accipit rationes rerum prout procedunt a deo: secunda vero prout dependunt a causis vniuersalibus, sed tertia secundum quod huiusmodi rationes a causis particularibus dependent. At in 2. sen. dist. 9. ar. 3. ait, quod prima hierarchia accipit cognitionem diuinorum effectuum in ipsa prima causa vniuersali, secunda hierarchia cognoscit res in vniuersalibus rerum rationibus: tertia vero hierarchia res in propriis rationibus cognoscit. Diligenter autem consideranti appareret, quod duo vltimi modi ad illum qui hic ponitur, reducitur. Nam conueniunt in hoc oes isti modi, quod hierarchiae distinguuntur secundum diuersum modum recipiendi diuinas illuminationes. Illi enim ordines qui vniuersalioris cognitionem ex sui natura habent, sic diuinas illuminationes recipiunt, vt per illas cognoscant ea quae agenda sunt, in aliquo vniuersaliori principio, sicut ille qui eleuatoris ingenium est, in vno principio sibi tradito a magistro, multis conclusionibus cognoscit, quas non cognoscit, ille qui est hebetioris & tardioris ingenii. Illi vero ordines, qui particulariorem cognitionem ex natura sua habent, per illas diuinas illuminationes cognoscunt, quae sunt agenda in aliquo particulari principio. Modus ergo qui tangitur in prima parte, idem est cum isto,

qui hic tangitur, quia non videtur esse differentia inter illos, nisi quod in vno accipitur differentia ex parte cognitionis rationum rerum, in alia vero ex parte cognitionis ordinis diuinae prouidentiae, & tamen quantum ad hoc non est differentia, nisi in nomine. Nam quod hic vocatur sanctus Thomas ordinem diuinam prouidentiam, vocatur in Prima parte q. 22. ar. 1. rationes rerum, per ista enim nomina nihil aliud significatur, quod id quod deus ordinat, vt per sua prouidentia, in rebus efficiere, prius enim intelligitur esse in mente diuina conceptum ideam, & exemplar ordinis ponendi in rebus, quae talis ordo in ipsis rebus ponatur, & talis idea taleque exemplar dicitur ordo per diuinam prouidentiam statutus, in qua tu est eius de rationis cum ipso extrinseco ordine aliquo modo, eo modo quo dicitur exemplar domus producenda in mente domificatoris existens, esse domum in esse intelligibili, dicitur etiam ratio rei prout conceptus rei existens in mente diuina dicitur eius ratio

quasi principes angeli. Assignatur autem & Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem. Nam principatus inter medios spiritus connumerat post dominationes immediate, virtutes vero inter infimos ante archangelos. Sed diligenter inspicentibus, vtraque ordinatio in modo dico differt: nam secundum Gregorium principatus dicuntur non qui gentibus praeposuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi praesidentes in ministeriorum diuinorum executione. dicit enim quod principari est inter alios priorem existere. hoc autem secundum assignationem antedictam diximus ad virtutum ordinem pertinere: virtutes autem secundum Gregorium sunt, quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo speciali casu

& similitudo. Vnde idem dicitur est, cognoscere ordinem diuinam prouidentiam, & cognoscere rationes rerum in ipso deo, quod cognoscere quid deus in mente sua determinauerit in rebus creatis efficiere, sive quem ordinem in aliquibus rebus ponere exco-gitauerit. Modus autem tactus in secundo sententia cum duobus primis quantum ad aliquid conuenire videtur. Nam diuini effectus secundum quorum cognitionem dicuntur distinguuntur hierarchiae, simul cognoscuntur cum ordine diuinae prouidentiae in mente diuina existente, cognoscuntur effectus diuini, secundum illum ordinem producenti. Dicitur enim prouidentiae effectus producenti in rebus, qui nihil aliud sunt quam ordines quidam in ipsis ponendi, de quibus tanquam de futuris producendis illuminantur angeli, in mente diuina primum habent esse per eorum rationes & exemplaria: ideo cognito ipso ordine in mente diuina existente, cognoscuntur effectus diuini, secundum illum ordinem producenti. Sed dupliciter possumus quantum ad hoc inter istos modos conuenientiam inuenire, primo dicendo quod per causas creatas in duobus primis modis, nihil aliud intelligitur quam ipsi conceptus in mente angelica existentes, quod in tertio modo rationes rerum vocantur, & in quos operantur illos effectus, in quibus deo ministrant. Nam, vt ibidem dicitur, forma per quas angeli cognoscunt, sunt operantur ad minus respectu effectuum in quibus deo ministrant: & quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt vniuersaliores, in inferioribus vero sunt particulariores, in quantum superiores vnico conceptu plura cognoscunt quam inferiores: ideo dicitur angelis mediae hierarchiae in vniuersalibus causis cognoscere, inferiores vero in causis particularibus. Secundo, possumus conuenientiam inuenire, dicendo quod vnus modus alium infert. Cum enim causa vniuersalior non cognoscatur a superioribus angelis, nisi conceptu vniuersaliori, ex eo quod ponitur superiores angelos cognoscere aliquid faciendum per diuinam prouidentiam, dum per diuinam illuminationem videndo causam vniuersalem, vident ipsam per diuinam prouidentiam ad productionem talis effectus esse ordinatae, sequitur quod illum effectum in ratione & conceptu vniuersali cognoscant, & idem dicendum est de cognoscendo in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi esse saluandum Petrum per ipsam Christi passionem, cognoscit Petrum esse saluandum ex illo conceptu, quo Christi passionem cognoscit, qui conceptus est conceptus vniuersalis respectu conceptuum qui continentur de causis particularibus salutis alicuius, sicut & ipsa passio Christi est communis causa omnium saluandorum, cognoscens vero Petrum esse saluandum per mar- tyrium in seipso considerandum, quae est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quod de martyrio format. Iste modus magis videtur esse de mente sancti Thomae processus bene consideretur.

Circa distinctionem etiam ordinum vnus hierarchiae videtur esse diuersitas. Nam hic angelos primae hierarchiae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice.

saluandorum, cognoscens vero Petrum esse saluandum per martyrium in seipso considerandum, quae est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quod de martyrio format. Iste modus magis videtur esse de mente sancti Thomae processus bene consideretur.

Circa distinctionem etiam ordinum vnus hierarchiae videtur esse diuersitas. Nam hic angelos primae hierarchiae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediae distinctionem per hoc quod seraphim ordinem diuinam prouidentiam in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, sive ipsa dei scientia rerum ordinatrice.

preter eorum ordinem, oportet aliquod miraculose fieri. secundum quae rationem satis conuenienter cum infimis ordinatur, vtraque autem ordinatio ex verbis apostoli, auctoritatem habere potest. Dicit enim Eph. 1. Constituens illum. scilicet Christum, ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum & potestatem & virtutem & dominationem. In quo patet, quod ascendendo, supra potestates principatus posuit, & supra has, virtutes, supra quas, dominationes collocat: quae ordinem Dionysius obseruauit. Ad Coloss. autem primo loquens de Christo dicit, Sive throni, sive dominationes, sive principatus sive potestates, omnia per ipsum

ab inferioribus distinguitur, quia ad principatus pertinet boni communis gubernatio, ad archangelos gubernatio bonorum quae ad vnum quodque in seipsum pertinent, sed multis sunt vtilia, ad angelos pertinet gubernatio boni, quod ad vnum singulariter pertinet. In Prima vero parte q. 108. ar. 6. distinguit angelos primae hierarchiae, quia seraphim excellunt in hoc, quod est deo vnus, qui est finis creaturarum. Cherubim supereminenter dei secreta cognoscunt, Throni deum in seipsis familiariter recipiunt rationes rerum in ipso immediate cognoscendo, quod est proprium totius primae hierarchiae. Angelos secundae distinguit, quia ad Dominationes pertinet distinctio eorum quae agenda sunt, ad virtutes pertinet praebere facultatem ad implendum, ad Potestates ordinare qualiter ea quae sunt praepcepta vel distincta possint impleri. Angelos tertiae sic distinguit, quod principatus incipiunt actiones, & alios ducunt, angeli simpliciter exequentur, archangeli medio modo se habent. Sed in 2. sen. ut supra in hoc angelos primae hierarchiae distinguit, quia seraphim ab actu amandi, quo perficitur voluntas denominantur. Cherubim ab actu videndi quo perficitur intelligentia. Throni ab actu comprehensio- nis, sive retentionis quo perficitur memoria. Angelos mediae distinguit, quia ad dominationes pertinet dirigere in oibus diuinis mysterijs, ad virtutes pertinet adiuuare & propugnare, vt non sit impossibile praestari exitu diuina mysteria: ad potestates pertinet sententiarum quid vniciueque debeat. Angelos tertiae sic distinguit, quod Principatus habent actum limitatum ad vnum prouinciam. Archangeli habent actum limitatum ad vnum hominem, sed de ijs quae pertinent ad bonum multorum quae expletur per actum vnus personae. Angeli vero habent actum limitatum ad vnum hominem de ijs quae ad ipsum tantum pertinent. Omnes autem isti modi possunt in vnum reduci hoc modo. Quantum enim ad primam hierarchiam, conueniunt omnes modi hic enumerati, quod angeli primae hierarchiae accipiunt cognitionem diuinorum operum immediate in ipso deo, sed quia deus & est deus, & primum principium & vltimus finis, hic dicitur quod accipiunt hanc cognitionem omnes in ipso deo, non limitando ad aliquam rationem: in prima vero parte ut supra, dicitur quod omnes hanc cognitionem accipiunt in fine qui est deus: in secundo vero sententia dicitur quod accipiunt hanc cognitionem in prima causa vniuersali, idem tamen per omnia ista nomina significatur, sed in diuersis locis diuersas dei conditiones secundum nostrum modum intelligendi distinctas considerant. Quod dicitur in Prima parte, seraphim in hoc excellere quod est vnus deo: in 2. vero sententia, quod ab actu amandi denominantur: id est enim eo quod hic dicitur, scilicet quod accipiunt cognitionem in fine, qui est diuina bonitas. Nam per omnia haec dicta significatur quod ab amore denominantur. Nam per amorem amans figurat in re amata, & illi vnitur: & similiter quia intente amant ipsum finem, & ex intento amore totam aciem intellectus in ipso figunt, di-

accipiunt accipere cognitionem in bonitate diuina, secundum quod est finis vehementer amatus. Cum dicitur de Cherubim quod supereminenter dei secreta cognoscunt, quod denominantur ab actu videndi, quod cognoscunt perfecte in ipsa diuina forma, significatur plenitudo scientiae istorum angelorum, dum vident rerum ordinem in essentia diuina, quae est forma omnis intelligibilis. Hoc autem dicitur non quod seraphim qui sunt superiores, non tanta eminentia diuina secreta cognoscant, sed quia hoc in cherubim est nobilissimum: seraphim vero & eminentius ipsa diuina secreta vident, & ardenter omnibus deo per amorem vniuntur, ideo ab ista maxima vnione tanquam a perfectissimo actu in ratione vniuntur denominantur. De thronis patet, quod omnia dicta referuntur ad vnum. Denominantur enim tanquam infimi illius hierarchiae ab eo quod est commune toti primae hierarchiae, & ex quo prima hierarchia ab inferioribus distinguitur, ab eo scilicet quod est videre rationes rerum in ipso deo, quia nihil illo excellentius habent: ideo dicuntur deum in se tenere, tanquam videlicet eum sua cognitione perseueranter, & immutabiliter amplectentes, & videre diuinam mentis ordinationem & cognitionem in seipso. Quantum ad secundam hierarchiam patet, quod omnes modi in hoc conueniunt, quod ad ipsam pertinet dispositio vniuersalis de agendis, sicut & in causis vniuersalibus ordinem diuinam prouidentiam cognoscunt. Circa dominationes quoque patet nullam esse differentiam: omnia enim ad hoc tendunt, quod ipsarum est distinguere ea quae agenda sunt, & praecipere vt exitu praestentur, sicut architectus distinguit circa aedificium esse aptandos lapides, esse complananda ligna, esse cementum terendum, praecipitque vt haec fiant, sed per se nihil horum exequitur. Quae de virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant, quod sunt primi inter exequentes, tanquam videlicet aliquid primum & vniuersale in diuinis ministerijs per se exequentes, puta corporum caelestium motus, & alij executoribus tradendo quid vnusquisque agere debeat: circa tamen vniuersalem gubernationem, hoc autem quod est virtutes esse primos in executione diuinorum operum, & distributorum ministeriorum vniuersalium, trahit secum hoc quod est iuuare vt omnia fiant, & propugnare ac defendere sua virtute, ne aliquid impediat executionem diuinae prouidentiae, quod est praebere facultatem ad agendum.

Quae de potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod potestatum est ordinem diuinam prouidentiam in effectibus inditurum inconcussum custodire, cohibendo sua sententia ea quae possent hunc ordinem perturbare, & determinate, quod hoc ad hunc pertinet, non autem ad illum: & propter hoc dicuntur etiam ordinare, qualiter ea quae praepcepta sunt impleri possint. Quantum ad tertiam hierarchiam omnes modi conueniunt in hoc, quod haec hierarchia habet actus suos circa res humanas, scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. Quae autem de principatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod regnis & ciuitatibus praeposuntur, & ideo dicuntur quasi incipientes actionem circa huiusmodi, & alios ducentes ad executionem suorum operum circa res humanas. Archangelus conuenit secundum omnes modos gubernatio eorum, quae multitudi- ni conducunt, & ad vnum quoscumque pertinent: ideo dicuntur aliqua per se ipsa exequi circa res humanas, scilicet magna, inferioris vero in aliqua dirigunt, veluti eorum principes & duces: ideo inter principatus, & angelos, medij collocantur. In his quoque de vltimo ordine angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiam. Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, sunt diffuse tractata in locis praesallegatis.

Dub. 176.

Supra



ostquam determinavit sanctus Thome de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione dēre minare. Et triplicem ordinem in hominibus po-

De ordinatione hominum ad invicem, & ad alia. Cap. 81.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanę aīę infimū gradū habent, quia sicut supra dictū est, in sui institutione cognitionem ordinis providentię diuinę in sola quadam vniuersali cognitione suscipiunt, ad perfectā vero ordinis singularium cognitionem oportet, quod ex ipsiis rebus in quibus ordo diuinę providentię iā particulariter institutus est, perducatur, vnde oportet quod haberent organa corpora, per quę a rebus corporalibus cognitionem haurirēt: ex quibus tamen propter debilitatem intellectus luminis, perfectam noticiam eorum, quę ad hominem spectant, adipisci non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuentur, hoc exigente diuina dispositione, vt inferiores per superiores spiritus perfectam noticiam acquirant, vt supra ostensum est, quia tamen aliquis homo de lumine intellectuali participat, ei secundum prouidentiam diuinam ordinem subdantur animalia bruta quę intellectu nullo modo participat. Vnde dicitur Gen. primo: Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram: scilicet secundum quod intellectum habet, & pręstet p. ma. & vo. ce. & be. te. animalia vero bruta est intellectu careat, quia tamen cognitionem aliquam habet, plantis, & alijs quę cognitione carent, secundum diuinę providentię ordinem pręferantur, vnde dicitur Ge. Ecce dedi vobis omnem her. af. se. su. terram, & vni. li. quę habent in semetipsis sementem generis sui: vt sint vobis in escam, & cunctis animantibus terrę.

Inter ea vero quę panitus cognitione carent, vnum subiacer alteri secundum quod vnum est

ostquam determinavit sanctus Thome de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione dēre minare. Et triplicem ordinem in hominibus po-

ostquam determinavit sanctus Thome de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione dēre minare. Et triplicem ordinem in hominibus po-

ostquam determinavit sanctus Thome de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione dēre minare. Et triplicem ordinem in hominibus po-

robore humano sibi dominium usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorum ad regendum pręfertur, quod Salomō non tacet Eccles. 10. & sic videtur quod ille tertius ordo non sit secundum diuinam prouidentiam: Respondet sanctus Thomas & dicit duo. Primum est, quod ista inordinatio non excludit diuinam prouidentiam, prouenit enim ex permissione diuinę prouidentię participant, cum de illis dicit, quod quia cognitionem aliquam habent, pręferuntur cognitione carentibus, de his vero quę cognitione carent, dicit quod non participant aliquod de dispositione prouidentię, sed tantū de executione: illud dicit propter quandam similitudinem prouidentię in ipsiis existentem, nō quia aliquid verę prouidentię in sua cognitione habeant.

altero magis potentius in agendo, nō enim participant aliquid de dispositione prouidentię, sed solum de executione. Quia vero hō habet intellectum, & sensum, & corporalem virtutem, hęc in ipso adinuenit ordinem secundum diuinam prouidentię dispositionem ad similitudinem ordinis, qui in vniuerso inuenit, nā virtus corporea subditur sensitiuę, & intellectiua virtuti velut exequens earum imperium: ipsa vero sensitiva potentia intellectiue subditur, & sub eius imperio continetur.

Ex eadem ratione, & inter ipsos homines ordo inuenitur: nā illi qui intellectu pręminent, naturaliter dominantur: illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad seruiendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica, cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit Proverbiorum vnde dicitur: Qui stultus est, seruiet sapienti. Et Exo. 18. dicitur: Prouide de omni plebe viros sapientes, & timentes deū, qui iudicent populum omni tempore. Sicut autem in operibus vnius hominis ex hoc inordinatio prouenit, quod intellectu sensualem virtutem sequitur, sensualem vero virtus propter corporis indispotionem trahitur ad corporis motum, vt in claudicatibus apparet: ita & in regimine humano inordinatio prouenit, ex eo quod non propter intellectus pręminentiam aliquis pręfertur, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum pręfertur: quā quidem inordinatio nec Salomon tacet, qui dicit Eccles. 10. Et malum quod vidi sub sole quasi per errorē egrediens a facie principis, positum stultum i. dignitate sublimum. Huiusmodi autem inordinatio diuinam prouidentiam non excludit: prouenit

dispositione, per res a quibus cognitionem capiunt, perfectam noticiam habere. Considerandum secundo, quod sicut bruta licet prudentiam non habeant, aliquam tamen habent prudentię similitudinem, in quantum in suis operibus ordinate procedunt, ita prouidentiam quidem non habent cum rationem finis non cognoscant, vt superior est ostensum, aliquā tamen similitudinem prouidentię participant, in quantum per co-

per cognitionem operantur diuersa, quorum vnum est propter aliquid, ac si ipsa vnum ad aliud tanquam ad finem ordinarent, cum tamen agant propter finem, non tanquam ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tanquam ab alio directā, & motā, sic vt sagitta a sagitante. Quum ergo videtur ex modo dicendi, si Thome inuenere quod bruta aliquid prouidentię participant, cum de illis dicit, quod quia cognitionem aliquam habent, pręferuntur cognitione carentibus, de his vero quę cognitione carent, dicit quod non participant aliquod de dispositione prouidentię, sed tantū de executione: illud dicit propter quandam similitudinem prouidentię in ipsiis existentem, nō quia aliquid verę prouidentię in sua cognitione habeant.

neque per huiusmodi inordinatioem totaliter naturalis ordo perueritur, nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Vnde dicitur Proverbiorum 20. Cogitationes consilii roborabuntur, & gubernaculis tractanda sunt bella, & 24. Vir sapiens fortis est, & vir doctus robustus, & validus, quia cum dispositione inicit bellum, & erit salus vbi multa consilia: & quia consilium regit eum qui consilium accipit, & quodammodo ei dominatur, dicitur Proverbiorum 17. quod seruus sapiens dominabitur filiis stultis, patet ergo quod diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imponit vt sic verum sit quod dicit Apostolus Roma. 13. quę a deo sunt, ordinata sunt.

ostquam ostendit sanctus Thome quales sit ordo in substantiis intellectualibus, vult de ordine corporum determinare, & ponit hanc conclusionē: Inferiora corpora per superiora disponuntur: probatur.

Primo. Substantię intellectuales inferiores reguntur a superioribus, vt dispositio diuinę prouidentię proportionaliter vt que ad infima descendat: ergo & inferiora corpora per superiora. Probatur consequentia quia etiam in corporibus est superior, & inferior, sicut in substantiis spiritualibus.

Secundo. Corpora celestia sunt superiora loco: ergo magis formalia, ergo magis actiua, ergo in inferiora agunt, ergo & probatur prima consequentia, quia quanto aliquod corpus est superius loco, tanto inuenitur esse formalis: probatur a signo, quia locus superior est locus inferioris, quod est signum ipsum esse formalis, quum forma sit continere, sicut & loci probatur etiam ex ordine elementorum.

Aduerte circa probationem antecedentis a signo, quod non intendit arguere sanctus Thome in secunda figura sic: Forma est continere, locus superior continet inferiorem, ergo est forma. tunc enim argueretur in secunda figura ex puris affirmatiuis contra regulas syllogismi, sed intendit arguere ex similitudine & proportione loci ad formam in hoc quod est continere, sic arguendo. Forma, & locus conueniunt in hoc quod est continere, ergo ille locus qui est alterius contentius, magis accedit ad rationem forme, sed locus superior est contentius inferioris, ergo est ipso formalior. Attendendum tamen, quod licet tam forme quam loci sit continere: hoc tamen est aliter, & aliter. dicitur enim locus continere quantitatiue in quantum quantitate corporis locati in seipso comprehendit: forma autem dicitur continere formaliter, & virtualiter, in quantum dat esse, & speciem corpori: quando enim sub forma manet, solum esse & suam speciem tenet: cum vero recesserit forma, & esse & speciem amittit.

Circa probationem primę consequentię & alias adductas consequentię, considerandum est doctrina sancti Thomę secundo e. li. lect. 20. quod cum continens habeat rationē determinantis, & finientis, contentū autē habet rationē terminati, & finiti, rationaliter corp⁹ continens naturaliter aliud corpus ponitur magis habere de ratione forme quā contentū, forme. n. est determinare, & finire, materie vero determinari & fini per formam, & quia quātō corpus naturali ordine est superius loco, tanto magis ad inferiora comparatur, sicut continens ad contenta. ideo conuenienter dicitur quod est formalis, quia vero forma est act⁹, ideo etiam tale corpus est aliis actiualius, & quia vnumquodq; agit per suā formam, sequitur etiam quod sit magis actiuum.

Tertio. Corpora celestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta. corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate, ergo corpora celestia sunt vniuersalioris virtutis quā inferiora, ergo ea mouent

& disponunt. Probatur antecedens exemplariter in aliquibus contrarietatibus, & ex motibus, quia motui circulari celestium corporū nō est aliquid contrarium: & idcirco in eis violentia esse nō potest, motus autem inferiorū sunt contrarii. Prima vero consequentia probatur, quia quod est in natura sua perfectū absque contrarietate, est vniuersalioris virtutis quā id quod nō perficitur nisi in contrarietate: declaratur, quia contrarietas est ex differentiis contrarietatis generis: cuius signum est, quod in acceptione intellectus, quia est vniuersalis, species contrarietatis non sunt contrarię, secunda vero consequentia probatur, quia vniuersales virtutes sunt motiue particularium.

Quod corpora inferiora reguntur adco per superiora. Ca. 82.

Icut autem in substantiis intellectualibus est superiorius, & inferius: ita etiam in substantiis corporalibus.

Substantię autem intellectuales reguntur a superioribus, vt dispositio diuinę prouidentię proportionaliter descendat vsq; ad infima (sicut iam dictum est) ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur. 2. Amplius, Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto inuenitur esse formalis, & propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris. nam forma est continere, sicut loci aqua enim est formalior terra:

ro corporum inferiorum, cum sint corpora simplicia, non sunt composita ex contrariis. Alio modo potest intelligi, quia corū natura, & corū formę naturalē consequuntur aliqua qualitas, cuius quę alterius corporis contrariatur, & sic intelligitur. Nam ignis naturam concomitatur siccitas, & caliditas, quibus humiditas, & frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum celestium concomitatur.

Circa probationē antecedentis dubitatur. Nam motus corporis calidus ab occidente ad orientē videtur contrariari motui eiusdem ab oriente ad occidentē, cui sunt ad loca vixime distantia, ergo falsum est, quod motui corpori calidū nihil sit contrarium. Confirmatur, quia motui circulari contrariatur motus rectus.

Aduerte huius considerandū est doctrina sancti Thomę. Ca. 1. li. lect. 8. quod cum motus circularis sit ab eodē in idē, non possunt in ipso assignari duo termini maxime distantes, qui ipsum motum terminent, tamquā terminus a quo, & terminus ad quē. est. n. aliquid punctū maxime distat a termino a quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen nō est terminus talis motus, sed mediū rationem habet, quo fit vt talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Vnde motus primi mobilis ab oriente in occidentē, nō est ab istis partibus tāquā a termino ad terminū, sed tāquā a termino ad mediū per quod ipsum mobile ad orientē redit. Ex hoc sequitur quod motus corporis calidus nō possunt sic inter se habere contrarietatem, quod sint motus facti inter contrarios terminos, sicut motus sursum, & motus deorsum, quorum vnum est a medio ad circumferentiam, alius a circumferentia ad mediū: sed quia quod est terminus vnius, est mediū alterius, ad quod contrariis vis perueniunt, sicut primum mobile quod mouetur ab oriente recedit, ad orientē per occidentē trahit, qui est terminus motus, a quo motus planetarū incipit, & ad quē terminatur, & e conuerso, motus planetarū incipit ab occidentē trahit per orientē, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autē quod mediū motus vnius mobilis, & principium alterius, diuersis viis ista mobilia perueniunt. Nā primum mobile ab oriente versus occidentē per hęmisphęriū superius trahit, redit ad occidentē per hęmisphęriū inferius: planeta autē ad orientē per hęmisphęriū inferius trahit, per hęmisphęriū superius ad occidentem redit, & sic ad orientē vtroque motu perueniunt diuersis viis: quod nō facit contrarietatem motui, sed diuersitatem, ideo illi motus corporū celestium nō sunt contrarii, licet sint diuersi. Tāgit et duas alias rationes sancti Thomę ibidē, quare isti motus, nō sunt contrarii, quarum vna est, quia illi motus non sunt super eisdem polis, cum videret vnum sit super polis mundi, alius vero super polis zodiaci. Alia vero est, quia non sunt in eodem circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis, & per consequens non sunt inter eosdem terminos, neque in eadem distantia sunt: oportet

Thom. con. Gen. TT autem

Cap. præc.

Cap. 79.

Dub. 176.

Super cap. 82.

Sup. tex 75

D. 174

C. 77. & sequen.

Sup. tex. 30

autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam, ut patet in motibus rectis, quorum contrarietas consistit in distantia centri, & circumferentia. Ad argumentum ergo negatur quod motus corporum caelestium ab occidente in orientem rediens in occidentem, sit contrarius motui circulari ab oriente in occidentem, redeuntique in orientem, cum probatur, quia fuerit inter terminos maxime distantes, dicitur primo quod hoc est falsum, quia oriens est terminus a quo, & terminus ad quem vniuersorum motuum, & accidit alterius dicitur secundo quod licet oriens, & occidentes accipiantur in eodem circulo tamquam duo termini maxime distantes, ut eorum distantia mensuratur diametro quae est maxima linea rectorum ab uno puncto circumferentiae ad aliud punctum ductarum, non sunt tam maxime distantes ut sunt termini motus facti super lineam curuam, immo in motu primi mobilis punctum quod dum recedit mobile ab occidente, magis appropinquat orientis puncto a quo primo recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratum lineam curuam procedendo secundum ordinem motus, magis distat a puncto orientis quam punctum occidentis. Verbi gratia, sit circulus a. b. c. d. ita quod a. & c. diametraliter opponantur procedendo ab a. ad b. & ad c. & postremo redeundo ad a. magis distat d. ab a. quam c. quia maior est arcus inter a. & d. quam arcus inter a. & c. sicut in zodiaco maior est distantia inter principium arietis, & principium capricorni procedendo ab arietate ad taurum, & succedente secundum ordinem signorum redeundo ad principium arietis, quam inter ipsum principium arietis, & principium librae quae diametraliter opponuntur, maior est enim arcus inter principium arietis, & principium capricorni secundum dictum ordinem, quam sit arcus inter principium arietis, & principium librae, cum iste sit semicirculus, ille vero sit maior semicirculo, & breuiter dicitur, in circulo non sunt duo termini maxime distantes, si eorum distantiam lineam curuam mensuretur, nisi forte darentur duo puncta immediata in circulo, quorum unus esset principium, & alter esset finis: quod constat impossibile esse.

Dicitur tertio, quod postea quod essent duo termini maxime distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios, quia ultra hoc requireretur quod illi motus essent super eadem axe, & super eisdem polis: quod in proposito non contingit. Ad confirmationem dicitur secundum sanctum Thomam ibidem, quod si motus rectus contrariatur motui circulari, hoc est tantum ratione differentiarum eiusdem generis: differentiae enim eiusdem generis sunt contrariae ut dicitur. 10. Metaphysice secundum tamquam contrarietas accipitur pro excessu, & defectu differentiarum sub eodem genere. ut exponit sanctus Thomas. 3. Physic. non sunt autem contrarii isti motus ratione specierum, secundum quod una species est alterius corruptiua, quomodo dicitur motui corporum caelestium nihil esse contrarium, non inconuenit enim isto modo esse contrarietatem in corporibus caelestibus sicut est contrarietas sibi par, & impar, & similia licet ibi non sit contrarietas corruptiua.

Circa probationem primae consequentiae, cum declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse, quod quia intellectus noster est vniuersalis in sua acceptione, hoc est, quod non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quam illam, immo est ipsam naturam generis absque omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, & potest perfici absque determinatione per aliquam differentiam genus contrahentem, ideo species contrariorum in ipso nulla habent contrarietatem, licet contraria represententur, illimitatio enim, & vniuersalitas intellectus facit ut sit ab omni contrarietate alienus, & ut in ipso omnia intelligibilia quantumcumque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate, & hoc signum est, quod contrarietas alicuius naturae ad aliam, prouenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam

Tex. co. 13
Li. 3. super
text. 10

genus contrahentem. Attendendum tamen, quod non ita intelligendum est contrarietatem prouenire ex differentia limitatibus, quasi omnes species quae differentis eiusdem generis constituntur, sint contrariae, aut habeant contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas inuenitur, hoc est ipsarum differentiarum prouenit. Ex hoc uero sequitur, quod natura quae est absque omni contrarietate perfecta, est vniuersalis perfectioris perfectionis, & uirtutis quam natura quae in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturae per aliquam differentiam, sequitur quod natura quae est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus contrarietas prouenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas, & differentias, & per

consequens quod non sit limitata ad operationem vnius talium naturarum tantum, pura ignis, aut aeris, sed sua uirtute uincit, quae talium naturarum uirtutem excedat, & sic sit vniuersalis uirtutis. **Q V A R T O,** Corpora caelestia sunt similia substantiis se paratis quam alia corpora, in quantum sunt incorruptibilia, & sunt eis propinquiora in quantum sunt incorruptibilia, & sunt eis propinquiora in quantum ab eis immediate mouentur, ergo & probatur consequentia, quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. **Q V I N T O,** Quae magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua, quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile, corpora caelestia sunt magis immobilia quam inferiora, in quantum vna tantum specie motus mouentur, scilicet motu locali: inferiora uero omnibus speciebus motus mouentur, ergo & c. **S E X T O,** Motus caeli est primus inter omnes alios motus, ergo est causa omnium aliorum motuum. probatur consequentia, quia primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt postea: antecedens probatur, quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, & perfectione, & similiter circularis est primus inter motus locales, & solus motus caeli inuenitur regularis, & uniformis. Prima pars probatur, quia motus localis solus potest esse perpetuus, ut dicitur octauo Physicorum, text. 54. & sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, ut patet discurrendo per species motus, & non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, scilicet absolutum, sed tantum secundum extrinsecum, scilicet secundum locum, & ideo est rei iam perfecta. Secunda uero pars probatur, quia solus circularis motus potest esse perpetuus, ut probat 8. Physic. text. 64. & est magis simplex, & vnus, cum non distinguatur in principium, medium, & finem, sed totus sit quasi medium, & reflectatur ad principium. Tertia uero pars probatur ex comparatione ad motum grauium & leuium quae intenditur in fine.

Circa probationem antecedentis considerandum primo, quod prius natura aliquando accipitur ut distinguitur contra prius durationem: & sic tam prius non est generatio quam prius perfectione dicitur prius natura: aliquando uero ut distinguitur contra prius ordinem generationis, ut inquam idem est quod prius perfectione, cum dicitur hic quod motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quod accipitur prius natura primo modo, non autem secundo modo, quum distinguatur contra prius perfectionem: sic enim ordine praesuppositionis motus localis est prior, in quantum ab omnibus aliis motibus praesupponitur.

Considerandum secundo, quod motus circularis dicitur esse totus quia si medium, non autem diuidi in principium, medium, & finem, quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum a quo incipiat totum mobile recedere aliquod, ad quod ultimo perueniat, quum totum simul mutet locum secundum rationem, non autem secundum rem, & in circulo nullum punctum sit principium, & nullum sit finis, nisi secundum signationem intellectus.

Sed circa praedicta multiplex dubium occurrit. Primum est: Motus accipit dignitatem, & perfectionem a termino ad quem ut vult sanctus Thomas Prima per questionem 47. ar. 1. ad 2. sed terminus ad quem motus localis, non est perfectior termino ad quem aliorum motuum, & praerit generatio: ergo non est perfectior aliis motibus, ut dicebatur. Secundum est: Vbi non sunt extrema, ibi non est medium, cum medium non dicitur nisi in ordine ad extrema, ergo si motus circularis non diuiditur in principium, medium, & finem, non potest dici totus habere rationem medii. Tertium est: Motus qui non habet principium, & finem, est perpetuus, ergo si motus circularis non habet principium, & finem, omnium motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum, ergo & c. Quartum est: Motus circularis semper est in fine, ut dicitur primo Meteororum, ergo falsum est quod non diuiditur in principium, & finem.

Cap. 78

li. ca. 70. & 80. huius

Cap. 78

Cap. 1

Te. com. 48

Motus

Motus accipit dignitatem, & perfectionem a termino ad quem ut vult sanctus Thomas Prima per questionem 47. ar. 1. ad 2. sed terminus ad quem motus localis, non est perfectior termino ad quem aliorum motuum, & praerit generatio: ergo non est perfectior aliis motibus, ut dicebatur. Secundum est: Vbi non sunt extrema, ibi non est medium, cum medium non dicitur nisi in ordine ad extrema, ergo si motus circularis non diuiditur in principium, medium, & finem, non potest dici totus habere rationem medii. Tertium est: Motus qui non habet principium, & finem, est perpetuus, ergo si motus circularis non habet principium, & finem, omnium motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum, ergo & c. Quartum est: Motus circularis semper est in fine, ut dicitur primo Meteororum, ergo falsum est quod non diuiditur in principium, & finem.

Ad primum horum respondetur quidam, quod motus dupliciter accipi potest. Vno modo, quantum ad entitatem suam, secundum quam est, & secundum quam est idem termino. Alio modo secundum suam formalem rationem. Si primo modo accipitur, sic conceditur quod motus localis non est perfectior aliis, si autem accipitur secundo modo, sic est aliis perfectior: quia cum motus ad suum terminum comparatur sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum: quanto terminus est imperfectior, tanto motus est perfectior, quia est priuatio minoris perfectionis: sicut quanto terminus est perfectior, tanto motus est imperfectior, ut pote maioris perfectionis priuatio: sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Caprioli scilicet in 2. Sent. dist. 14. & Pauli Soncinati septimo Metaphysice q. 27. non uidentur tamen mihi uerae, neque ad mentem Philosophi, & sancti Thomae esse. Nam a quocunque aliquid habet specie, ad eum accipit dignitatem, & perfectionem sibi ex suauatione conuenientem, cum perfectio essentialis rei in specie perfectione consistat, constat autem ex 5. Physicorum, quod motus a termino ad quem speciem accipit, ergo & ab ipso perfectionem capit. Si ergo terminus ad quem motus localis est imperfectior terminis aliorum mutationum, non potest motus localis secundum suam formalem rationem esse aliis mutationibus perfectior, & sic repugnat quod in quantum est idem termino, sit imperfectior aliis, & quod secundum suam propriam rationem sit perfectior. Propterea dicendum mihi videtur, quod quum motus dicatur respectum ad mobile, & ad terminum motus, eo quod sit actus mobilis, in quantum mobile est, sine in quantum ad terminum motus tendit, dupliciter possumus de eius perfectione loqui. Vno modo, de ea quae conuenit ex ordine ad terminum motus. Alio modo de ea quae sibi conuenit ex ordine ad subiectum. Prima sibi conuenit formaliter, & ex propria ratione, ut pote sibi conueniens ex eo, a quo in quantum est motus, speciem accipit. Secunda uero sibi conuenit materialiter, & extrinsece, ut pote sibi conueniens ex mobili quod est materia eius. Si ergo quantum ad formalem eius perfectionem consideretur loci mutatio, sic non est aliis mutationibus perfectior, sed imperfectior. Si uero quantum ad suam materialem, & extrinsecam perfectionem consideretur, sic aliis mutationibus perfectior est, quod est dictum, quod eius subiectum substantiis aliorum perfectius, & actualius est. Nam motus localis requirit subiectum suum in quantum tum habet in potentia, aut ad aliquid extrinsecum tantum, sed ad locum aut in potentia ad ubi, quod relatione dicitur, non autem in potentia aliqua forma absolutam intrinsecam: oes autem aliae mutationes requirunt subiectum in potentia ad formam intrinsecam, aut substantialem, aut accidentalem, cum varietur subiectum de forma in formam. Primum dictum ostenditur primo auctore

ritate sancti Thomae, Prima parte, loco allegato, ubi de mutationibus formaliter sumptis loquens, vult quod motus dignitatem, & perfectionem a termino ad quem accipit. Secundo est ostenditur ex questionibus de Ma. q. 16. ar. 10. ubi n. ex ordine motuum qui eis sunt propria rationem conuenit, arguit substantiam spirituales posse mouere corpora localiter, licet ea formaliter mouere non possit, quia effectus debiles possunt fieri immediate a remotiori agente. Constat enim in hac ratione includi, quod loci mutatio est sua ratione, & debilis, & imperfectior est aliis mutationibus. Secundum uero dictum probatur: vero dicitur probatur: hic motus alius perfectior esse ex subiecti perfectione declaratur. Vnde Commentator hoc modo est rationem format. Translatio est rei perfectioris: sed quod est rei perfectioris, est perfectius, ergo & c. constat enim quod ista propositio, quod est rei perfectioris, est perfectioris, habet ueritatem de perfectione materialiforme. Vtriusque postremo dicitur simul ostenditur ex responsione quae

Amplius, Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli: primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus, & tempore, quia solus potest esse perpetuus: ut probatur in octauo Physicorum, & naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquid nisi praexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, conuertatur, & fiat simile. neque alteratio potest esse nisi praexistente loci mutatione: quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius, est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum sibi aliquid extrinsecum, & propter hoc est rei iam perfectior. Secundo, quia etiam inter motus

dat sanctus Thomas ad primum argumentum, loco allegato in questionibus de Malo: Na cum arguatur substantiam spirituales non posse mouere localiter corpora, quia motus localis est aliis perfectior, non potest autem aliis mutationibus mouere, respondetur quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secundum ipsam minima sit variatio. Manifestum est enim hanc responsionem ad hoc tendere, quod motus localis non est formaliter, & simpliciter perfectior, sed tantum secundum quod est materialiter. Propterea 6. Physicorum in expositione textus 59. formans rationem Aristoteli ait: Quanto aliquis motus minus remouet a mobili, tanto subiectum eius est perfectius, & sic ipse motus est est perfectior quodammodo, motus localis est habet, ergo & c. Ex his non patet, quod uult loci mutationem esse non formaliter, & simpliciter alius perfectior, sed solum quod, & materialiter, cum proponat motum qui minus remouet a subiecto, habere subiectum perfectius, & ex hoc ipsum esse perfectior quodammodo. Ad rationem uero alterius opinionis dicitur, quod super falso fundatur, quod motus non sit aliud quod priuatio termini. hoc enim falsissimum est. Nam motus non est formaliter priuatio, sed actus subiecti priuati termino motus, & per motum tendentis ad illum. Sed circa hanc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est. Motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum, ut patet 10. Metaphysice, text. 4. sed vnumquodque mensuratur primo & perfectissimo sui generis, ergo talis motus est secundum suam rationem prior, & perfectior aliis motibus, & non tantum materialiter ratione subiecti, ergo & c. Secundum est. Probat sanctus Thomas, & hic, & in persequens aliis locis. 1. P. q. 9. ar. 1. ad 3. Et. 1. Sen. d. 8. q. 3. ar. 3. ad 2. quod omnes motus corporales reducuntur in motum corporum caelestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tempore, natura, & perfectione, sed esse causam aliorum videtur sibi ex propria ratione conuenire. cum ab ipso habeat corpus caeleste quod aliorum motuum sit causa. Nam apud sanctum Thomam, cessante motu caeli, omnes alii motus naturales cessabunt, ergo & c. Ad primum respondetur, quod duplex quantitas in motu considerari potest, & quae sibi potest attribui mensurari. Vna est quantitas essentialis, & quod dicitur secundum quod in genere entis, & in genere motus determinati gradum tenet. alia est quantitas velocitatis, & tarditatis, in quantum uidelicet in maiori aut minori tempore tantum de spatio pertransitur, secundum quod dicitur determinatum gradum in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantum ad eius primam quantitatem, sic non est verum quod omnes alii motus loci mutatione mensurentur, sed omnium ipsorum generatio est mensura, cognoscitur enim quae mutatio sit formaliter, & quidditativae perfectior aut imperfectior, ex eo quod magis aut minus ad perfectionem generatur.

Te. com. 54 & seq.

Th. con. Gen. TT a nera

nerationis appropinquat, Si vero de motu loquamur quantum ad aliud eius quantitatem, sic omnes alij motus, motu locali primi mobilis mensurantur, tamquam videlicet motu velocissimo & simplicissimo: sed ista perfectio non conuenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quod est primi mobilis motus, cui conuenit qd velocissime & simplicissime moueatur. Id non sequitur, quod ex sua formali ratione sit alij perfectior, sed tantum materialiter & ex subiecto.

Te. c6. 64.

Ad secundum similiter dicitur, quod conuenit motui corporis celestis esse causam aliorum non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti, quia enim requirit subiectum i potentia tantum ad ubi, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutam, ideo solus potest conuenire primo corpori celesti, qd suo motu est omnium aliorum motuum causa: unde minor affirmata est falsa.

Lib. r ca. 13

Ad cuius probationem dicitur, quod non habet corpus celeste a motu, quod sit aliorum motuum causa tanquam a forma per se agat, sed tanquam a dispositione sibi ad hoc ut moueat necessaria, quia propriu est corporis vt non agat a ratione sibi contentiente, inquam corpus est, nisi moueatur: & propter hoc cessante motu, cessat illa celestis corporis actio.

Ad secundum dubium dicitur, quod non inquit sanctus Thomas motum esse medium absolute, sed quasi medium: quia videlicet non est proprie medium, eo quod non habeat principium neque finem in magnitudine qua pertranseat, vt arguebatur, sed habet quam similitudinem medij, in quantum est aliquod excessum: sicut enim excessum in linea quod est inter indivisibilia ad qua linea terminatur, est medij inter illa: ita totus motus circularis consideratur vt excessio quaedam motus: & ideo quaedam medij similitudinem habet: deficit tamen a propria ratione medij, in quantum non est, in ipso accipere duo extrema in actu quibus terminatur, sicut & in circulo nulla sunt talia duo extrema.

Ad tertium dubium dicitur, quod licet motus circularis non habeat principium & finem per comparationem ad magnitudinem super quam fit motus, habet tamen principium & finem du rationis secundum quod ad diuisionem temporis diuiditur, est enim aliquod instans a quo incipit corpus circulariter moueri, & aliquod instans ad quod eius motus terminatur: ideo non sequitur quod omnis motus circularis sit perpetuus. Ad quartum dubium dicitur de mere Aristotelis octauo Physicorum, quod motus circularis potest dici semp esse in principio, in medio, & in fine, quia in magnitudine circulari quodlibet punctum potest accipi vt principium, & vt medium, & vt finis, eo quod nullum punctum in tali linea quod sit actus principium aut finis, sed secundum nostram signationem potest signari aliqua pars mobilis, & in loco continente signari aliquod punctum principio illius partis correspondens, & sic dicere quod mobile incipit a tali signatione moueri, eticque signum illud principium a quo incipit motus secundum signationem nostram, non secun-

rum rem: cum ergo hic dicitur quod motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur secundum rem, inquam quod circulariter mouetur, semper i eodem loco reali manet secundum rem, non esseque ex parte magnitudinis aliquid principium aut aliquid finis in actu: quod vero dicitur ipsum se per esse in fine in primo Meteororum, intelligitur quantum ad potentialem signationem nostram, secundum quam potest motus quodlibet punctum magnitudinis accipere tanquam principium, & tanquam finem motus alicuius partis mobilis.

Sapientia o, corpora celestia sola iter corporalia sunt salte rabilia, scilicet alteratione corruptiua: ergo sunt causa omnis in istis inferioribus, probatur prima consequentia, quia sicut habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum tale: id autem quod est immobile simpliciter, e principium omnis motus, (vt supra probatum est.) quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis: corpora autem celestia sola inter corporalia sunt alterabilia: quod demonstrat dispositio eorum, que semper eadem inuenitur, est ergo corpus celeste causa omnis alterationis in his que alterantur, alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus, na per alterationem peruenitur ad augmentum, & generationem: generatis autem est motor per se in motu locali

Epilogus predictorum. Cap. 83.

Omnia autem his que ostensa sunt colligere possumus, qd quantum ad ordinem excogitationem rebus imponendi, deus omnia per seipsum disponit. Vnde super illud Iob. 34. quem posuit alium super orbem quem fabricatus est, dicit Grego. mundum quippe per seipsum regit, qui per seipsum condidit, & Boetius 4. de consolatione. Deus per se solum cuncta disponit. Sed quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat: corporalia quidem per spiritualia. vnde Grego. dicit. 4. dialogo: in hoc mundo visibili nihil nisi per inuisibilem creaturam disponit potest; inferiores vero spiritus per superiores: vnde dicit Dionys. 4. cap. celest. hierarc. quod celestes essentia intellectuales primo in seipsis diuinam edunt illuminationem, & in nos deferunt que supra nos sunt manifestationes. inferiora etiam corpora per superiora. Vnde Dionys. dicit. 4. capit. de diuinis no. quod Sol generationem

ordine ad vnum & idem etiam duobus modis considerari possunt. vno modo secundum quod illi attribuantur sicut causa, alio modo quod sibi attribuantur sicut mobili. Si considerentur sicut quod vni attribuantur in ratione causae alterius, sic generatis graua hunc ordinem habet, qd primo alterat materia ex qua debet graue generari, secundo generat graue, tertio dat motum locale, & sic alteratio alios motus precedit. Si autem vni attribuantur in ratione mobilis, ita quod sit vnum & idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus precedit, oes enim motus scilicet alterationis, & augmenti & localis, presupponit subiectum suum in actu, hoc autem fit per generationem. Si autem isti motus in diuersis mobilibus considerentur, sic motus localis precedit alterationem, quia non potest aliquid de nouo alterari, nisi alterans & alteratum sint propinqua, quod non fit sine motu locali, aut alterantis, aut alterati, alteratio vero precedit generationem, quia non potest aliquid generari, nisi prius per alterationem disponatur propria materia ex qua debet generari, generationem vero alij motus sequuntur, ordo ergo motuum hic assignatus in istis inferioribus qui est de mente Arist. 8. Phy. intelligitur sicut quod in mobilibus consideratur.

Super Cap. 83.

Olligit ex oibus pmissis S. Th. qd de oia per seipsum disponit quantum ad excogitationem ordinis rebus imponendi, quod

quod etiam ostendit Grego. super Iob. 34. & Boetius. 4. Conf. A quantum vero ad executionem inferiora per superiora gubernant, corporalia quidem per spiritualia, quod & Grego. 4. Dialo. ostendit, inferiores vero spiritus per superiores, vt est de mente Dion. 4. cap. Cae. Hierarch. inferiora etiam corpora per superiora, vt ibidem tenet Dionysius, confirmatur omnia predicta auctor. Augu. Tertio de Trinita.

Super Cap. 84.

Ostendam deo deum de diuina providentia secundum quod ad omnia communiter se extendit, nunc incipit agere de ipsa secundum quod particulariter se extendit ad homines. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quibus humanarum electiones gubernentur, secundo quaedam corollaria inferit, capit. 91. Circa primum dicit quod corpora celestia non sunt causa humanarum electionum, secundum quod dicitur in illis inferioribus, probatur prima consequentia, quia sicut habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum tale, quando scilicet tali immobili conuenit mouere. immobile autem simpliciter est causa omnis motus, secunda vero consequentia probatur quia alteratio in illis inferioribus est causa omnis motus, cum per ipsam perueniatur ad augmentum & generationem, generans vero sit motor per se in motu grauium, & leuium.

Quod corpora celestia non imprimantur in intellectum nostrum. Cap. 84.

His autem que premissa sunt, in promptu apparet, quod eorum que sunt circa intellectum, corpora celestia cause esse non possunt. Iam enim ostensum est, quod diuinae providentiae ordo est, vt per superiora regantur inferiora & moueantur: intellectus autem ordine naturae omnia corpora excedit: vt ex predictis patet, impossibile est igitur, quod corpora celestia agant in intellectu nostro: non igitur possunt esse causa per se eorum, que sunt circa intellectum.

Adhuc Nullum corp' agit nisi quantum ad primum ponuntur duae conclusiones, prima est: eorum que sunt circa intellectum corpora celestia causa per se esse non possunt directe. Probatur sic: P R I M O. Intellectus ordine naturae omnia corpora excedit: ergo impossibile est quod corpora celestia agant in intellectu nostro: non possunt esse per se causa eorum que sunt circa intellectum, probatur consequentia, quia diuinae providentiae ordo est, vt per superiora regantur inferiora, & moueantur.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod ex parte effectus dicitur causa per se alicuius effectus que propria virtute & propria actione attingit effectum secundum seipsum, non ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa vero dicitur esse causa per accidens, quae non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud cui coniungitur, sicut dicimus fodientem sepulchrum esse causam per se sepulchri, inuentionis autem thesauri esse causam per accidens. Considerandum secundo, quod vnum agere in aliud dupliciter contingit. Vno modo directe, alio modo indirecte. Dicitur aliquid in aliud directe agere, quando actio eius & influxus ad ipsum tanquam ad passum pertingit, aliquid in ipso causando. Indirecte autem dicitur agere quando eius actio non pertingit ad ipsum, causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat. Primo modo dicimus ignem agere in aquam quam calefacit. Secundo modo dicimus ignem agere in homines iter quos ex accipiente aquae calidae discordia est exorta.

Considerandum tertio, quod agere directe in aliquid passum necessario inferitur ex hoc quod est esse causam per se, eius quod fit in tali passu, non enim potest aliquid agens esse per se causa alicuius in aliquo facti, nisi in subiectum & passum directe agat. Nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquam agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri, non autem ex hoc quod est directe, inferitur agere per se, quia etiam agens per accidens directe agere potest, in quantum sua actione aliquid attingit, licet non primo, sed per

aliud. Agere etiam in passum indirecte necessario inferitur ex hoc quod est esse causam per accidens eius quod fit in passu. Et quia quando aliquid consequens, necessario sequitur ad aliquod antecedens, necessario etiam negatione consequentis inferitur negatio antecedentis, ideo sancti Tho. ex eo quod corpora celestia non directe agunt in intellectum nostrum, inferitur quod non sunt per se causa eorum que in intellectu sunt, neque enim per se causant ea que in intellectu sunt, neque eorum actio intellectum attingit.

Te. com. 53

Super motum, vt probatur in octauo Physicorum. quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu, nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi in quantum mouet, passum autem mouetur; quae igitur sunt omnino extra motum, non possunt esse causata a corporibus celestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Physicorum. quoniam per quietem a motibus fit anima prudens, & sciens, vt ibidem dicitur, impossibile est ergo, quod corpora celestia sint per se causa eorum, quae sunt circa intellectum.

Amplius, si nihil causatur ab aliquo corpore nisi in quantum mouet dum mouetur: oportet omnino illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moueri: nihil autem mouetur nisi corpus, vt probatur in Sexto Physicorum. oportet ergo omnino id quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream, ostensum est autem in Secundo, quod intellectus neque est corpus, neque virtus corporea, im-

Te. com. 78 & 19. text. com. 20.

Te. com. 86 49. & 69.

Intellectus neque est corpus, neque virtus corporea: ergo directe imprimere, non possunt corpora celestia in ipsum probatur consequentia, quia cum nihil causetur a corpore, nisi in quantum dum mouetur, mouet, oportet id quod impressionem corporis recipit, moueri: nihil autem mouetur, nisi corpus.

Omne agens & mouens oportet aliquo modo esse actu, respectu eorum quae causat: sed corpora celestia non sunt actu intelligibilia, quum sint singularia sensibilia: ergo non possunt causare intelligibilia: ergo &c. Probatur maior, quia omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum: nihil autem reducitur in actum, nisi per id quod est actu. Vltima vero consequentia probatur, quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu, scilicet tamquam ad formas in ipso immediate recipiendas. Ita ratio probat particulariter, calum non esse causam speciei intelligibilis.

Quod subditur corpori celesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suae naturae, sed pars intellectiua non causatur ab aliquibus principijs corporalibus, sed est omnino ab extrinseco: ergo eius operatio non subditur corporibus celestibus, maior probatur, quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione, declaratur in graui & leui. Circa istam rationem duplex occurrit dubium. Primum, quia si nihil potest subdi secundum operationem corpori, quod non causatur ab ipso secundum suam substantiam, sequitur quod homo non poterit esse causa operationis alicuius instrumenti, cuius non est causa: quod tamen videtur manifeste falsum, est enim causa incisionis ensis, & tamen non est eius causa. Secundum est, quia quamuis maior sit vera de actione consequente necessario naturam. Statim nisi impediatur: non tamen sequitur, quod causa intellectiua sit etiam causa naturae intellectiuae, quia intellectus non est talis operatio, vt patet.

Th. com. Gen. TT. 3 Ad pri.

Ad primum dicitur primo, quod ratio procedit de operatione consequente naturam per se, non autem de actu...

possibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimantur in intellectum.

4 Item, Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum, nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu...

5 Adhuc, Propria operatio rei consequitur naturam ipsius quae rebus generatis per generationem acquiruntur simul cum propria operatione...

Sexto, Intellectus in sua operatione abstractit a tempore, sicut a loco, quum considerat univiale, quod est abstractum ab hic & nunc...

Attendum primo, quod convenienter sanctus Thomas ex obiecto intellectus in quantum huiusmodi arguit operationem intellectus non esse in tempore, quia quum esse abstractum a loco & tempore, non conveniat univiali secundum quod est in singulari...

Septimo, Intellegere transcendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis, ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere...

Circa viciniam consequentiam dubia occurrit. Nam multa sunt, quae agens in seipso causare non potest, & tamen in alio causat...

operationem intelligendi, non tamen sequitur quod in alio esse non possit. Respondetur, quod ista consequentia tenet de actu intelligendi, in quantum excedit formam agentis...

6 Amplius, Ea quae causantur ex motibus caelestibus, temporibus subduntur, quod est numerus primi motus caelestis, quae igitur omnino astrahunt a tempore, non sunt caelestibus motibus subiecta, intellectus autem in sua operatione abstractit a tempore...

7 Adhuc nihil agit ultra suam speciem, ipsum autem intelligere transcendit speciem, & formam cuiuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis, & individua, ipsum autem intelligere habet speciem a suo obiecto, quod est univiale & immateriale...

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, quod illud quo aliquid quae per quandam continuationem superioribus videtur, cui sit quaedam superioris participatio, ad naturam superioris pervenire videtur...

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, quod illud quo aliquid quae per quandam continuationem superioribus videtur, cui sit quaedam superioris participatio, ad naturam superioris pervenire videtur...

Non o, Et est ratio directe contra positionem Philosophorum, ponere corpora caelestia esse cum nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre a sensu...

lib. 2. ca. 11 & sequentibus

Dub. 767.

liber hominum vitam duci, dicebant enim cognitione intellectus causari ex eo quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, ut narrat Boetius quinto de consolatione...

Secunda conclusio est: Licet corpora caelestia directe intelligantur non sine causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc indirecte operantur, agendo scilicet in aliquod, ex quo auvauatur, aut impeditur actio intellectus...

lib. contra 11. cap. 3

Sed contra hanc secundam conclusionem, & eius corollaria potest argui rationibus Ioannis Pici, hominis ingeniosissimi, in libro adversus astrologos, tenentis corpora caelestia esse causas univiales horum inferiorum, & diversitate effectuum in istis inferioribus contingenti in causas tantum proximas...

ex doctrina sancti Thomae primo sententiarum, distin. 38. art. 5. & in plerisque aliis locis, quod cum causa prima & univialis, effectus particulares mediantibus causis secundis efficiat...

8 Item, Secundum illud quo aliquid videtur superioribus, non est inferioribus subiectum: anima autem nostra secundum quod intelligit, videtur substantiis intellectualibus, quae sunt superioris ordine naturae corporibus caelestibus...

9 Praeterea, Haec rei fidem facit si consideremus ea quae a philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles, & huiusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaphysice, text. 60. 21. Et in 3. de anima, & ideo sequebatur quod intellectus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem...

10 Sed contra hanc secundam conclusionem, & eius corollaria potest argui rationibus Ioannis Pici, hominis ingeniosissimi, in libro adversus astrologos, tenentis corpora caelestia esse causas univiales horum inferiorum, & diversitate effectuum in istis inferioribus contingenti in causas tantum proximas...

Ad huius difficultatis evidentiam considerandum est, primo quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto Metaphysice, text. 60. 21. Et in 3. de anima, & ideo sequebatur quod intellectus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem...

Aug. lib. 4. ca. 11. To. 5

super. text. 42.

rum Saturni, & ipse fortis in esse suo, iuuatur ex illa positione...

Aug. tom. 1

Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari...

Boet. 5. de Cōso. profa. 4. Et Met. 4.

Boe. vbi su.

quid possint, & illa tamen virtutes vniuersales dici possunt, in quantum non tantum ad vnum individuum sunt determinatae...

Quia autem meum inquiturum est non aliorum opinionum impugnare sed tantum S. Thomae dicta in hoc libro interpretari...

Ab prima itaque absolute loquendo, negatur minor, dico enim quod causa vniuersalis distinguit effectus mediantibus...

Ad primam confirmationem negatur consequentia, quod enim de leone non generetur nisi leo, etiam virtute syderum...

rum positio. Dicitur secundum, quod licet de equo non nascatur nisi equus...

alia, & simplices formas quae in corporibus non inveniuntur, & sic manifestum est, quod intellectus non est sicut recipiens tantum...

Dub. 766.

Plat. Parm. nide. Time. Et 6. de rep. Aristo. 3. de Anima. 17.

indispositione particularis agentis, in quo calis virtus limitatio nem accipit. vnde stant simul, quod fieri positio sit nata huc effectum...

Ad secundam rationem principalem dicitur primo, quod antecedens est falsum, vnde ostenditur est de mente sancti Thomae...

Sed contra praedictas responsiones in quantum ponunt praeter locum esse in stellis particulares virtutes, praesertim contra dictum sancti Thomae...

Ad evidentiam illius dicti sancti Thomae, & etiam eorum quae dicta sunt, considerandum est, quod dupliciter possunt intelligi...

lucis calore efficeret. Vno modo, quod illa propria virtus sit quae a luce realiter a luce distinetur...

a sensu non differre, vt patet etiam per Aristotelem in libro de anima hanc opinionem manifestum est esse falsam...

Lib. 2. c. 73. art. 6.

non potest alicui conuenire ex propria ratione aliquid imperfectius, eo quod illi conuenit ex communi natura...

quod impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis, & lethargicis...

Tex. cō. 94

Tom. 5. ca. 6. & 7. vltra mediu.

Lib. 2. orth. fidei ca. 7.

frigus, puta quod luna simul calefaciat, & infrigidabit aerem, cum stella sit agens naturale, hoc autem est impossibile. Dicitur primo, quod cum calum sit causa vniuersalis...

Li. 4. de part. anim. c. 5.

LIBERTERTIVS

tantum frigiditatis efficiat: nec hoc est inconueniens in luna...

Super Cap. 85.



Icut ostē sum est corpora celestia non...

Idem. P. p. q. 115. ar. 4.

Idem. P. p. q. 115. ar. 4. Idem. P. p. q. 115. ar. 4.

Te. cō. 42.

Idem. P. p. q. 115. ar. 4. Idem. P. p. q. 115. ar. 4.

Cap. 84.

Idem. P. p. q. 115. ar. 4. Idem. P. p. q. 115. ar. 4.

Tex. cō. 42.

Idem. P. p. q. 115. ar. 4. Idem. P. p. q. 115. ar. 4.

bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositioe proxima...

Quod corpora celestia non sunt causa voluntatum et electionum nostrarum. Cap. 85.



X hoc autem vltierius apparet, quod corpora celestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa.

Voluntas enim in parte intellectiua animæ est: vt patet per Philosophum i Tertio de anima.

Voluntas enim in parte intellectiua animæ est: vt patet per Philosophum i Tertio de anima.

Circa processum huius rationis dubium occurrit. Videtur enim pcedere ratio ex hoc fundamento, quod intelligentia est causa immediata electiois...

Sed dupliciter possumus habere rationem Interpretati. Primo dicendo, quod procedit ex illa immedatione in quantum inclidit...

Amplius, Omnis electio, & actualis voluntas in nobis immedate ex apprehensione intellectuali causatur...

Item, Quæcunque ex impressione corporum celestium in istis inferioribus eneniunt, naturaliter contingunt...

quod dependet: non apparet autem quare in genere causa efficiens non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immedate...

Te. cō. 49

Te. cō. 57

Cap. 57

quod naturaliter euenirent: quæ enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis...

Amplius, Ea quæ naturaliter sunt, vt plurimum recte sunt: natura enim non deficit nisi in paucioribus...

Adhuc, Virtutes, & vitia sunt electionum principia propria. Siliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt...

Adhuc, Virtutes, & vitia sunt electionum principia propria. Siliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt...

in aliis naturalibus causis videmus, quod aliquando a suo cursu & ordine deficiunt. Quomodo autem homo in maiori aut in minori parte deficiat...

Cap. 1.

Cap. 85.

Nam

Nam originaliter, & secundum aptitudinem tam actiua quam passiuam virtutes sunt a natura, partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus: partim autem secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem, quantum vero ad vitium non potest dici quod etiam sit originaliter, & secundum aptitudinem actiuam a natura speciei humanae, in quantum huiusmodi, quia vitium vniuersaliusque rei videtur esse quod non sit disposita secundum quod conuenit suae naturae, vt dicitur, 1. 2. q. 71. ar. primo, & secundo. vnde vitium ab Augustino Tertio delibero Arbitrio dicitur contra naturam esse.

Cap. 13.

Octavo. Corpora caelestia non agunt directe nisi in corpora, vt est ostensum superius: aut ergo sunt causa nostrarum electionum in quantum impingunt in corpora nostra, aut cum impingunt in corpora exteriora. Secundum non est sufficientis causa nostrae electionis, quia patet quod ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus non mouetur ad eligendum, in temperatus vero mouetur. Non etiam primum, quia ex impressione corporum caelestium in nostra corpora, non sequuntur in nobis nisi quaedam passiones magis aut minus vehementes: consistit autem quod per easdem passiones inconueniens inducitur ad eas sequendum per electionem, ceteris aut non ergo &c.

Aduerte quod sanctus Thomas arguit caelum non esse causam sufficientem nostrae electionis per impressionem in corpora: non autem nullo modo esse causam, vt ostendat quod aliquo quidem modo sunt causa nostrae electionis per impressionem in corpora, per modum scilicet disponens, & aliquo modo inclinans, vt inferius ostendetur cap. 87. huius, non tamen est causa per modum perscientis siue sufficientis ad electionem causandam, dicitur enim sufficientis causa, ad cuius actionem statim sequitur effectus, quo modo ostensum est caelum non esse electionis causam, cap. praecedenti.

Nono. si electio non esset in nostra potestate, sed a corporibus caelestibus causaretur, frustra homo haberet virtutem iudicandi, & consulendi de omnibus ab ipso operabilibus, siue in admittendo, & repellendo intrinsecas passiones: sed nulla uirtus datur alicui frustra, ergo &c.

Decimo. Tolleretur uita socialis hominis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. Prima pars antecedentis probatur, quia frustra adhiberentur premia, & poenae bonis & malis, ex quo non esset in nobis haec uel illa agere: istis autem deficientibus, statim uita socialis corrumpitur. Secunda uero pars antecedentis probatur, quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, cuius signum est, quod vnus homo non sufficit sibi si solus uiuat, quum natura in paucis hominibus sufficienter prouiderit, sed dederit ei rationem qua sibi possit prouidere. ordo autem prouidentiae non aufert alicui quod est sibi naturale.

Text. co. 50. Circa istam propositionem, Natura in paucis hominibus sufficienter prouidit, dubium occurrit: quia natura non deficit in necessariis, vt dicitur Secundo Cali.

Respondetur ex doctrina sancti Thomae Prima quaest. 76. ar. 5. ad 4. & q. 91. ar. 3. ad secundum. Item de Virg. quaest. 22. ar. septimo, Et de anima, art. 8. ad 20. quod licet natura non sufficiat

ter prouiderit homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget: quia hoc non poterat fieri, tum ex corporis complexione, quae non patitur aliqua naturalia instrumenta quae in aliis animalibus inueniuntur, puta durum corium, plumas, cornua, & huiusmodi: tum etiam ex ratione quae est in finitum conceptionem, sufficienter tamen illi prouidit in communi dando ei principia, scilicet rationem, & manus quibus de omnibus necessariis possit sibi prouidere.

Vnde dicitur, Tunc stella essent per se causa malorum electionum, quum electiones hominum ad bona & mala se habeant, sed hoc est impossibile, quia malum non habet causam in natura, quum incidat ex defectu alicuius causae, ergo &c.

Ad hanc rationem potest aliquis dicere, quod omnia mala electio ex appetitu alicuius boni prouenit, vt supra dictum est, sicut electio adulterii ex appetitu boni delectabilis, ad quod quidem bonum uersale aliqua stella mouet tamquam necessarium ad generationem, & sic non sequitur quod malum habeat causam per se, sed per accidens, sed haec responsio, inquit sanctus Thomas, sufficientis non est, si ponantur corpora caelestia per se causa nostrarum electionum, tamquam directe imprimenda in intellectum, & voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala. quum enim impressio causae uersalis recipitur in vnoquoque secundum modum suum, effectus stellae mouentis ad delectationem ordinatam ad generationem, recipitur in intellectu, & voluntate secundum modum suum, sicut & in brutis diuersimode recipitur secundum congruentiam suae naturae, quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus, & rationis, non accidit peccatum in electione, quae semper ex hoc mala est, quod non est secundum rectam rationem, ergo &c.

Aduertendum, quod impugnatio responsionis datur ad hoc tendit, quod ipsa non saluat caelum esse causam omnium nostrarum electionum, immo magis ipsam rationem confirmat: quia si caelum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quod sit causa tantum bonae electionis, illa enim inclinatio in bonum, pura delectabile a caelo data, recipitur in nobis, secundum modum intellectus, & rationis, & per consequens erit bona electio, cum ergo sint in nobis etiam aliquae electiones male, sequitur quod caelum non sit causa omnium nostrarum electionum, aut ergo oportet dicere quod caelum non est causa nostrarum omnium electionum, quod est intentum in hac ratione: aut si est causa omnium, quod etiam ipsas malas electiones per se causet, & sic malum habebit causam per se, vt ratio deducebat.

Dvodecimo. Ipsum uelle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & intelligere, quum ipsa uoluntas in aliquo uersale seratur, sicut & intellectus. odio enim habemus omnem latronum genus, ergo &c. probatur consequentia, quia nulla uirtus actiua se extendit ad ea quae sunt supra speciem, & naturam agentis, ergo &c. quum omne agens per formam suam agat, ista ratio explicata est in cap. praecedenti.

Tertio decimo. Electiones humanae ordinantur ad felicitatem, quae non consistit in corporalibus bonis, sed in bono animae per intellectum rebus diuinis coniungitur, ergo &c. probatur consequentia, quia quae sunt ad finem, proportionantur fini.

ter prouiderit homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget: quia hoc non poterat fieri, tum ex corporis complexione, quae non patitur aliqua naturalia instrumenta quae in aliis animalibus inueniuntur, puta durum corium, plumas, cornua, & huiusmodi: tum etiam ex ratione quae est in finitum conceptionem, sufficienter tamen illi prouidit in communi dando ei principia, scilicet rationem, & manus quibus de omnibus necessariis possit sibi prouidere.

Vnde dicitur, Tunc stella essent per se causa malorum electionum, quum electiones hominum ad bona & mala se habeant, sed hoc est impossibile, quia malum non habet causam in natura, quum incidat ex defectu alicuius causae, ergo &c.

Ad hanc rationem potest aliquis dicere, quod omnia mala electio ex appetitu alicuius boni prouenit, vt supra dictum est, sicut electio adulterii ex appetitu boni delectabilis, ad quod quidem bonum uersale aliqua stella mouet tamquam necessarium ad generationem, & sic non sequitur quod malum habeat causam per se, sed per accidens, sed haec responsio, inquit sanctus Thomas, sufficientis non est, si ponantur corpora caelestia per se causa nostrarum electionum, tamquam directe imprimenda in intellectum, & voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala. quum enim impressio causae uersalis recipitur in vnoquoque secundum modum suum, effectus stellae mouentis ad delectationem ordinatam ad generationem, recipitur in intellectu, & voluntate secundum modum suum, sicut & in brutis diuersimode recipitur secundum congruentiam suae naturae, quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus, & rationis, non accidit peccatum in electione, quae semper ex hoc mala est, quod non est secundum rectam rationem, ergo &c.

Aduertendum, quod impugnatio responsionis datur ad hoc tendit, quod ipsa non saluat caelum esse causam omnium nostrarum electionum, immo magis ipsam rationem confirmat: quia si caelum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quod sit causa tantum bonae electionis, illa enim inclinatio in bonum, pura delectabile a caelo data, recipitur in nobis, secundum modum intellectus, & rationis, & per consequens erit bona electio, cum ergo sint in nobis etiam aliquae electiones male, sequitur quod caelum non sit causa omnium nostrarum electionum, aut ergo oportet dicere quod caelum non est causa nostrarum omnium electionum, quod est intentum in hac ratione: aut si est causa omnium, quod etiam ipsas malas electiones per se causet, & sic malum habebit causam per se, vt ratio deducebat.

Dvodecimo. Ipsum uelle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & intelligere, quum ipsa uoluntas in aliquo uersale seratur, sicut & intellectus. odio enim habemus omnem latronum genus, ergo &c. probatur consequentia, quia nulla uirtus actiua se extendit ad ea quae sunt supra speciem, & naturam agentis, ergo &c. quum omne agens per formam suam agat, ista ratio explicata est in cap. praecedenti.

Tertio decimo. Electiones humanae ordinantur ad felicitatem, quae non consistit in corporalibus bonis, sed in bono animae per intellectum rebus diuinis coniungitur, ergo &c. probatur consequentia, quia quae sunt ad finem, proportionantur fini.

Cap. 3. & 4.

271. & seq.

Cap. 14.

Circa

Circa hanc rationem occurrit dubium: quia non solum electio ordinatur ad felicitatem intellectualem, sed etiam exteriora opera quibus meremur ipsam felicitatem, si ergo quia electio ordinatur ad felicitatem, sequitur quod non subducitur corporibus caelestibus, sequetur per eandem rationem quod neque ipsa exteriora opera cadent sub corporis caelestium in fluxu.

Præterea licet oporteat quod ordinatur ad finem, esse sic proportionatum fini, quod sit tale vt per ipsum finem possit haberi, non tamen oportet sic esse proportionatum, quod sit eiusdem naturae cum fine: alioquin ois res creata esset naturae diuinæ, cum omnia ad deum ordinantur tamquam ad finem, ergo quamuis electio ordinatur ad spirituales felicitatem, non tamen oportet vt sit tantae spiritualitatis, sicut est ipsa felicitas, ac per hoc a caeteris in fluxu subtrahatur. Respondetur, quod illa positio, quod ordinatur ad finem, oportet fini esse proportionatum, intelligitur ad hunc sensum: vt habetur quarto Sent. di. 49. q. 1. ar. 1. quæstioncula 3: ad tertium, quod oportet esse talia vt per ipsa possit res sufficienter ad finem peruenire. vnde cum eorum iunctio ad deum per intellectum siue cognitio intellectiva dei sit finis proprius creaturae intellectualis, præsertim existentis in gratia, oportet vt operationibus quibus ad illum finem tendit, sint tales, vt ad illum uisionem, & intellectum perducere possint. Sed hoc non potest fieri nisi in aliquo corpore suo a corporis influentia dependens: quia res corporea vt sic, non est medium proportionatum ad rem incorpoream, & omnino spirituales inducendam: ideo oportet vt, & tales operationes sint a corporis influentia absolute. si ergo electiones ponantur a corporibus caelestibus directe, & per se dependere, non poterunt esse medium per modum meriti quo homo perueniat ad felicitatem, & si sunt mediū, oportet illas ab influxibus corporum caelestium non causari, & in hoc consistit ratio. sancti Thomae.

Ad primam autem obiectionem dicitur, quod opera extrinseca in se non ordinantur ad felicitatem, secundum scilicet quod in ipsis consideratur sola natura operis extrinsecae: puta largitio pecuniarum, aut aliquid huiusmodi: sed in quantum sub electione cadunt, non enim habent rationem meriti nisi in quantum uoluntaria sunt, & sic ratio merendi conuenit ipsis ex electione charitate in formata: propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quae ad felicitatem ordinantur, & ideo illam oportet fini huiusmodi proportionari.

Ad secundam dicitur quod non est meus sancti Thomae inter finem, & ea quae ordinantur ad finem, oportere esse conuenientiam in natura specifica, cum ipse dicat loco præallegato conuenientiam inter ista non esse conuenientiam secundum genus, sed oportere esse inter illa proportionem dictam.

Confirmatur conclusio auct. Hier. 10. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, quae etiam dicitur fuisse Pharisaeorum apud Iudaeos, & quam secuti sunt Priscillanisti, vt dicitur in lib. de Heresibus, & quae est antiquorum philosophorum fuit ponentium intellectum a sensu non differre, vt ostenditur auct. Empedocles.

Secunda conclusio est, Indirecte ex corporibus caelestibus aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod

habent impressionem super corpora: declaratur, & ex impressionibus in exteriora corpora, sicut cum aere dispositio ad frigus intensus, eligimus ad ignem caleferi, & ex impressionibus in corpora nostra, sicut cum ad ipsorum immutationem in surgit aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficiuntur habiles ad aliquas passiones, sicut cholericis sunt prouidit ad iram: vel causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum aegrotamus, eligimus accipere medicinam.

Ad euentiam huius conclusionis considerandum ex doctrina sancti Thomae primo sent. di. 46. ar. 2. ad 3. Et 4. se. di. 38. q. 2. ar. 1. ad 4. & secunda secundae, q. 43. ar. 1. ad 3. quod occasio dupliciter potest accipi, aliquando quidem pro causa insufficienti, & imperfecta, sed per se, aliquando uero pro causa per accidens, quae aliquid quidem operatur, sed ad illum effectum cuius dicitur occasio, vel causa per accidens eius operatio non attingit, sed tantum ad aliquid cui aliquo modo coniungitur effectus cuius dicitur occasio, si cut producens domum dicitur causa discordiae nascens ex ipsa: ceterum ergo dicitur esse occasio non

historiis animalium. recipient ergo intellectus & voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est; quod non est secundum rationem rectam, non igitur si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset vnquam in nobis electio mala.

Amplius. Nulla uirtus actiua se extendit ad ea quae sunt supra speciem, & naturam agentis: quia omne agens agit per suam formam: sed ipsum uelle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & ipsum intelligere. sicut enim intelligimus uniuersalia, ita & uoluntas nostra in aliquo uniuersale fert, puta odimus omne latronum genus, vt Philosophus dicit in sua Rhetorica. nostrum igitur uelle non causatur a corpore caelesti.

Præterea, quae sunt ad finem, proportionantur fini. electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem, sicut ad ultimum

strarum electionum secundo modo: quia sua actio non attingit quidem ipsam electionem, sed tamen attingit aliquam corporalem dispositionem cui coniungitur ex propria nostra uoluntate aliqua electio, vnde dicitur ex corporum caelestium impressione nostra occasionari electio.

Tertia conclusio est, Interdum ex corporibus caelestibus actus humani causantur, probatur, quia aliquando ex corporis indispotione aliqui amentes sunt uisus rationis priuati, in quibus proprie non est electio, sed aliquo naturali instinctu mouetur sicut bruta.

Aduertendum quod operationes amentium siue eorum qui uisus rationis sunt priuati, non sunt proprie operationes humanae, cum non sint liberae & ex iudicio rationis prouenientes, ex quo operatio aliqua habet quod sit hominis operatio in quantum est homo, sed quia extrinsecus habent similitudinem actuum humanorum, uocat eas sanctus Thomas actus humanos, dans tamen intelligere eas non esse proprie humanos actus, cum subiungit quod in eis non est proprie electio, est quidem in eis similitudo quaedam electionis, dum vnus profectantur, & aliud repellunt, quemadmodum & bruta, non est tamen proprie electio, quum non sit in eis consilium, & rationis inquisicio cuius terminus est humana electio, vnde magis dicitur de istis quod bruti ter quam quod humaniter uiuant: quia uidelicet non reguntur iudicio rationis, sed naturali estimatione: sicut bruta: ita quod primum regulatum operum ipsorum non est ratio, sed uirtus estimatiua, siue cogitativa, & quia corpora caelestia directe imprimunt in organa sensum, & per hanc impressionem immutat ipsos sensus: ideo dicitur hic quod ipsa in amentibus sunt causa humanorum actuum: in quantum uidelicet ipsam cogitativam per accidens mutant ad organum immutationem, secundum quam immutationem amentes ad operationem mouentur, quo fit vt saepe numero tales futura aliqua praedicant de iis quae ex influxu corporum caelestium proueniunt, in quantum mouentur ad iudicandum ex aliqua corporum caelestium in interiores vires sensitiuas impressione.

lib. 5. cap. 9

lib. 2. cap. 4

QUARTA

Quarta conclusio est. Occasionis eligendi ex corporibus celestibus...

Cap. 25. & 37. & seq.

De Stoy. rest. Epiph. libr. 1. to. 1. sect. 7. De phar. sid. & eo. h. & co. sect. 16. de Priscil. rest. Augu. to. 6. lib. de har. numer. 70.

Lib. 2. tex. co. 1. so.

Confirmatur auth. Ptolemæi in Centilo quio dicitur, & quod anima sapiens adiuvat opus stellarum...

Hinc est quod dicitur Hier. 10. A signis celi nolite metuere quæ timent gentes...

Circa ea quæ hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum celestium...

Sciendum tamen est, quod licet corpora celestia non sint directe causa electionum nostrarum...

Non valent autem contrahunc sensum rationes Pici, quibus contra astrologos argumentatur...

non autem obesse, & aduersari. Ad istas. n. rationes simul quidem dicitur, quod non dicimus te...

quod habent impressionem super corpora, & hoc dupliciter. Vno quidem modo, secundum quod impressiones corporum celestium in exteriora corpora...

respondendo ad singulas rationes, ad primam dicitur, quod illud unde dicitur celum occasionaliter & indirecte inclinare ad aliquod flagitium...

ipsa ratio quæ passionibus non imponit debitum modum, unde fit, ut voluntas motum sensuales appetitus in sua electione sequatur.

Aduertendum postremo ex doctrina san. Th. P. parte, quæst. 117. q. 4. Et q. de Ver. quæst. 5. ar. 1. 6. q. licet in intellectus quam quuntur, pauciores autem, id est, soli sapientes...

Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus celestibus. Cap. 86.

Non solum autem corpora celestia humanæ electioni necessitate inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum, hæc autem inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodem modo se habentia...

Super Cap. 86. Lterius, ut magis appareat voluntatē nostram a corporibus celestibus necessitatem non pati, vult san. Th. ostendere...

ueniunt. circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo respondet ad quandam Auicennæ rationem.

Item, A causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria, sicut & in syllogismis ex maiori de necessitate, & minori de contingenti...

Præterea, Motus celestium corporum semper est eodem modo, si igitur effectus celestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent...

Adhuc, Ex multis contingētibus non potest fieri vnum necessarium, quia sicut quodlibet contingētium per se deficere potest ab effectu...

Tertio, Si sic esset, tunc semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. hoc est falsum, ergo &c. probatur assumptum...

Quarta, Singula quæ in istis inferioribus sunt ex impressione corporum celestium, sunt contingētia, cum quodlibet eorum impediri possit...

Aduerte, quod ista ratio directe concludit contra illos qui dicunt connexionem eorum, quæ hic sunt impressione corporum celestium...

Quinta, Ex actione corporum celestium non tollitur id

id quod materia requiritur, cum corpora caelestia sint naturaliter...

Adverte, quod ista ratio differt a prima & a secunda, quia cum inferiora corpora ad superiora comparari possint...

Non est autem possibile, quod secundum hunc modum possibile defendatur. possibile enim quoddam est, quod ad necessarium sequitur, nam quod necessarium est esse, possibile est esse...

Non est autem possibile, quod secundum hunc modum possibile defendatur. possibile enim quoddam est, quod ad necessarium sequitur, nam quod necessarium est esse, possibile est esse...

quae in actu, quia sic etiam in motibus caelestibus inveniret possibile est esse, & quod impossibile est esse, necesse est non esse...

Ad evidentiam huiusmodi ignationis considerandum est, quod iuxta hanc responsum possibile dupliciter accipitur. Vno modo ut opponitur impossibile, & sic dicitur possibile, quod non est impossibile...

Quantum ad secundam adducit ad Avicennam in 10 Metaphysicae capitulo. ad probandum quod ex necessitate corporum caelestium effectus eveniant...

Q. A. M. M.

Tex. 60. 38.

causam: cum non habeant ordinem ad invicem, quae cumque autem sunt simul per aliquam causam, ordinem habeat ex illa causa...

Quantum ad tertium confirmatur conclusio auctoritate Damasceni in secundo libro, auctoritate Aristotelis in secundo de Somno & Vigilia, & auctoritate Prolemei in Quadripartito, & Censulo quo.

Ad evidentiam responsum ad rationem Avicennae & Antiquorum Philosophorum considerandum primo quantum ad illam propositionem, aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficientis alicuius effectus...

Considerandum secundo circa hanc propositionem, Effectus per accidens non habet causam per se, quod dupliciter potest considerari effectus per accidens, uno modo absolute...

Art. 6. in fine Primi lib. Perihermenias a San. Tho. quia non est vere ens, quum non sit vere unum, si contingat tamen aliquod effectus...

que, aut in eorum intentione, non habet causam per se, sed tantum causam per accidens, cum virtus motiva, aut interior virtus, non habeat efficaciam super alterius motum...

Considerandum tertio, quod licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus (excepto malo culpae) referatur in Deum sicut in causam per se...

Tex. 60. 40 & infra.

Tex. 60. 7.

Thom. Gen. V V huic

huic causa secundum quod hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata, ut simul sit alia causa que illo eodem tempore aliquid agat quod sit sui effectus impeditivum: talis autem concursus per accidens non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantum per accidens, licet causa concurrens que habet impedire secundum se, aliquam habeat causam.

Sed contra predicta occurrunt duo dubia. Primum est, quia videtur quod talis concursus diversarum causarum habeat causam per se contra id quod hic dicitur non causa concurrens, que impedit, non agit nisi virtute celi, cum omnes causas inferiores agant in virtute superioris. Similiter causa que erat disposita ad productionem sui effectus, virtute celi ad suum effectum inclinabat, ergo utraque causa particularis simul ab una causa, scilicet virtute celi, movetur ad suum effectum, ergo earum concursus erat per se intentus a celo. probatur ultimo consequentia, quia inquit Sanctus Thomas sexto Metaphisica, quod floratio huius herbe vel illius, si referatur ad particularem virtutem que est in hac planta vel in illa, nullum ordinem videtur habere ad floritionem alterius, imo videtur per accidens quod hac herba floreat illa floreat, quia causa floritionis vniuersalis non est causa floritionis alterius: si autem ad virtutem corporis celestis que est causa communis referatur, inuenitur concursus hanc floritionem non esse per accidens, sed esse ordinatum ab aliqua causa prima, que simul mouet utramque herbam ad floritionem. Ex his enim patet quod ubi cause concurrentes ab eadem causa simul mouentur, talis concursus non est per accidens, & per consequens si a celo diuersae cause particulares simul ad operationem inclinatur, sequitur quod illarum concursus non erit per accidens, sed per se intentus: hoc vtriusque sequitur, quod nihil est per accidens in istis inferioribus in ordine ad virtutem celi, cum omnes cause concurrentes, quarum vna alteram impedit, ad virtutem celi mouentur. Secundum dubium est, quia non videtur hic assignare San. Tho. aliam rationem quare non oportet omnem effectum reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam concurrentem diuersarum causarum agentium, quarum vna impedit reliquam, cuius concursus non est aliqua causa per se contra hoc autem videtur esse dictum ipsius sexto Metaphisica, ubi ponit quod potest per accidens non euenire effectus corporis celestis propter indispositionem materiae, ergo non omnis euentus per accidens habet pro causa concurrentem diuersarum causarum agentium.

Ad euidendum primi dubij considerandum est, quod licet celum sit vniuersalis causa omnium effectuum naturalium in istis inferioribus, sunt tamen in celo virtutes diuersae & diuersi influxus diuersarum stellarum & diuersarum constellationum, que quidem virtutes licet si secundum se considerentur, sint inter se ordinatae, secundum tamen quod in operatione exeunt, & ad suos effectus terminantur, nullum per se ordinem videntur habere, cum virtus vna ad alterius effectum non se extendat. sicut enim omnes potentiae animae secundum se sunt ordinatae, in quantum ex intentione & inclinatione animae ab eius essentia originantur, ideo illarum concursus in vna anima essentia est per se & ab anima intentus, & a Deo creatore animae multae tamen ipsarum quantum ad actualem operationem per se ordinem non habent, sed concursus ipsarum operationum per accidens est, sicut quod visu aliquid videntem, gustus aliquid dulcedem percipit, per accidens est, cum neque actio visus requiratur ad actionem gustus, neque e converso. ita omnes virtutes celi sunt quidem ordinatae in quantum illarum ordinem Deus qui est ca-

rum immediata causa statuit, concursus tamen actualis operationis vniuersalis cum actu operatione alterius, huius effectus vniuersalis cum effectu alterius potest per accidens esse, sicut per accidens est, quod vna stella mouente aliquam materiam ad frigiditatem, alia stella aliam materiam aut eandem ad caliditatem tunc moueat, si ad ipsas particulares virtutes respiciatur, quo fit, ut si ab vna virtute celestis moueatur diuersa causa ad agendum, concursus illarum causarum in agendo fit per se in ordine ad celestem virtutem, quia est secundum inclinationem & intentionem vniuersalis virtutis simul utramque causam ad operationem mouentis: si autem particularis virtutes celestis simul ad effectum moueantur, concursus illarum causarum in agendo per accidens est, etiam ad virtutes celestes relatus, quia non mouentur ad agendum ex intentione vniuersalis virtutis, sed ex intentione diuersarum virtutum libere non habentium inter se ordinem quantum ad suas actiua-

les operationes & suos effectus, & per consequens non intendunt aliquam vnitatem inter operationes & effectus. Dicitur ergo, quod non mens sancti Thomae hoc loco est, quod non semper concursus causarum agentium habet causam per se virtutem celestem, quia non semper ab eadem virtute celesti mouentur ad proprias actiones. In sexto autem Metaphisica vult, quod aliquando habet causam per se virtutem celestem: quia ab vna & eadem virtute celesti mouentur ad agendum, sicut duae herbae mouentur quandoque ab vna virtute celesti ad floritionem: quia autem concursus causa dispositae & ordinatae ad productionem alicuius effectus cum causa impediente non esse effectus eueniat, non est ex vna virtute celesti utramque causam ad operandum mouente: sed ex diuersis, quarum vna mouet vnam ad productionem vniuersalem effectus, altera vero mouet alteram ad actionem impediendam alterius actionem, ideo concursus illarum causarum quarum vna impedit alteram, non est per se, etiam ad celestem virtutem relatus, & quia hic sanctus Thomae loquitur de tali concursu ex quo causa a suo effectu impeditur, ideo absolute inquit quod est per accidens, & non habet causam per se aliquod celeste principium. In sexto vero Metaphisica loquitur de concursu causarum vniuersaliter, siue scilicet sit concursus causarum se impediendum, siue causarum non se impediendum, ideo non dixit absolute concursum ipsarum non habere causam celestem, sed dixit aliquem concursum scilicet causarum non se impediendum, posse habere causam per se celestem virtutem.

Ad argumentum ergo negatur prima consequentia, quia licet in causis se se impediuntibus, utraque causarum ad suas actiones a virtute celesti inclinetur, non tamen ab vna virtute celesti mouentur: sed a diuersis, & ideo concursus illarum particularium causarum per accidens est, etiam ad virtutem celi comparatus: si autem instaretur, quod licet istae cause quarum vna impedit alteram, ad diuersas virtutes celestes referantur, oportet tamen illas tandem in primum motum celi referre, qui est vniuersalis, & sic concursus ipsarum habeat causam per se ipsum celi motum: dicitur quod motus celi non agit in hac inferiora per mediantibus virtutibus caelorum & stellarum: ideo ut mouet istas causas inferiores, non habet rationem vniuersalem, sed plurimum ratione diuersarum virtutum quibus mouet, licet in se sit vniuersalis: propterea non oportet harum causarum concursum propter vnitatem motus celestis habere causam per se. Si item instetur quod omnes particulares stellarum virtutes ab vniuersali virtute primi orbis in haec inferiora influentis dependent, omnis enim causa inferior in virtute

superioris cause agit, & sic omnis concursus inferiorum agentium ab vna virtute dependet, & consequenter est per se. Respondetur quod dupliciter potest illa vniuersalis virtus considerari. Vno modo in sua vniuersalitate absolute, ut est in ipso primo orbis alio modo ut est in aliqua virtute inferiori, limitata ad aliquam particularem effectum determinatum: si concursus inferiorum agentium ad ipsam vniuersalem virtutem primo modo sumptam comparatur, sic vtrique conceditur quod omnis concursus inferiorum causarum naturalium est per se, nullusque est per accidens, & quod ab vna numero causa omnis inferior virtus agens, simul ad agendum mouetur. si autem ad ipsam secundo modo considerata sumptam referatur, concursus ad aliquam virtutem potest esse per accidens. Sic enim agentia aliqua inferiora se se impediunt in illam virtutem ut vna est, sed in inferioribus est multiplicata, & multipliciter limitata, acciditque illi sic limitata, ut dum ad hunc particularem effectum aliquam causarum particularium mouet, ad alium effectum alio modo limitata simul moueat, & ideo propter intentionem eius est, quod aliqua causa impediens simul agat. Dicitur ergo sanctus Thomas non intelligitur primo modo, sed secundo. Nam & cum dicitur est aliquem effectum naturalem in istis inferioribus euenire per accidens in ordine ad celestem virtutem, non est hoc in primo sensu accipiendum, quasi videlicet alius effectus naturalis possit praeter inclinationem omnium virtutum celestium, aut illius primo vniuersalis virtutis in sua vniuersalitate sumptae euenire, sed est accipiendum in secundo sensu. Non enim inconuenit, quod non eueniat in istis inferioribus effectus ad quem haec particularis virtus celestis, aut etiam vniuersalis illa virtus in hac particulari virtute limitata inclinatur, sed alius propter alias causas praeter eius intentionem & inclinationem eueniat.

Ad secundum dubium responderetur, & dicitur primo, supposito (quod sanctus Thomas loquitur de concursu cause agentis impediens) quod dupliciter possumus loqui de effectu corporis celestis, scilicet aut de eo quem producit mediante aliqua particulari causa potest deficere, aut de eo quem per se ipsum immediate producit. si loquamur de illo quem mediante aliqua causa defectibili producere potest, sic potest esse quod non sequatur effectus ex aliqua causa efficiens, impediens actionem alterius cause, ut ab ipsa egreditur. si autem loquamur de illo quem immediate producit, sic non potest impediri per actionem alicuius cause agentis, quae impedit ipsam actionem, ut egreditur ab agente, cum virtus celestis debilitari, aut alterari non possit, sed impediri potest ex parte materiae, quia cum virtus celestis non agat nisi per motum, & sit finita & limitata, requirit materiam dispositam & determinatam ad susceptionem influxus celestis: contingit autem aliquando ut materia non sit disposita ad susceptionem talis influxus, aut propter grossitatem suam, aut propter frigiditatem, vel caliditatem, vel aliquid huiusmodi: siue illa indispositio sit a natura, siue sit ab aliquo extrinseco agente causata, & tunc propter concursum talis materiae indispositae cum virtute celi per accidens euenit, ut non sequatur celestis effectus, non ergo id quod dicitur sexto Metaphisica contradicere ei, quod hic dicitur, quia ibi loquitur sanctus Thomas de effectu cuius ipsum tantum celum est causa, hic autem loquitur de effectu cuius mediante causa contingente producibili. Dicitur secundo, quod ex verbis sancti Thomae non habetur hic, quod loquitur de concursu tantum cause agentis impediens actionem alterius, ut egreditur ab agente, sed indifferenter loquitur de concursu, siue sit concursus per accidens cause agentis impediens actionem, ut egreditur ab agente, siue sit concursus cause agentis impediens, eo quod materiam indispositam reddat, siue sit concursus ipsius tantum materiae ex propria natura indispositae, in omni enim huiusmodi concursu verum est, quod licet causa impediens, secundum se pos-

fit in aliquod celeste principium referri, non tamen omnis concursus habet causam per se celestem virtutem, sed est aliquis concursus: qui cum sit per accidens, non potest in vnam celestem causam referri.

Aduertendum vltimo, quod haec determinatio sancti Thomae, quod corpora celestia non agunt de necessitate in istis inferioribus, non contradicit ei, quod superius multoties est dictum, si quod motus celi, aut quod celum est causa necessaria. Illud enim intelligitur, ut inquit sexto Metaphisica, quod corpora celestia, & eorum motus & actiones quantum in ipsis est, necessitate non habent, quia videlicet, neque ipsa corpora corruptibilia, neque quantitas ex ipsis est possunt non agere, hinc autem non repugnat quod effectus eorum possint deficere propter indispositionem materiae, vel propter contingentiam, aut libertatem secundarum causarum.

St tamen attendendum, quod Auicenna vult, quod motus celestium corporum sint nostrarum electionum causa, non quidem per occasionem tantum, sed supra dictum est: sed per se. Ponit, n. corpora celestia esse aeterna, unde oportet cum motus celestis sit ab aeterna, & sit motus corporis, quod sicut in quantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita in quantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras, & sic motus celestis sit causa electio-

tiam, aut libertatem secundarum causarum.

Via ad praedicta in cap. 85. posset aliquis dicere: quod licet celum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum, potest tamen earum esse causa, virtute animae mouentis, vult sanctus Thomas. hanc enim conclusionem excludere, & duo facit. Primo, n. recitat quorundam opinionem, secundum eam remouet.

Qua n. t. v. m. ad primum inquit, quod Auicenna posuit motus celestium corporum esse causam nostrarum electionum, non per occasionem tantum, sed per se, cum n. motus celestis secundum ipsum sit ab anima, & sit motus corporis, dixit quod sicut in quantum motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita in quantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras, ad idem etiam inquit sanctus Thomas. opinio Albumasar in primo sui introductorij redit.

Qua n. t. v. m. ad secundum arguit contra praedictam positionem sic. PRIMO. Actio corporis celestis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus & voluntatis, nisi forte per accidens, ut supra est ostensum, ergo anima celestis corporis, si sit anima etiam, non potest in intellectum & voluntatem imprimere mediante motu celestis corporis: probatur consequentia, quia cum omnem effectum qui per instrumentum aliquid ab efficiente procedit, oportet esse proportionatum instrumentum, sicut agenti aliud non potest per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti.

Ad hanc rationem fortasse diceret aliquis, quod principium petit, nam hoc probandum est, quod actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis. Dicitur enim, quod licet actio corporis, ut corporis est, absolute non se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis, ad eam tamen se extendit in quantum est instrumentum animae mouentis, sicut & ab ipso sanctus Thomas. ponitur 4. Sententiarum distinctio. quarta, quae est 1. artic. 1. eo quod res sensibilis, quae est sacramentum, in quantum est dei instrumentum, causat in anima characterem, siue ornam quendam, quae est species qualitatis, cum tamen corpus propria virtute in spiritum agere non possit. Sed si diligenter haec ratio consideretur, apparebit non esse in ipsa peritioem principij, sed eam efficacem esse, & recto ordine procedat. Aliud est enim, instrumentum posse in aliquem effectum in quem non possit virtute propria natura, & aliud est ipsum posse attingere aliquod passum, in ipso aliquam formam causando, quod passum sua propria actione attingere non possit. primum enim non est dubium, posse instrumentum conuenire, nam calor naturalis animalis potest virtute animae tanquam eius instrumentum generare carnem, quam propria virtute generare non potest. secundum vero est omnino impossibile. Non enim potest instrumentum aliquem effectum virtute principalis agentis in aliquid Th. con. Gen. V V a passum

Idem P. p. q. 115. art. 4. Opinio A. uicennae. Tra. 10. Metaph. cap. 1. Cap. 85.

Lec. 3. super tex. 8.

Dama. in 7. dicitur.

Veruslib. lib.

passum inducere, quod sua propria actione attingere non possit. Videmus enim, calorem qui est anima instrumentum, sua propria actione: quae est calefactio, attingere corpus in quod cibum virtute animae conuertitur, similiter videmus, quod terra omnem illam materiam sua propria actione quae est scindere, attingit, in qua ars per ipsam tanquam per instrumentum formam artificialem inducit: secundum ergo hunc sensum procedit ratio san. Tho. Na cum illud non possit per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti, neque, si per modum inducentis formam, neque per modum disponentis alio modo materiam, aut fabricum, neque per modum aliquo modo agentis in illud passum, & actio propria corporis caelestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus, & voluntatis. s. aut formam principalem inducendum, aut disponendum directe in ipsum intellectum & voluntatem agendo, ut superius est ostensum, manifeste sequitur, non posse corpus caeleste esse instrumentum animae mouentis ad immutandum intellectum, aut voluntatem. Nec assumitur quod est probandum, quia probandum est, quod caelum non potest esse electionum nostrarum, ut instrumentum animae mouentis, assuatur autem, quod celum sua propria actione non potest attingere intellectum, & voluntatem, quod longe diuersum est a conclusione. Et est simile, ac si quis probaret ex ferro non posse per ferrum instrumentum fieri scannum, quia actio propria ferri quae est scindere & diuidere non potest ferrum attingere. Quod autem obicitur de sacramento causante characterem in anima, non obstat, quia aliter loquendum est de instrumento diuinae virtutis, & aliter de instrumento virtutis creatae. virtus enim creata cum non virtutis instrumentum, nisi ad agendum, praesupponit in instrumento quod virtutis ad aliquid effectum, virtutem naturalem, qua possit attingere passum in quod agere intendit, alioquin non magis virtutis uno instrumento, quam alio. vnde videmus in artificialibus ad diuersos effectus diuersa aptari instrumenta, & secundum diuersitatem materiae in quam ars operari intendit, diuersa accipi instrumenta, quae sua actione materiam possunt attingere. idem etiam in naturalibus videmus. virtus autem diuina virtutis sacramentis, non tantum ad agendum, sed etiam ad significandum, vnde a Theologis ponuntur, non solum in genere causae, sed etiam in genere signi. ideo non praesupponit virtutem actiuam naturalem in ipsis, quae possunt agere in anima, in qua intendit deus gratiam per ipsa causare, sed praesupponit in ipsis

Cap. 84. & 85.

num nostrarum & voluntatum ad quod etiam redire videtur positio Albumasar, in Primo sui Introductorii. Haec autem positio irrationalis est.

Omnis enim effectus qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet efficiere procedens, oportet esse proportionatum instrumento sicut & agentis, non enim quolibet instrumento vitum ad quolibet effectum: vnde illud non potest fieri per aliquod instrumentum: ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus, & voluntatis, ut supra ostensum est, nisi forte per accidens, in quantum ex his, immutatur corpus, sicut praedictum est: impossibile est ergo quod anima caelestis corporis si sit animatum, in intellectum & voluntatem imprimat: mediante motu caelestis corporis.

Amplius, Causa agens particularis in agendo, similitudinem gerit causae agentis vniuersalis, & est exemplum eius. si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret: sicut cum per significationem vocis suam instrumentum pandit, actio corporalis quae est ab vna anima non peruenit ad aliam nisi mediante corpore, vox enim prolata immutat organum auditus, & sic a sensu percepta peruenit eius signatum vsque ad intellectum: si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non peruenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, quae quidem non est causa nostra, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore, quod ex hoc patet, quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus caeleste, nisi forte mouentis ad motum: immutatio igitur corporis caelestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore: ad motum autem corporis non mouetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem, ut dictum est, motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

Praterea, Secundum positionem Auicennae, & quorundam Philosophorum aliorum, intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras, in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu, hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, quod quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem, secundum autem virtutem corporalem non agit corpus caeleste nisi in corpus, ideo & actio corporis caelestis, quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

Si vna anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non peruenit ad aliam animam nisi mediante corpore: de claratur exemplo manifestationis intelligentiae per vocem significatiuam, ergo si anima caelestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non peruenit vsque ad animam nostram, nisi per mutationem corporis nostri, sed illa non est causa nostrarum electionum, sicut sufficiens, sed occasio tantum: ergo &c. probatur prima consequentia, quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causae vniuersalis, & est eius exemplum.

conuenientiam naturalis actionis ipsorum ad significandum actionem dei in animam, & effectus ipsorum ad significandum effectum diuinum. virtutem autem qua possunt in animam operari, illis supernaturaliter tribuit, sicut quia aqua baptismalis per suam actionem naturalem quae est corpus abluere & mundare, est conueniens signum spiritualis abluitionis, & mundationis, quae fit in baptismo per gratiam: propterea ipsam affumit deus, tanquam instrumentum ad canandum gratiam, sicut sibi supernaturaliter vit. atem qua possit suam naturalem actionem. circa corpus exercendo etiam supernaturaliter in animam aliquam dispositionem ad gratiam introducere, sicut. & igni inferni dat virtutem animarum detestiam, quae sibi nulla virtus creata dare potest. Ratio ergo san. Tho. optime procedit in proposito, ubi agitur de instrumento virtutis creatae, non autem procederet de instrumento virtutis diuinae. ideo cum Capreolus 4. Sen. d. 1. q. 1. respondens ad argumentum Durandi inquit, non esse vniuersaliter verum instrumentum agere naturaliter, & virtute propria aliquid actionem circa quantum; materia, circa quam agit supernaturaliter, & in virtute alterius, si intelligatur non esse vniuersaliter verum, quae sit etiam aliquod instrumentum virtutis creatae, quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agentis naturalis operatur, non puto bene dictum esse, ut arguebatur postea ratio hic posita saluari neque saluari postea ratio posita de Ver. q. 5. artic. 10. ad 4. qua arguit san. Tho.

quod quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem, secundum autem virtutem corporalem non agit corpus caeleste nisi in corpus, ideo & actio corporis caelestis, quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

Si vna anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non peruenit ad aliam animam nisi mediante corpore: de claratur exemplo manifestationis intelligentiae per vocem significatiuam, ergo si anima caelestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non peruenit vsque ad animam nostram, nisi per mutationem corporis nostri, sed illa non est causa nostrarum electionum, sicut sufficiens, sed occasio tantum: ergo &c. probatur prima consequentia, quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causae vniuersalis, & est eius exemplum.

quod quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem, secundum autem virtutem corporalem non agit corpus caeleste nisi in corpus, ideo & actio corporis caelestis, quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

quod quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem, secundum autem virtutem corporalem non agit corpus caeleste nisi in corpus, ideo & actio corporis caelestis, quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

Cap. 87. in fine.

Tex. 69. & infra.

Cap. 85.

Aut. in com. pen. de anima. cap. 10. Auer. 3. de anima com. 5.

Tertio.

TERTIO, Corpori caelesti quod moueri ponitur ab anima vniuersali, propinquius est corpus nostrum, quam anima, ergo immutatio corporis caelestis ab anima eius procedens, non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore, ergo motus corporis caelestis non potest esse causa nostrae electionis, sicut dicitur per hoc quod

Cap. 76. & 79.

est ab anima. probatur antecedens, quia anima nostra non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore, cuius signum est, quod intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus nisi forte mouentis ad motum. prima vero consequentia probatur, quia cum mouetur & motum operatur esse simul, oportet ut a primo mouente perueniat motus ad vltimum: quod mouetur ordine quodam, ut scilicet mouens per id, quod est sibi proximum, moueat id quod est ab eo distans: sicut ad quosque consequentia probatur, quia ad motum corporis non mouetur anima, nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est: quod ordo propinquitatis mobilium ad primum, quod mouet, non est ordo finalis, sed est ordo mutabilitatis secundum naturam institutionem, ut illud videlicet dicatur propinquius primo mouenti, quod per prius natum est ab ipso moueri, illud vero dicatur remotius, quod natum est ab ipso moueri posterius, vnde tanto magis aliquid distat a primo mouente, quanto secundum ordinem naturae rebus inditum posterius natum est ab ipso moueri, & per plura media oportet ad ipsum ipsius actionem peruenire, corpus autem nostrum medium efficitur corpus caeleste & animam nostram secundum hunc ordinem. cum ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus caeleste, nisi quia est corpori vniuersali conueniens signum adducit san. Tho. quia substantia intellectualis separata a corpore, non habet tale ordinem ad corpus caeleste, imo magis comparatur ad ipsum sicut mouens ad motum, scilicet non peruenit immutatio corporis caelestis ad animam etiam virtute animae facta, nisi corporis immutatione mediante de qua superius est ostensum, quod est tantum electionis nostrae occasio quaedam, non autem sufficiens causa, & in hoc consistit ratio sancti Tho.

Quarta, secundum positionem Auicennae & quorundam philosophorum aliorum, intellectus agens est substantia separata agens in animas nostras in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus, ergo quod directe agit in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo: ergo &c.

Aduerte, quod ista ratio est persuasiva tantum ad hominem Auicennae sectatorem, quia si intellectus agens apud Auicennam est substantia separata, & agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas, a materialibus & corporalibus conditionibus abstractas, signum euidens est si quid directe in animam nostram agit, illud non agit in ipsam per motum corporeum, non est autem ratio absolute concludens, quia apud Aristotelem & sanctum Thomam falsum est, ut superius in Secundo libro est ostensum, intellectum agentem substantiam separata esse. Vltimo inquit san. Tho. quod eadem ratione probatur motum esse esse nostrarum electionum causam per virtutem substantiae separatae.

Super Cap. 88.

Est quam ostendit san. Tho. corpora caelestia non esse directe nostrarum electionum causam, vult consequenter ostendere quod nec etiam substantiae separatae ipsarum sunt causa, sed solus deus. circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum, Secundo ostendit male a quibusdam exponi auctoritates sacrae scripturae, quibus ostenditur deum esse causam nostrarum electionum, &c. seq.

Quia vniuersum ad primum ponit haec conclusio, Neque autem colorum si sunt, neque aliquid substantiae intellectuales separatae creatae possunt directe voluntate. actum voluntatis nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse. probatur primo sic. Providentiae lex est, ut vniuersum quodque immediate a proxima sibi causa moueat. ergo causa creata superioris tali ordine praetermissio, nec mouere, nec agere potest, ergo intellectualis substantia non potest mouere voluntatem nisi bono intellectu, ergo non potest agere in voluntatem nisi per modum suadentis: probatur prima consequentia quia cum oes creaturae actiones sub ordine diuinae providentiae contineantur, praeter leges ipsius agere non possunt. Secunda vero probatur, quia proximum motum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, & mouet ab ipso sicut visus a calore. Tertia quoque probatur, quia mouere voluntatem mediante bono intellectu, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem haec ratio inefficax esse. postea. n. dicit, quod cum loquamur hic de motione voluntatis ab alto per modum efficientis, non videtur ad propositum esse quod bonum intellectum sit proximum motum voluntatis, quia bonum non mouet voluntatem per modum efficientis, sed per modum finis & obiecti: vnde statim simul, quod intellectus substantia moueat effectiue & proxime voluntatem, & voluntatis motum proximum per modum obiecti sit bonum in intellectu, & sic non remouet ordo diuinae providentiae per hoc quod intellectualis substantia immediate moueat voluntatem: negatur. n. quod bonum cognitum sit proximum motum voluntatis effectiue.

Quod substantia separata creata non possunt esse causa directe electionum, & voluntatum nostrarum. Cap. 88.

On est autem estimandum, quod anima celorum si quae sunt, vel quaecumque aliae substantiae intellectuales separatae creatae possint directe voluntate nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse. Omnium enim creatorum actiones sub ordine diuinae providentiae continentur, vnde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex

probat, quia mouere voluntatem mediante bono intellectu, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem haec ratio inefficax esse. postea. n. dicit, quod cum loquamur hic de motione voluntatis ab alto per modum efficientis, non videtur ad propositum esse quod bonum intellectum sit proximum motum voluntatis, quia bonum non mouet voluntatem per modum efficientis, sed per modum finis & obiecti: vnde statim simul, quod intellectus substantia moueat effectiue & proxime voluntatem, & voluntatis motum proximum per modum obiecti sit bonum in intellectu, & sic non remouet ordo diuinae providentiae per hoc quod intellectualis substantia immediate moueat voluntatem: negatur. n. quod bonum cognitum sit proximum motum voluntatis effectiue.

Ad huius euidenciam considerandum est ex doctrina S. Th. in q. Ver. q. 22. ar. 9. quod cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis potest considerari vel ex parte voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte voluntatis, illud solum habet effectiue immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur ipsam actum voluntatis causando, quod est intra ipsam, & eius actus operatur ex parte vero obiecti est illud effectiue immutare voluntatem, quod non operatur intrinsece in voluntate, sed extrinsece voluntati obiectum proponit. Tale autem dicitur mouere voluntatem indirecte, quia hoc solum agit quod facit apparere aliquid esse bonum, ex qua apparitione voluntas in illud bonum seipsam mouet, & sicut tale obiectum proponat quod sit natum voluntatem necessitate, aut ad eliciendum operationem circa ipsum, quod pertinet ad exercitium actus, aut si elicit actum, quod eius actus sit prolequitio, aut sit fuga, quod est necessitate quo ad specificationem actus, tunc de tale sufficienter mouere voluntatem ex parte obiecti, non quidem causando ipsam voluntatem actum, sed proponendo tale obiectum, & faciendum ut illud taliter bonum appareat, quod ad eius praesentiam voluntas necessitate tur in seipsa tale producere actum, sive potius homo per voluntatem, ut in superioribus est ostensum: si autem proponat obiectum, quod non sit natum necessitate voluntatem, sicut sunt oia creata, tunc de mouere voluntatem ex parte obiecti per modum persuadentis tantum, & sicut indirecte inclinantis, non autem per modum necessitatis ad actum: suum. non cogit intuitu, ut Aug. dicit in lib. 83. q. Ita ergo ratio optime procedit de motione voluntatis a substantia intellectuali effectiue, quia non potest aliquid creatum immutare voluntatem effectiue, nisi proponendo bonum cognitum, & faciendum illud apparere bonum, cum bonum cognitum sit obiectum voluntatis & obiectum sit proximum motum potentiae, ideo concluditur quod substantia intellectualis non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellectu, & consequenter nisi per modum suadentis, & indirecte voluntatem inclinantis. Ad obiectum ergo dicitur licet quaremus hic de motione per modum efficientis, & bonum intellectum non moueat voluntatem nisi per modum finis, non propter hoc tollit efficaciam rationis, quia hoc est vniuersaliter verum in ordine diuinae providentiae, quod superior creatura non mouet nisi mediante proxima causa in quocumque genere causae agat, ideo cum immediatam & proximum motum ipsius sit bonum intellectum, quod mouet per modum finis & formae, licet non per modum efficienter, sicut &c. Tho. con. Gen. VV 3 quae

Idem P. p. q. 115 ar. 4. P. 2. q. 9. ar. 9.

quolibet potentia habet proxime a suo obiecto moveri, necesse est si aliqua substantia intellectualis mouet voluntatem, ut illam mediante bono intellectu moueat, & consequenter moueat non intrinsece operando in voluntatem, sed tantum indirecte, & extrinsece.

Aduertendum autem, cum inquit sanctus Thomas voluntatem moueri a bono sicut visum a colore, quod hoc intelligendum est absolute, non autem quantum ad eundem modum motionis.

Secundo, in solo bono quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ergo solus deus potest mouere voluntatem per modum agentis, probatur consequentia, quia ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum omne agens agit per formam, voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderij eius quietat. Sed videtur illa ratio non concludere primo, quia negari potest consequentia, ad cuius probationem diceretur, quod si assumptum intelligatur ad hoc sensum quod ab illo solo agere aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum, secundum totam suam potentialitatem, falsum est, nam materia prima potest reduci in actum ab agente aliquo a quo non reducitur in actum, quo ad omnem eius potentialitatem: si autem intelligatur secundum partem suae potentialitatis, sic falsum est ab illo solo appetibile voluntatem reduci in actum, quod motum desiderij eius quietat, nam & illud appetibile quod non quietat motum desiderij, reducit voluntatem ad actum, ut patet per experientiam. Secundo, quia si debeat recte sublimi minor propositio, debet intelligi, quod appetibile est forma per quam agens mouet voluntatem: hoc autem est falsum, quia appetibile nominat rem in motu voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsece in voluntatem operatur. Tertio, quia si quid concludit ista ratio, concludit quod solus deus potest mouere voluntatem per modum quietantis ipsam, siue eius desiderium: diceretur autem quod hoc admissio, non sequitur nihil aliud agere in voluntatem, quia licet alia non agant in ipsam causando quiete desiderij, agent tamen causando amorem qui desiderium praecedat, & causando ipsam desiderij motum.

Ad huius evidentiam considerandum est primo, quod dupliciter est possibile intelligi aliquid esse causam voluntatis humanae & electionis nostrae per modum agentis intrinsece in potentiam voluntatis, scilicet aut tamquam agens sufficiens, & adequatum voluntati, sicut in intellectu agens est agens sufficiens & adequatum intellectui possibili, aut tamquam agens insufficientis, potens si inclinare voluntatem in voluntatum, sed non potens eam necessitate ad elicendum actum volendi quietantem voluntate. Per primam rationem probatur sanctus Thomas, nullo modo posse moueri intrinsece voluntate a substantia intellectuali, sed tantum extrinsece, per hanc autem rationem probatur particulariter quod solus deus potest sufficiens, & tamquam agens adequatum mouere intrinsece voluntatem per modum sufficientis agentis. In tertia vero ratione probatur particulariter, quod etiam per modum agentis intrinsece quomodoque inclinans solus deus voluntatem mouere potest.

Considerandum secundo, quod bonum & appetibile quod est obiectum voluntatis, est causa formalis a qua voluntas habet reduci in actum, & a qua eius operatio speciat, sed illud

solum appetibile habet sufficienter & adaequate reducere voluntatem in actum, tanquam scilicet forma extrinseca, quod ipsam naturam est quietare ne aliud vterius appetibile desideret, quia si aliquid appetibile non est natum quietare omnino voluntatem, constat quod illud non sufficienter & adaequate potest voluntatem in actum reducere, cum volitione, ne illius remanere poterit aliter rei desiderij, & sic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

Considerandum tertio, quod cum omnino agens agit per formam per quam motibile reduci habet in actum, necesse est si appetibile est forma aqua in actum reducitur voluntas, quod appetibile sit forma agentis intrinsece in voluntatem, agit enim vnumquodque formaliter per suam formam qua est in actu, & si aliquid debet agere in voluntatem tanquam agens sufficiens, & adaequatum, oportet ut forma eius, qua est in actu, & qua agit in voluntatem, sit appetibile, & bonum quod natum est voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud vterius desideret, & quia solum bonum diuini, quod est vniuersale bonum, & vltimus finis, potest

omnino quietare voluntatem, est voluntas in solo vltimo fine quietetur, ideo illud solum erit agens sufficiens & adaequatum, ac proportionatum voluntati, cuius propria forma est bonum diuinum, & quia hoc est solus deus, ideo solus deus est tale agens & hoc est huius rationis fundamentum, vnde sic potest ratio formari. Ab illo agente aliquid natum est moueri & pati scilicet sufficienter & adaequate, per cuius formam potest in actum reduci scilicet omnino, sed a solus dei forma potest voluntas reduci omnino in actum, ergo ab ipso solo potest effectiue sufficienter & adaequate moueri, & pati. Maior probatur, quia oia agens agit per formam suam, minor vero probatur sic, ab illius solius forma voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile, quod motum desiderij voluntatis quietat, cum per hoc solum omnino reducatur formaliter voluntas in actum: sed solius Dei forma, scilicet bonum ipsum diuinum, est huiusmodi appetibile, cum ipsum solum bonum diuinum sit vltimus finis, ergo &c. Constat igitur, quod haec ratio efficitur est, & ex nobis procedens, vnde ad primam instantiam dicitur, quod assumptum ad probationem consequentiae sic intelligendum est, vnde dicitur, ab illo solo agente natum est aliquid moueri, & pati tamquam ab agente sufficienti proportionato & adaequato, per cuius formam reduci potest in actum omnino. constat autem propositionem hanc sic intellectam non habere calumiam, nam materia a nullo agente particulari reducitur in actum sufficienter & adaequate quantum ad totam suam potentialitatem. Ad secundam dicitur, quod optime subsumitur minor propositio, ut patuit in vltima formatione rationis. nam licet appetibile nominat terminum motus appetitus, est tamen causa formalis motus voluntatis: & ideo si aliquid debet effectiue operari in voluntatem, intrinsece eam reducendo ad actum volitionis, oportet ut per ipsum appetibile agat tamquam per formam suam, ut sic appetibile sit principium & terminus motus voluntatis. nam & voluntas non mouet se ad ea que sunt ad finem, nisi actiua aliquo modo sine in quantum videlicet ex eo quod in actu habet volitionem finis, causat in se volitionem eorum que sunt ad finem, & homo non causat in se volitionem finis per voluntatem nisi ipse sine sit actiuus ex parte intellectus, nisi enim cognitionem finis habeat, non potest

fine ut ex supradictis patet: solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis. Adhuc, sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae appetitus dicitur naturalis: ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinatio autem naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit, ergo & voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ei qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est sicut ex superioribus patet: ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest. Amplius, violentum, ut dicitur in tertio Ethicorum, est cuius principium est extra nil conferente vim passio. Si igitur voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moueri ab extrinseco principio quod moueat per modum agentis, & non per modum

Lib. 1. Cap. 11.

Cap. 11.

vel velle finem, sicut & agens naturale non potest forma in materiam introducere nisi eam in se habeat, aut formaliter, aut virtualiter, ut sic forma sit principium & terminus actionis. Ad tertiam conceditur, quod ista ratio solum concludit, quod solus deus potest mouere voluntatem per modum ipsam quietantis & agentis adaequati: sed potius ex eo, quod solus potest sua forma voluntatem quietare, concluditur quod ipse solus est, qui sufficienter & adaequate mouere eam potest.

Tertio, Inclinatio naturalis da re non est nisi illius, quae naturam instituit, ergo & voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius, qui naturam instituit, ergo & voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ei qui est naturae intellectualis causa: hoc autem est solus Dei, ergo &c. probatur prima consequentia, quia sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis, quae appetit naturalis dicitur, ad proprium finem, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetit intellectualis.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum appetitus non sit nisi quaedam inclinatio consequens formam, voluntas quae nominat appetit naturae intellectualis in quantum intellectus est, nominat inclinationem naturae intellectualis in aliquid, licet istae inclinationes sint diuersi generum, & diuersorum modorum: sicut autem in natura intellectuali est considerare & virtute qua potest actu intelligere, & actum intelligendi ac formam intellectam, sicut enim quae dicitur actu intelligens: ita ex parte inclinationis intellectualis duo sunt consideranda: scilicet virtus qua natura intellectualis potest inclinari actualiter in aliquid, & operatio talis virtutis secundum quam dicitur natura intellectualis actu volens. Prima est virtualis siue habitus inclinatio, cui nomen voluntatis est impositum, & haec proportionaliter respondet naturae intellectuali potenti actualiter intelligere. Secunda vero est actualis inclinatio proportionaliter respondens intellectuali naturae operationi, vnde sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturae in aliquid, & dicitur appetitus naturalis, ita in natura intellectuali appetitus est inclinatio naturae intellectualis in quantum intellectus est, propterea omnis actus voluntatis est inclinatio actualis ipsius naturae intellectualis: & dare inclinationem actualem tali naturae, & inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur. manifestum est autem quod inclinatio naturae in aliquid, non provenit nisi ab ipsa natura & a dante naturam, tamquam scilicet a causante ipsam inclinationem, de tali enim motione procedit ratio, sicut motus grauis deorsum non est, nisi a forma grauis, & a generante dante talem formam. ideo manifeste relinquatur actum voluntatis a solo Deo causari, qui naturam intellectualem secundum fidem solus causat, & ab ipsa intellectuali natura volente.

Quarto, Si voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio per modum scilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus: sed violentum repugnat voluntario, ergo non potest motus voluntatis ab extrinseco agente provenire, sed ab interiori, ergo a solo Deo potest causari. probatur assumptum per distinctionem violenti. Ethic. probatur vero vltima consequentia, quia nulla substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora: sed solus deus, qui solus est causa ipsius, & sustinet ipsam in esse.

Aduerte, quod dupliciter potest aliquid agens esse extrinsecum alicui mouenti & operanti, vno modo virtualiter tantum, quia videlicet forma qua operans operatur, est ab ipso causata, licet ipsam non conferat in esse, & per consequens in ipso remanet virtus agentis, sicut generans graui dicitur virtualiter contineri in graui ratione grauitatis sibi datae ab ipso generante. Alio modo non tantum virtualiter, sed etiam secundum essentiam propriam: sicut substantia immaterialis, quae non solum dedit operantem formam qua operatur, sed etiam ipsam formam sua actione conferat in esse, quomodo dicitur est imperius Deum esse in omnibus rebus per essentiam, in quantum omnibus dat esse, & omnia

Cap. 11.

in esse conferat, ad hoc ergo, quod operatio alicuius ab aliquo mouente causata non sit violenta, requiritur quod ipsum agens & mouens ad talem operationem, sit intrinsecum operanti, aut finem essentiam & virtutem simul, aut secundum virtutem formam qua operans operatur. si enim mouens nullo illorum modorum fuerit

intrinsecum, operatio erit violenta, vnde peruenit ab extrinseco proueniens, substantia autem creata nullo istorum modorum est intrinseca naturae intellectuali, quod dedit intelligere sanctus Thomas, dum dicit, quod solus deus causat ipsam: per quod excluditur quod substantia creata non est illi intrinseca virtualiter ratione formae qua operatur, & quod sustinet ipsam in esse, per quod excluditur, quod substantia creata non est illi intrinseca per essentiam: ideo optime sequitur, quod ponatur ipsam mouere voluntate directe causando voluntatem ad actum, quod talis motus erit violentus.

quod dat formam grauitatis corpori graui generato, mouet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum mouere potest absque violentia corporis naturalis, nisi forte per accidens, sicut remouens prohibens, quod magis virtutem motu naturali vel actione, quam causat ipsum: illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicitur Prou. 21. Cor regis in manu do

Cap. 21. & 37.

Lec. 1. sup. tex. 2.

Sed occurrit dubium, sicut enim dicit sanctus Thomas, Secundo Physicorum, quod motus celestis est naturalis non ratione formae, sed ratione materiae, in quantum celum habet aptitudinem naturalem ad hoc ut moueatur, ita in proposito poterit dici, quod motus voluntatis licet sit ab intellectuali substantia creata extrinseca, non sequitur quod sit violentus, quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc, ut moueatur a tali substantia.

Respondetur, quod aliter loquendum est de motu quo aliquod passum habet, ut moueatur tantum, & aliter de motu, qui est operatio eius, quod dicitur moueri, quia cum motus sit actus existentis in potentia, naturalitas motus considerari potest: non tantum ratione formae, sed etiam ratione materiae ex qua aliquid habet, quod sit in potentia: & propter hoc motus celestis dicitur naturalis, quia habet potentiam naturalem ad hoc, ut tali motu moueatur: operatio autem est actus existentis in actu per formam. ideo ad hoc, ut operatio sit naturalis, ut naturale distinguitur contra violentum, requiritur quod principium actuum talis operationis sit intrinsecum, aut secundum sui essentiam, aut secundum virtutem formae qua operans operatur: propter hoc si nullo modo ex aliquo intrinseco voluntas moueatur ad suam operationem, sed tantum ab agente extrinseco, erit eius operatio violenta. si dicitur quod in tali motione eius operatio erit ab intrinseco, & ab extrinseco in quantum erit ab ipsa potentia voluntatis & substantia intellectuali, & sic non erit omnino ab extrinseco, hoc non valet, quia vt ex precedenti ratione patuit, operatio qua conuenit rei per modum inclinationis cuiusdam, cuiusmodi est operatio voluntatis, non potest provenire a substantia intellectuali creata, mediante aliquo principio interiori, cum non sit causa illius principij interioris, ideo si substantia intellectualis creata, moueret effectiue voluntatem ad actum, ille motus esset omnino ab extrinseco, & non mediante voluntate tamquam mediante principio intrinseco ad actum inclinante: sicut si graue moueretur ab aliquo, quod naturam grauis non causaret, ille motus non esset motus naturalis grauis, ut dicitur P. 2. quest. 9. artic. 6. sed esset alius motus violentus, puta motus sursum. motum enim naturalem ex parte formae non potest causare, quod non est aequaliter causa naturae. vnde ille qui lapidem deorsum proicit, non mouet lapidem deorsum causando ipsum motum, sed applicando grauitatem ad suum opus, generans autem quod dedit sibi grauitatem, dicitur mouens.

Circa illam declarationem, dico autem moueri ab extrinseco, quod moueat per modum agentis, & non per modum finis: aduerte, quod ex hoc declaratur distinctio violenti, qua dicitur quod violentum est, cuius principium est extra. intelligitur enim de principio actiuo, non de principio finali, quia quamuis finis a quo aliquis mouetur, sit extrinsecus ab eo, quod mouetur, non tamen talis motus dicitur violentus, immo est motus naturalis si sit motus ab vltimo fine proueniens.

Tho. con. Gent. VV 4 Quinto,

Quinto, Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est voluntas: sed hic est solus Deus, qui solus animam creat, ergo solus Deus voluntatem mouere potest per motum agentis absque violentia, probatur assumptum, quia violentia opponitur naturali & voluntario motui, eo qd vtq; illorum oportet esse a principio intrinsecum: agens autem extrinsecum solum naturaliter mouet, inquam causat in mobili intrinsecum principium motus, nihilq; aliud extrinsecum mouere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens sicut remouens prohibens, quod magis vult motu vel actione, quam ipsum causat.

Circa hoc vltimū dictū aduerte, ex doctrina S. Thom. 1. 2. q. 1. 6. ar. 1. quod vsus rei alicuius, importat applicationē eius ad aliquam operationē, quia ergo remouens impediētum quod prohibebat motum corporalis, quodammodo applicat naturam ipsius corporis ad suum motum, qui est eius operatio in qua naturaliter inclinatur, & in qua tendit ex se nisi impediatur, & per consequens applicat ad perueniendum ad naturalem & proprium locum, non autem dat illi corpori motum virtute propria nature illius causandam: ideo conuenientissime dictum est, quod remouens prohibens magis vult motu, vel actione, quam ipsum causat.

Aduerte, quod ista ratio differt a precedenti, quia precedenti procedebat ex eo, quod oportet principium motus voluntarij esse intrinsecum: substantia autem creata non est intrinseca aut magis intellectiva, ista autem procedit ex comparatione voluntarij ad naturale, quæ sicut communi ratione opponitur violentia, ita in hoc conueniunt, quod sicut extrinsecum agens non mouet naturaliter, & absque violentia, nisi causat in mobili intrinsecum principium motus: ita etiam in mouente ad actū voluntarij oportet contingere, quod cum substantia creata non fit causa voluntatis, quæ est principium intrinsecum actus voluntarij, sed solus Deus: sequitur vt non possit mouere voluntatem ad actum voluntarium, ista tamen ratio est precedentis quædam confirmatio. Confirmatur conclusio auth. Prouer. 21. & ad Philippen. 2.

Super Cap. 89.

Via ad auctoritates in superiori cap. adductas perueniunt quidam nituntur dare intellectū: ideo Sanctus Thomas vult eorum interpretationem excludere, suamq; positionem confirmare. circa hoc autē duo facit. Primo ponit eorum interpretationē; sed illā reprobatur. Quantum ad primum inquit, quod quidam non intelligentes qualiter motū voluntatis Deus in nobis causare possit absque præiudicio libertatis voluntatis, cum inquit Apostolus, quod Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere: exponunt dicentes hoc intelligi debere in quantum dat nobis virtutem volendi: non autem quod illud; & ista est expositio Orig. in 3. Periarchon. ex hoc etiam videtur processisse opinio dicentium prouidentiam non esse de electionibus, sed de exterioribus euentibus, quia non semper qui eligit aliquid consequi, poterit ad illud peruenire, & sic euentus actionū non subdantur libero arbitrio, sed prouidentia disponuntur.

Quantum ad secundum arguitur contra hanc interpretationem ostendendo, quod non solum virtutem volendi a Deo habent, sed etiam operationem voluntatis. Præterea, quia Iuxta 26. dicitur: Omnia opera nostra operatus es in nobis domine. Secundo, quia cum inquit Salomon loco superius allegato: Cor regis in manu domini, & quocumque voluerit vertet

illud: ostendit diuinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius. Tertio, Arguitur ratione, homo non potest virtute voluntatis sibi dāre vti, nisi in quantum agit in virtute Dei: ergo Deus est causa non solum voluntatis, sed etiam volendi. Probatur antecedens, quia nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute Dei, vt superius est ostensum. Cōsequētia vero probatur, quia illud in cuius virtute agens agit, est causa non solum voluntatis, sed etiam ad actū declaratur in artifice respectu instrumētū.

In corporalibus omnis motus a primo motu causatur, ergo & omnis motus voluntatis causatur a prima voluntate: probatur consequentia, quia perfectius inuenitur ordo in spiritualibus, q̄ in corporalibus. Quarto, Superius est ostensum, quod Deus est causa omnis actionis, & operatur in omni agente, ergo &c.

Arguitur rōne Arist. in 6. Eudæmæ ethicæ, id est, ethicæ ad Eudemum scriptæ: nam libri Ethicorum qui habentur in vsu, sunt ad Nicomachum scripti. Quod aliquis intelligat, consiliatur, eligat, & velit, oportet aliquid esse causam, quæ sit aliud consilium & alia voluntas precedens, oportet deuenire ad aliquid primum, cum non sit procedere in illis in infinitum: ergo Deus est primum principium nostrorum consiliorum & voluntatum, probatur assumptum, quia omne nouum oportet qd habeat aliquam causam, consequētia vero probatur, quia illud primum oportet esse aliquid melius ratione, nihil autem est melius intellectu & ratione nisi Deus.

Ad euidentiā huius rationis considerandum est, qd in illo processu quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, & a voluntate ad intellectum, oportet tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis deuenire ad aliquid primum, cuius Deus sit proxima causa per modum agentis totalis & sufficientis. nam operationis naturalis causa agens est ille, qui dat naturam, sicut generans graue dat illi motum primo & per se, sicut agens quod mouet. vnde cum sit aliqua operatio naturalis tam intellectus quam voluntatis, & Deus sit nature intellectus immediatus causa, operatio naturalis tam intellectus, quam voluntatis est a Deo tamquam ab agente, tam intellectus actionem producit, ab intellectu vero & voluntate tamquam a forma qua producitur: sicut motus deorsum est a grauitate tamquam a forma qua generans mouet graua, ex parte ergo voluntatis in prædicto processu oportet deuenire ad aliquid actum primum, qui omnes alios voluntatis actus præcedat, qui actus est volitio finis, in hac vita quidem sub communi ratione vltimi finis, sive sub communi ratione summi & perfecti boni: in statu vero patriæ etiam sub particulari ratione, scilicet diuinæ essentia: clare visæ. Ille autem actus est naturalis in via quo ad specificationem actus, in quantum si voluntati proponatur summum bonum, & ipsa actū circa ipsum summum bonum efficiat, talis actus necessarius est processio, non autem fuga: in patria est necessarius etiam quo ad exercitium actus, in quantum voluntas videns diuinam essentiam clare, necessario elicit actum amoris & fructiōnis circa ipsam. Vnde iste actus quantum ad illud, quod habet naturalitatis & necessitatis, habet Deum pro principali causa, non autem voluntatem nostram, nisi sicut dictum est. ex parte etiā intellectus oportet deuenire ad aliquid primum actum naturalem. licet enim volitionem eorum, quæ sunt ad finem, præcedat consilij & inquisitio, & tale consilium præcedat volitio finis, & consilij & inquisitio in quantum libere consiliamur, quia tamen voluntas non fertur in bonum, nisi sit cognitum & apprehensum per intellectum, ideo necesse est esse aliquem actū intellectus, qui omnem actum voluntatis præcedat, & per consequens sit naturalis, vt pote nullo modo a voluntate procedens: vnde & illud actum oportet referre in Deum, sicut in causam proximā principalem,

capalem, vt dictum est de actu voluntatis. Quis autem sit iste actus, videtur dicendum quod sunt illæ cognitiones sive complexæ sive incomplexæ, quas absque electione, sed naturali inclinatione in intellectu dicimus dicimus præsentē aliquo obiecto in intellectu, aut a principio, cum primum incipimus vti ratione, & intellectu, aut cum primum incipimus de aliquo cognoscibilis, & appetibilis, & desiderabile rationabile enim videtur vt ex phantasmatis, & intellectu agente agentibus in intellectu possibile, mouetur naturaliter intellectus ad aliquid cognitionem ante omnem electionem & ante omnem volitionem, cum non sit processus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, & oportet ad aliquam deuenire cognitionem, quæ a voluntate non imperetur, & per consequens mere naturalis sit. hęc autem dixerim non quia alio modo deus non possit intellectum, & voluntatem mouere ad aliquam operationem quam dando illi naturam ad quam de necessitate sequitur talis operatio, postis iis quæ ex parte intellectus, & volitio requiruntur, postis scilicet specie intelligibili in intellectu & bene dispositis viribus interioribus apprehensibus, & postis appetibilis in esse intellectu quo obiectum voluntatis fit in actu: sed quia iste est modus conueniens nature intelligibili, secundum quem eius operationis tandem habent reduci ad aliquos primos actus qui sunt in deum tamquam in principalem causam referendi. Est autē & alius modus quo deus aliquando intellectum, & voluntatem mouet, non ex naturali inclinatione propria nature secundum se, sed ex sola motione, qua applicat intellectum ad intelligendum, & considerandum aliquod obiectū, & voluntatem ad aliquid volendum mouet: qui quidem actus licet non dicatur naturalis tamquam nature principia consequens, dicitur tamen naturalis in quantum fit virtute superioris nature dantis omnibus, & esse, & operationem, est enim vna quæque natura disposita ad obediendum primæ omnium causæ.

Ex his patet vanas esse rationes Henrici a Capreolo recitatas. Sentent. dist. 25. quibus arguit primum motum voluntatis non esse a deo, tum videlicet quia secundum generalem administrationem deus omnia mouet, non tamen dicitur motus aliorum esse a deo, nisi sicut a causa vniuersali: tum quia tunc voluntas non efficitur libera, & domina suorum actuum.

Ad primum enim patet, quod non est eadem ratio de voluntate, & de aliis: quia motus aliarum rerum habent aliquas causas particulares in quas referri habent, sicut motus grauium, & leuium referuntur in generantem a quo principium formale motus acceperunt: motus autem naturalis intellectus, & voluntatis, quo dicitur creatura intellectualis naturaliter intelligere & velle, non habet aliquam causam principalem proximam nisi deum: quia ipse solus est causa proxima, & immediata nature intellectualis ad quam huiusmodi operationes naturaliter consequuntur modo exposito: sicut motus deorsum ad formā grauitatis: ideo motus naturales aliarum non ita sunt deo attribuenti, sicut motus intellectus, & voluntatis.

Ad secundum etiam patet, quod non est inconueniens voluntatem non esse liberam, & dominam respectu omnium suorum actuum. ad actus enim ad quos naturaliter, & necessario inclinatur a deo, non habet liberam in quantum naturales sunt, & necessarii, & secundum illos vt sic non meretur & demeretur, sed habet alios actus liberos, eos videlicet ad quos ipsam mouet deus non tamquam necessario volentem, sed libere: sicut sunt actus circa ea quæ sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest: sicut etiam est actus circa vltimum finem in via quantum ad exercitium, mens ergo rationis est, quod oportet deuenire ad aliquam primam cognitionem intellectus quam nullum consilium, & nulla volitio precedit, quæ sit eius causa, & huius cognitionis causa est deus, qui dedit talem naturam intellectui, vt talem cognitionem præsepe obiecto in intellectu, & bene dispositis phantasmatis tendat necessario: similiter oportet deuenire ad aliquid actum voluntatis quem nullus alius actus voluntatis, neque aliquid consilium præcedit, vt causa, & ipsius

Damas. lib. 2. fidei ortho. ca. 30. Et Grego. Nisse. Phil. lib. 8. ca. 1. & vlt. hinc videtur esse opinionem.

Prouer. 21.

Cap. 70. hinc lib.

deus est causa, qui voluntati dedit naturalem inclinationem in illum actum, aut quantum ad exercitium, aut quantum ad specificationem.

Circa ipsam conclusionem, quæ ponit deum esse causam actuum voluntatis, dubitatur ex Scoto 37. dist. 2. Sen. in. 2. quæsi. ro. Primo, Nulla potentia habet perfectē in sua potestate effectum qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa, cuius causatio non est in potestate illius potentie: quia quod habet perfecte effectum in sua potestate, potest se solo in illum, vel causatio cuiuslibet concurrentis est in eius potestate: sed causatio dei non est in potestate voluntatis creatæ: ergo si deus necessarius occurrat immediate ut causa, scilicet immediata respectu volitionis creatæ: voluntas creatæ non habet plene in sua potestate illam volitionem, hoc est falsum, ergo &c.

Confirmatur: quia quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate. Secundo, Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius euentum causa superior est determinata, cuius causæ determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum: sed si voluntas diuina est causa immediata meæ volitionis, iam est aliqua causa determinata respectu eius, scilicet voluntas dei, & determinationem eius necessario concomitantur determinatio voluntatis meæ respectu eiusdem: igitur illud velle non est contingens, hoc est falsum, ergo &c. Tertio, Cum deus sit causa prior voluntate, quæritur an in illo priori signo deus causet immediate rectitudinem perfectam in velle, an nō. si primum, sequitur quod voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat, si secundum, idem sequitur, quia non potest in velle rectum, non habendo autem velle rectum, si habere non potest, non peccat, sequitur ergo quod voluntas peccare non potest. Quarto, Tunc deus esset totalis causa volitionis, ergo voluntas nullā haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodem genere causæ.

Quinto, Aliqua est totalis causa sui effectus, ergo etiam voluntas, ergo deus non causat immediate volitionem.

Ad omnia ista argumenta patet facillime responsio ex iis quæ superius in Primo libro de scientia, & voluntate sunt determinata: utrum tamen, vt etiam magis eorum inefficacia conser, supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quod deus immediate causat actum voluntatis immediate virtutis, non autem immediate suppositi, sicut & de actibus aliarum virtutum superius est ostensum, voluntas autem causat ipsam volitionem immediate, immediate suppositi, non autem immediate virtutis. Dicitur ad primum quod habere perfecte in sua potestate effectum dupliciter potest intelligi: vno modo, quia illi potest producere, & non producere, & a nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione, & sic neque volūtas neque quæcumque alia causa creata habet effectum perfecte in sua potestate, quia omnis causa creata necessario dependet a prima causa, sicut in essendo ita & in causando alio modo, quia potest producere effectum, & non producere, supposita prima causa a qua dependet, & a nulla causa ad producendum, aut ad non producendum necessitatur, & sic conceditur quod voluntas habet perfecte in sua potestate volitionem suam, & ad hunc sensum negatur maior: tamen enim simul quod aliqua causa secunda, secundum se & absoluta, possit producere & non producere effectum, & tamen causatio alterius superioris causæ non sit in eius potestate, quia vt in superioribus est ostensum, stat libertas secundæ causæ cum necessitate inmutabilitatis, sine cum necessitate suppositionis primæ causæ. Ad probationem negatur assumptum. Non enim oportet vt quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere, sed sufficit vt se solo tamquam proximo agente possit illum efficere, nec etiam exigitur vt causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate, sed sufficit vt in eius potestate sit causatio causæ concurrentis sui ordinis, quæ scilicet sit causa proxima.

lūm virtutem volendi a deo habemus, sed etiam operationem. 2. Præterea, Hoc ipsum quod Salomon dicit, Quocumque voluerit inclinabit illud: ostendit non solum diuinam causalitatem extendi, sed etiam ad actum ipsius.

3. Item, Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiā nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, vt supra ostensum est, ergo homo non potest virtute voluntatis sibi

licet immediata respectu volitionis creatæ: voluntas creatæ non habet plene in sua potestate illam volitionem, hoc est falsum, ergo &c.

Confirmatur: quia quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate. Secundo, Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius euentum causa superior est determinata, cuius causæ determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum: sed si voluntas diuina est causa immediata meæ volitionis, iam est aliqua causa determinata respectu eius, scilicet voluntas dei, & determinationem eius necessario concomitantur determinatio voluntatis meæ respectu eiusdem: igitur illud velle non est contingens, hoc est falsum, ergo &c. Tertio, Cum deus sit causa prior voluntate, quæritur an in illo priori signo deus causet immediate rectitudinem perfectam in velle, an nō. si primum, sequitur quod voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat, si secundum, idem sequitur, quia non potest in velle rectum, non habendo autem velle rectum, si habere non potest, non peccat, sequitur ergo quod voluntas peccare non potest. Quarto, Tunc deus esset totalis causa volitionis, ergo voluntas nullā haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodem genere causæ.

Quinto, Aliqua est totalis causa sui effectus, ergo etiam voluntas, ergo deus non causat immediate volitionem.

Ad omnia ista argumenta patet facillime responsio ex iis quæ superius in Primo libro de scientia, & voluntate sunt determinata: utrum tamen, vt etiam magis eorum inefficacia conser, supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quod deus immediate causat actum voluntatis immediate virtutis, non autem immediate suppositi, sicut & de actibus aliarum virtutum superius est ostensum, voluntas autem causat ipsam volitionem immediate, immediate suppositi, non autem immediate virtutis. Dicitur ad primum quod habere perfecte in sua potestate effectum dupliciter potest intelligi: vno modo, quia illi potest producere, & non producere, & a nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione, & sic neque volūtas neque quæcumque alia causa creata habet effectum perfecte in sua potestate, quia omnis causa creata necessario dependet a prima causa, sicut in essendo ita & in causando alio modo, quia potest producere effectum, & non producere, supposita prima causa a qua dependet, & a nulla causa ad producendum, aut ad non producendum necessitatur, & sic conceditur quod voluntas habet perfecte in sua potestate volitionem suam, & ad hunc sensum negatur maior: tamen enim simul quod aliqua causa secunda, secundum se & absoluta, possit producere & non producere effectum, & tamen causatio alterius superioris causæ non sit in eius potestate, quia vt in superioribus est ostensum, stat libertas secundæ causæ cum necessitate inmutabilitatis, sine cum necessitate suppositionis primæ causæ. Ad probationem negatur assumptum. Non enim oportet vt quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere, sed sufficit vt se solo tamquam proximo agente possit illum efficere, nec etiam exigitur vt causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate, sed sufficit vt in eius potestate sit causatio causæ concurrentis sui ordinis, quæ scilicet sit causa proxima.

Ad

Ad confirmationem patet per idem: quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, & tamen habere illud in sua potestate, secundo modo superius dicto, eo quod causa prima mouet unamquamque causam secundam ad suum effectum, secundum conditionem ipsius cause secundae, causam enim non potest determinare ad suum effectum, ut ipsi necessario absolute producat, causam autem quae desinit potest tamen absolute desistere postea in producendo. Ad secundum dicitur, primo quod vique non dicitur aliquis effectus contingens in ordine ad voluntatem nostram tanquam ad primam radicem contingentiae & libertatis, sed in ordine ad sapientiam, & voluntatem diuinam, ut superius est ostensum, in quantum scilicet deus determinavit aliqua quaedam euenire necessario, & illis dedit causas necessarias: alia vero euenire contingenter, & illis dedit causas contingentes. Dicitur secundo, quod maior est causa superioris quae est determinata non necessario absolute, sed voluntarie, & est causa effectus aliarum causarum tam secundum esse quam secundum modum necessitatis aut contingentiae. Isto enim modo deus est causa determinata ad productionem creaturarum, quia videlicet libere se determinavit ad ipsarum productionem, cum posset absolute oppositum de terminare, modo in superioribus ostensum: licet ista determinatio sit necessaria necessitate immutabilitatis. Item determinavit ut talis effectus necessario, talis vero contingenter eueniat, & eius determinationem sequitur determinatio omnium causarum: quia videlicet effectus quos determinavit per istas causas euenire necessario, ipse cause necessario producit: illos vero quos determinavit per illas causas contingenter, & libere euenire, ipse cause efficiunt contingenter. Cum ista tamen contingenteria absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam superius est ostensum stare necessitate suppositionis, qua dicitur effectus contingens euenire necessario, & infallibiliter, supposito quod deus velit illum euenire voluntate consequente, & voluntate completa. Ad tertium dicitur, quod non datur ex parte rei aliquid signum prius, in quo deus ante ipsam voluntatem producat voluntatem nostram, si autem sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi, dicitur quod in illo priori in quo intelligimus uolitionem quae est peccatum, terminare actionem diuinam antequam a uoluntate producat, deus dicit uolitionem suam, & illam uolitionem producat, & illam uolitionem producat, & illam uolitionem producat, & illam uolitionem producat.

Cap. 70.

Idem. P. p. q. 22. a. 2. ad. 4.

autem omnis motus causatur a primo motore, oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus uoluntatis a prima uoluntate causetur, quae est uoluntas dei.

Adhuc, Superius ostensum est, quod deus est causa omnis actionis, & operatur in omni agente: est igitur causa motuum uoluntatis. Item, arguit Arist. in. 8. Et de mica ethica per hunc modum: Huius, quod aliquis intelligat, consilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid esse causam: quia omne nouum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium, & alia uoluntas precedens: cum non sit procedere in his in infinitum, oportet denique ad aliquid primum huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione: nihil autem est melius intellectu, & ratione, nisi deus: est igitur deus primum principium nostrorum consiliorum, & uoluntatum.

Quod electiones, & uoluntates humane subduntur diuinae prouidentiae. Cap. 90.

X quo patet, quod oportet etiam uoluntates humanas, & electiones, diuinae prouidentiae subduntur esse.

Omnia enim quae deus agit, ex ordine prouidentiae suae agit, cum igitur ipse sit causa electionis, & uoluntatis nostrae: & electiones, & uoluntates nostrae diuinae prouidentiae subduntur.

is effectus necessario, talis uero contingenter eueniat, & eius determinationem sequitur determinatio omnium causarum: quia videlicet effectus quos determinavit per istas causas euenire necessario, ipse cause necessario producit: illos vero quos determinavit per illas causas contingenter, & libere euenire, ipse cause efficiunt contingenter. Cum ista tamen contingenteria absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam superius est ostensum stare necessitate suppositionis, qua dicitur effectus contingens euenire necessario, & infallibiliter, supposito quod deus velit illum euenire voluntate consequente, & voluntate completa. Ad tertium dicitur, quod non datur ex parte rei aliquid signum prius, in quo deus ante ipsam voluntatem producat voluntatem nostram, si autem sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi, dicitur quod in illo priori in quo intelligimus uolitionem quae est peccatum, terminare actionem diuinam antequam a uoluntate producat, deus dicit uolitionem suam, & illam uolitionem producat, & illam uolitionem producat, & illam uolitionem producat.

na uoluntate procedit. Cum inferitur ex utroque membro, tunc uoluntas in secundo signo non peccat, negatur consequentia. Ad primam consequentiam probationem dicitur, quia defectus quae conuenit actui uolitionis uia uoluntate humana demeretur, non opponitur bonitati, & rectitudini quam deus in illo actu causat, sed de

Amplius, Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per uoluntatem. Si igitur electiones, & motus uoluntatum intellectualium substantiarum ad dei prouidentiam non pertinent: sequitur quod etiam corporalia ipsius prouidentiae subtrahantur, & sic totaliter nulla erit prouidentia.

Item, Quanta aliqua sunt nobilia in uniuerso, tanto oportet, quod magis participant ordinem in quo bonum uniuersi consistit. Unde Arist. in. 2. Physic. arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum, & fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiae corporales quantum ad suas substantias, & actiones cadunt sub ordine prouidentiae: multo magis substantiae intellectuales.

Præterea, Ea quae sunt propinqua fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem, & actiones aut substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in deum sicut in finem quam actiones aliarum rerum, sicut supra ostensum est, magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine prouidentiae, quam actiones aliarum rerum.

alis, immo secum assumit ipsam uoluntatem ad causationem illius actus, sic autem est causa totalis eorum quae per creationem producit, quia in creatione nullam creatam causam assumit. Alio modo, pro causa sufficiente in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa enim sufficiens in uno ordine, fiat causa sufficiens alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause, fiat causalitas alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause.

Per hanc distinctionem patet solutio ad quintum. Nam si accipiat totalis causa primo modo, sic antecedens est talis, nulla enim causa creata potest agere non concurrente prima causa, & sic nulla est causa totalis isto modo. Si autem accipiat secundum modo, negatur uelut consequentia, licet enim uoluntas sit causa sufficiens suae uolitionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin deus ad illam tanquam proxima causa concurrat.

Super Cap. 90

Quam ostendit sanctus Thomas, quod humane electiones neque corporibus caelestibus subduntur, neque substantiis intellectualibus creatis, sed solum uoluntati.

Cap. 71

Te. com. 44

Cap. 90

ult. uerius ostendere illas diuinae prouidentiae subiectas esse. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum: secundum remouet quaedam instantias.

Quantum ad primum arguit sic. PRIMO. Deus est causa electionis, & uoluntatis nostrae ergo electiones, & uoluntates nostrae eius prouidentiae subduntur, probatur consequentia, quia omnia quae deus agit, ex ordine prouidentiae suae agit.

Secundo. Nisi sic esset, sequeretur quod corporalia a diuina prouidentia subtraherentur, & sic totaliter nulla esset prouidentia: probatur sequela, quia omnia corporalia per spiritualia administrantur, & spiritualia agunt in corporalia per uoluntatem.

Aduerte, quod sanctus Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solum humane electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectuales uolitiones diuinae prouidentiae subduntur: hoc autem facit, quia tam substantiae separatae quam animae humanae in hoc quod intellectuales substantiae creatae sunt, in quantum huiusmodi, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt.

Ad quartum dicitur, quod causa totalis potest dupliciter accipi. Uno modo pro causa quae sola operatur, omnemque aliam causam excludit: & tunc negatur antecedens, quoniam deus actum uoluntatis producat immediate, non tamen est isto modo causa totalis, immo secum assumit ipsam uoluntatem ad causationem illius actus, sic autem est causa totalis eorum quae per creationem producit, quia in creatione nullam creatam causam assumit. Alio modo, pro causa sufficiente in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa enim sufficiens in uno ordine, fiat causa sufficiens alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause, fiat causalitas alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause.

Ad huiusmodi huius uelut propositioem considerandum est, quod sicut est quod in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordinem inuenitur. sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primae cause, in comparatione ad ipsam habet rationem motus, in comparatione autem ad inferiora habet rationem mouentis, & mediante ipso inferius a prima causa mouetur: ita in causis finalibus quod est proximum ultimo fini, in comparatione ad ultimum finem, habet rationem ordinari ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine, habet rationem finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem ultimum: sicut quae euacuatio cholerae propinquior est sanitati inducenda quam sumptio medicinae, ideo cholerae euacuatio quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, & ipsa sumptio medicinae ordinatur ad finem, sicut illa euacuatio ad sanitatem. sicut enim aliquis medicus inam propter sanitatem consequendam, in quantum per ipsam putat euacuandam cholerae, & sic patet quod medianibus illis quae sunt finis propinquiora, alia ad finem ordinantur, in proposito uero, alia creatura ordinatur ad deum sicut ad finem medianibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi in quantum prius perfectio nes substantiarum intelligibiliu aliquid modo manifestant, in quibus maxime diuina bonitas manifestatur: superiora, uero in eis sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Quinto. Quia magis deus aliqua amat, ratio magis sub eius prouidentia cadunt, sed deus substantias intellectuales maxime amat, ergo &c. maior probatur, quia gubernatio prouidentiae ex amore diuino procedit quod deus res a se creatas amat, cum in hoc precipue consistat amor, quod amans amato bonum velit. Confirmatur auctoritate Psalm. 140. Dominus custodit &c. minor & maior simul auctoritate Arist. 10. Ethicorum. probantur.

Sexto. Si solum exteriores prouentus cadunt sub prouidentia, & non humane electiones, sequitur quod uerius erit res humane esse extra prouidentiam, quam quod prouidentiae subduntur, sed hoc ex persona blasphemantium inducitur Iob. 22. & Ezech. 9. & Thren. 3. ergo &c. probatur assumptum, quia bona interiora hominis quae ex uoluntate, & electione dependent, sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsam sunt: cuius signum est, quod per illa homo dicitur esse bonus, non autem per illa.

Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas quaedam instantias. Prima est, quia Eccle. 15. & Deuter. 30. uidetur dici, quod deus hominem sibi ipsi relinquit. Sed inquit sanctus Thomas quod uerba illa inducuntur non ut hominum electiones a diuina prouidentia subtrahantur, sed ut liberi esse arbitrii ostendantur. Secunda est, quia & Gregorius Nyssenus in lib. de Homine, & Damasc. in 2. lib. uidentur dicere, quod ea quae sunt in nobis, diuinae prouidentiae non subduntur, sed respondet quod nihil aliud intendunt quam quod ea quae in nobis sunt, a diuina determinatione necessitate non recipiunt.

paratione ad ultimum finem, habet rationem ordinari ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine, habet rationem finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem ultimum: sicut quae euacuatio cholerae propinquior est sanitati inducenda quam sumptio medicinae, ideo cholerae euacuatio quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, & ipsa sumptio medicinae ordinatur ad finem, sicut illa euacuatio ad sanitatem. sicut enim aliquis medicus inam propter sanitatem consequendam, in quantum per ipsam putat euacuandam cholerae, & sic patet quod medianibus illis quae sunt finis propinquiora, alia ad finem ordinantur, in proposito uero, alia creatura ordinatur ad deum sicut ad finem medianibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi in quantum prius perfectio nes substantiarum intelligibiliu aliquid modo manifestant, in quibus maxime diuina bonitas manifestatur: superiora, uero in eis sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Aduerte, quod sanctus Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solum humane electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectuales uolitiones diuinae prouidentiae subduntur: hoc autem facit, quia tam substantiae separatae quam animae humanae in hoc quod intellectuales substantiae creatae sunt, in quantum huiusmodi, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt, uis uoluntatis sunt.

Ad quartum dicitur, quod causa totalis potest dupliciter accipi. Uno modo pro causa quae sola operatur, omnemque aliam causam excludit: & tunc negatur antecedens, quoniam deus actum uoluntatis producat immediate, non tamen est isto modo causa totalis, immo secum assumit ipsam uoluntatem ad causationem illius actus, sic autem est causa totalis eorum quae per creationem producit, quia in creatione nullam creatam causam assumit. Alio modo, pro causa sufficiente in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa enim sufficiens in uno ordine, fiat causa sufficiens alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause, fiat causalitas alterius ordinis, & sic est causalitate primae cause.

Ad huiusmodi huius uelut propositioem considerandum est, quod sicut est quod in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordinem inuenitur. sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primae cause, in comparatione ad ipsam habet rationem motus, in comparatione autem ad inferiora habet rationem mouentis, & mediante ipso inferius a prima causa mouetur: ita in causis finalibus quod est proximum ultimo fini, in comparatione ad ultimum finem, habet rationem ordinari ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine, habet rationem finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem ultimum: sicut quae euacuatio cholerae propinquior est sanitati inducenda quam sumptio medicinae, ideo cholerae euacuatio quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, & ipsa sumptio medicinae ordinatur ad finem, sicut illa euacuatio ad sanitatem. sicut enim aliquis medicus inam propter sanitatem consequendam, in quantum per ipsam putat euacuandam cholerae, & sic patet quod medianibus illis quae sunt finis propinquiora, alia ad finem ordinantur, in proposito uero, alia creatura ordinatur ad deum sicut ad finem medianibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi in quantum prius perfectio nes substantiarum intelligibiliu aliquid modo manifestant, in quibus maxime diuina bonitas manifestatur: superiora, uero in eis sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Quinto. Quia magis deus aliqua amat, ratio magis sub eius prouidentia cadunt, sed deus substantias intellectuales maxime amat, ergo &c. maior probatur, quia gubernatio prouidentiae ex amore diuino procedit quod deus res a se creatas amat, cum in hoc precipue consistat amor, quod amans amato bonum velit. Confirmatur auctoritate Psalm. 140. Dominus custodit &c. minor & maior simul auctoritate Arist. 10. Ethicorum. probantur.

Sexto. Si solum exteriores prouentus cadunt sub prouidentia, & non humane electiones, sequitur quod uerius erit res humane esse extra prouidentiam, quam quod prouidentiae subduntur, sed hoc ex persona blasphemantium inducitur Iob. 22. & Ezech. 9. & Thren. 3. ergo &c. probatur assumptum, quia bona interiora hominis quae ex uoluntate, & electione dependent, sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsam sunt: cuius signum est, quod per illa homo dicitur esse bonus, non autem per illa.

Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas quaedam instantias. Prima est, quia Eccle. 15. & Deuter. 30. uidetur dici, quod deus hominem sibi ipsi relinquit. Sed inquit sanctus Thomas quod uerba illa inducuntur non ut hominum electiones a diuina prouidentia subtrahantur, sed ut liberi esse arbitrii ostendantur. Secunda est, quia & Gregorius Nyssenus in lib. de Homine, & Damasc. in 2. lib. uidentur dicere, quod ea quae sunt in nobis, diuinae prouidentiae non subduntur, sed respondet quod nihil aliud intendunt quam quod ea quae in nobis sunt, a diuina determinatione necessitate non recipiunt.

Ad huiusmodi huius uelut propositioem considerandum est, quod sicut est quod in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordinem inuenitur. sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primae cause, in comparatione ad ipsam habet rationem motus, in comparatione autem ad inferiora habet rationem mouentis, & mediante ipso inferius a prima causa mouetur: ita in causis finalibus quod est proximum ultimo fini, in comparatione ad ultimum finem, habet rationem ordinari ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine, habet rationem finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem ultimum: sicut quae euacuatio cholerae propinquior est sanitati inducenda quam sumptio medicinae, ideo cholerae euacuatio quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, & ipsa sumptio medicinae ordinatur ad finem, sicut illa euacuatio ad sanitatem. sicut enim aliquis medicus inam propter sanitatem consequendam, in quantum per ipsam putat euacuandam cholerae, & sic patet quod medianibus illis quae sunt finis propinquiora, alia ad finem ordinantur, in proposito uero, alia creatura ordinatur ad deum sicut ad finem medianibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi in quantum prius perfectio nes substantiarum intelligibiliu aliquid modo manifestant, in quibus maxime diuina bonitas manifestatur: superiora, uero in eis sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Greg. Niff. Ph. li. 8. qui in scrib. de prou. cap. 8. & ulam. Dam. lib. 2. Orto. fide. Cap. 30

ordinata, sed etiam sunt providentes, & ordinantes, & seipsas, & alia, quia vero ipsae non sunt providentiae finis, sed etiam in deum ordinantur sicut in finem, in istum sunt ordinatae, inquam rectitudinem suae providentiae ex regula divina formantur, & quia quod non est sibi ipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigere habet, potest aliquid quando in operando a rectitudine deficere. ideo sic cadunt sub divina providentia substantiae intellectuales, ut in opere suae providentiae deficere possint, & peccare, & per consequens in suis operibus libertatem habent, & ideo ex hoc quod eorum electiones, & volitiones sub divina providentia cadunt, non sequitur quod ab illa necessitate sic vel sic eligendi, habeant.

Super. cap. 91.



X his quae praedicta sunt, tria inferuntur. Th. corollaria. Primum est, quod humanos aguntur fortuito, quasi scilicet a nullo ordinata, & incerta, sed sic ad superiores reducitur causas, quod electiones, & volitiones immediate a deo disponuntur; cognitio in intellectu a deo mediantibus angelis ordinatur, corporalia vero sive interiora, sive exteriora in usum hominis venientia, a deo mediantibus angelis, & celestibus corporibus dispensantur. Licet autem ista ex praecedentibus manifesta sint, omnia tamen unica ratione simul probatur, & arguitur sic. Omne multiforme mutabile, & deficere potest, oportet reduci sicut in principium in aliquod unum, & immutabile, & deficere non valens: sed omnia quae in nobis sunt inveniuntur multipliciter variabilia, & defectibilia: illa vero alia opposito modo se habent, ergo &c. probatur minor quo ad omnes partes, quo ad electiones nostras quidem probatur, quia in diversis, & a diversis diversa eliguntur, & multipliciter habentur, cum & mutabiles sint, cum propter animi levitatem qui non est firmatus in ultimo fine, cum propter mutationem rerum quae nos circumstant, & ut peccata testantur, sint defectibiles, divina autem voluntas, quia volendo unum, omnia vult, uniformis est, & est immutabilis, & indeficiens, ut superius est ostensum, quo ad intelligentiam vero nostram probatur, quia cum ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregemus, ipsa multipliciter habet: & cum ex uno in aliud discurrere procedamus, est mutabilis, propter permutationem quoque phantasiae, & sensus defectibilis est, ut errores hominum ostendunt, e contrario vero, angelorum cognitio, cum ab uno fonte veritatis si deo cognitionem accipiant, est uniformis, cum autem non discurrant, sed puram veritatem simpliciter intuitu intueantur, est immobilis: cum vero ipsas rerum quidditates per seipsas intueantur, circa quas non potest intellectus errare, est indefectibilis: quo vero ad corporalia humana manifestatur, quia in ipsis est multipliciter commixtionis, & contrarietatis, & non semper eodem modo moventur, cum motus eorum non possint esse continui, & per alterationem, & corruptionem deficere possint: e contrario autem, corpora caelestia sunt simplicia, & absque omni contrarietate, & motus eorum sunt continui, & semper eodem modo se habent, nec in eis potest esse corruptio vel alteratio, scilicet corruptio.

terminatio non est subiecta, quasi ab ea necessitate accipientia.

Quomodo res humana ad superiores causas reducuntur. Caput. 91

X his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus, quomodo humana ad superiores reducuntur causas, & non aguntur fortuito.

Nam electiones, & volitiones immediate a deo disponuntur: cognitio vero humana ad intellectum pertinens a deo mediantibus angelis ordinatur, ea vero quae ad corporalia pertinent sive sint interiora, sive exteriora, in usum hominis venientia, a deo mediantibus angelis, & celestibus corporibus dispensantur. Huius autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod unum, & immutabile, & deficere non valens: omnia autem quae in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia, & defectibilia. Patet enim, quod electiones

Aduerte, cum dicitur, quod ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus, quod si quasi potest accipi similitudinarie, ratione li congregamus. Non enim proprie congregamus veritatem ex sensibilibus, cum ipsa veritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu. dicitur tamen similitudinarie congregare, tamquam ibi praexistat veritas, quia licet formaliter veritas in ipsis non existat, praexistit tamen in ipsa originaliter, & fundamentaliter, potest etiam accipi tamquam expressivum veritatis, quia ita est, quod aggregatio multarum veritatum in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur, & causatur.

nostrae multipliciter habent, cum in diversis, & a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo: tum etiam propter mutationem rerum quae nos circumstant. Quod autem defectibile sint, hominum peccata testantur, divina autem voluntas uniformis est: quia unum volendo, omnia alia vult, & immutabilis, & indeficiens est, ut ostensum est in Primo. oportet ergo omnium voluntatum, & electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam: quia solus deus nostrarum voluntatum, & electionum causa est. Similiter autem intelligentia nostra multipliciter habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrere procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis propter permutationem phantasiae, & sensus, ut errores hominum ostendunt.

Angelorum autem cognitiones sunt uniformes: quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet, deum ad beatitudinem supernaturalem ordinantur, suam autem providentiam in inferiora deus per superiora exequatur, homines qui inferiores sunt ad angelos, ad boni sui consecutionem per angelos moventur. Nam quia multipliciter homo in rebus agendis variatur, & deficere potest, ideo data est a deo hominibus angelorum custodia, per quos ad bonum regulentur, & dirigantur, ac instruantur. Haec autem instructio, ut habetur 2. Sen. ubi supra ad ultimum, & de Ver. q. 1. ar. 3. sic secundum quod disponunt, & illustrant phantasmata, quibus homo vivit in intellectu, ut ex illis rectam cognitionem accipiat, & suo etiam lumine intellectuali lumen intellectus humani confortant, ut vigorosius sit ad veritatem percipiendam. Vnde cognitionem humanam ordinari, & regulari per cognitionem angelicam, est ipsum angelum modis diversis instruere hominem, & docere ipsum de his quae ipse angelus novit.

Sed resultat ex his dubium. Sicut enim per angelos regulantur homines quo ad cognitionem, ita regulatur quo ad affectum, ut patet locis praedictis, ergo sicut reducitur cognitio humana in cognitionem angelicam tamquam in sui regulam, ita & volitio humana reducenda est in volitionem angelicam, sicut in regulam. ergo male ista duo dividit, & separat sanctus Thomas, cognitionem in angelos referens, electionem autem in Deum. Respondetur, quod electio dupliciter regulari potest. Uno modo tamquam a fine, & forma. Alio modo tamquam ab agente, & efficiente. Primo modo regulatio electionis pertinet etiam ad angelos, in quantum instruunt hominem circa cognitionem de agendis. dicitur enim superius, quod bonum cognitum movet voluntatem per modum finis, & formae, & quod libenter separatam movent voluntatem per modum persuadentis, non autem secundo modo ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solus dei, qui solus est voluntate humanam, est causa nostrarum electionum, quia ergo hic intendit sanctus Thomas ostendere,

ostendere quomodo res humana ad superiores causas efficientes reducuntur, & regulare electionem per modum efficientis est solus dei, regulare vero intellectus effectus est etiam angelorum, in quantum effectus illuminant intellectum, & phantasmata, quae effectus intellectus ad cognitionem movent, ideo unum requirit in angelos tamquam in invariabilem regulam, alterum vero requirit in deum.

Circa illud quod dicitur, cognitio nem angelorum esse indefectibilem, attendendum ex doctrina sancti Thome. Prima pars, q. 58. ar. 5. Et in q. de Malo q. 16. a. 6. quod hoc intelligendum est de cognitione ipsorum circa ea quae ab ipsis naturaliter cognosci possunt, non autem de ipsorum cognitione ut ad supernaturalia se extendit, circa enim humani erroris modum errare possunt, & deficere, eorum natura considerata, licet angeli beati circa ea illa etiam non decipiantur, neque errant, quia cum voluntas eorum sic regulata, non applicat intellectum ad iudicandum de his quae eorum facultatem excedunt.

Circa id quod dicitur, cognitionem angelicam esse immobilem, advertendum, quod illud non sic est intelligendum quasi in cognitione angelicam nulla sit successio, cum ostensum sit in praecedentibus, quod non omnia simul cognoscunt, necesse est in ipsis successione esse secundum quod cognoscunt diversa: sed in telligitur de immobilitate opposita dicuntur intellectus non stri, ut enim hic dicitur, & ostensum est superius, non discurrunt a novis ad ignota, sed causam, & effectum, principium & conclusionem uno actu apprehendunt, & intuentur.

Circa illud quod dicitur, cognitio nem angelorum esse immobilem, advertendum, quod illud non sic est intelligendum quasi in cognitione angelicam nulla sit successio, cum ostensum sit in praecedentibus, quod non omnia simul cognoscunt, necesse est in ipsis successione esse secundum quod cognoscunt diversa: sed in telligitur de immobilitate opposita dicuntur intellectus non stri, ut enim hic dicitur, & ostensum est superius, non discurrunt a novis ad ignota, sed causam, & effectum, principium & conclusionem uno actu apprehendunt, & intuentur.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis. Caput. 92.

X his autem apparere potest, quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam

Super Cap. 92

Secundum corollarium est. Aliquis dicitur bene fortunatus ex superioribus causis, scilicet deo, angelis, & caelo, & etiam ex causis superioribus dicitur quis infortunatus. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. Primo ostendit quomodo homo est ex superioribus causis fortunatus. Secundo, quomodo quantum ad exitum suarum actionum ex superioribus causis iuuatur. Tertio, remouet quaedam dubia. Circa primum tria facit. Primo, declarat propositum, secundo ostendit differentiam superiorum causarum in hoc quod est efficere hominem fortunatum. Tertio ostendit, respectu quorum dicitur quis bene, aut male fortunatus.

PRIMO, ergo ostenditur hominem ex superioribus causis fortunatum esse, & arguitur sic: Dicitur alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem, sed contingit aliquod bonum evenire homini praeter intentionem propriam secundum dispositionem corporis caelestis, angeli, & dei, ergo &c. maior non probat sanctus Thomas, Tex. c. 56. quia ex his quae in secundo Physicorum dicuntur, est manifestis thesauri declaratur, sed ponit minoris probationem, & declarationem, quam quidem minor formaliter ipse non ponit, sed ex suo processu dat intelligere. probat autem sic. Contingit aliquod operari praeter intentionem propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subiectus est: sicut si dominus aliquis praecipiat alicui seruo quod vadat ad aliquem locum, quo ipse alium seruum iam miserat illo ignorante: inuentio conservi est praeter intentionem serui missi: non autem praeter intentionem domini mittentis, & ideo licet per comparationem ad dominum sit fortunatus, & casuale: non autem per comparationem ad dominum: sed est aliquid ordinatum, cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus: secundum intellectum vero sub angelis: secundum voluntatem autem sub deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam dei. Quamvis autem deus solus directe ad electionem hominis operetur: tamen actio angeli operatur per modum persuadentis, & actio corporis caelestis per modum disponentis: in quantum corporales caelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione caelestium corporum, & superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi vitales, quarum tamen utilitas propria ratione non cognoscitur, & cum hoc ex lumine intellectus ad ea dem intelligenda, & ex divina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid vitileligendum cuius rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus, e contrario vero male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur, sicut de quodam dicitur Hier. 22. Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur, &c. Sensus est, quod dicitur aliquis bene fortunatus, quando ad ampliora bona ex istarum causarum superiorum dispositione pervenit quam excogitaverit: dicitur vero male fortunatus, quando ab his quae prudenter disponit, deficit, & ad inopinata mala devenit.

contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem: sicut cum aliquis fodiens in agro inuenit thesaurum, quem non querebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam: non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subiectus est: sicut si dominus aliquis praecipiat alicui seruo quod vadat ad aliquem locum, quo ipse alium seruum iam miserat illo ignorante: inuentio conservi est praeter intentionem serui missi: non autem praeter intentionem domini mittentis, & ideo licet per comparationem ad dominum sit fortunatus, & casuale: non autem per comparationem ad dominum: sed est aliquid ordinatum, cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus: secundum intellectum vero sub angelis: secundum voluntatem autem sub deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam dei. Quamvis autem deus solus directe ad electionem hominis operetur: tamen actio angeli operatur per modum persuadentis, & actio corporis caelestis per modum disponentis: in quantum corporales caelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione caelestium corporum, & superiorum causarum secundum praedictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi vitales, quarum tamen utilitas propria ratione non cognoscitur, & cum hoc ex lumine intellectus ad ea dem intelligenda, & ex divina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid vitileligendum cuius rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus, e contrario vero male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur, sicut de quodam dicitur Hier. 22. Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur, &c. Sensus est, quod dicitur aliquis bene fortunatus, quando ad ampliora bona ex istarum causarum superiorum dispositione pervenit quam excogitaverit: dicitur vero male fortunatus, quando ab his quae prudenter disponit, deficit, & ad inopinata mala devenit.

Circa illam propositionem, Ex lumine intellectus substantiae intellectus hominis illuminatur, attendendum quod dupliciter potest intellectus humanus ab intellectu angelico illuminari, ut habetur ex doctrina sancti Thomae, P. q. 1. 1. artic. 1. Et

Et Veri. quæst. 1. art. 3. Primo quidem per in fusionem luminis spiritualis habentis esse intentionale, & per influxum in intellectu humano, eo modo quo artus artis recipitur in instrumento, sic enim per tale lumen quod est quædam similitudo intentionalis luminis angelici, confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum,

quod non intelligeret, & non consideraret sine huiusmodi lumine. Alio modo, non per infusionem, alicuius luminis in intellectum, sed per formationem tantum aliquarum specierum in imaginatione, quæ ex commotione spirituum, in quibus species sensata conferuntur, formari possunt. ex huiusmodi enim formis sic virtutes angelicæ in imaginatione formatis intellectus aliquam cognitionem accipit, & aliquid considerat tamquam bonum, quod non considerat, quia quod quod aliquid manifestatur, lumen est, talis species potest lumen dici, hoc autem non sic intelligo, quasi sint isti duo modi separati omnino, & concurrere non possunt, immo cum primo, concurrunt etiam secundus, sed quia potest secundus sine primo, ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest.

Secundo ostenditur, quomodo diversimode dicitur homo bene fortunatus, aut male in ordine ad huiusmodi causas, & ponuntur multæ differentie. Prima est, quia ex dispositione relicta in nostro corpore a corpore celesti, ex qua homo ad aliquam electionem inclinatur, dicitur aliquis non solum bene aut male fortunatus, sed etiam bene aut male natus, ut patet ex Philosopho in magnis Moralibus, ex illuminatione vero intellectus ad aliquid agendum vel in figatione voluntatis a deo, non dicitur homo bene aut male natus, sed magis custoditus vel gubernatus: cuius ratio est, quia impressiones corporum celestium in corpora nostra, causant in nobis naturales corporum dispositiones. Quod n. unus præter rationem propriam eligit vitia, alius vero nociva, non potest provenire ex diversâ natura intellectus, cum illa in omnibus sit una. Nam diversitas formalis inducet diversitatem secundum speciem, diversitas vero materialis inducit diversitatem secundum numerum.

Rursus, attendenda est circa hæc alia differentia, nam operatio angeli, & corporis celestis est solum sicut disponens ad electionem, operatio autem dei est sicut perficiens. cum autem dispositio quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum

adverte, sensum istius differentie esse, quod non dicitur vni bene natus, & alius male, nisi ex diversitate, quæ in natiuitate hominibus provenit, ut scilicet ille dicatur bene natus, qui ex sua natiuitate habet dispositionem in natura ad ea quæ sibi vitia sunt: ille vero male natus, qui ex sua natiuitate habet ut ad

non inducat: non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus celeste inclinat: semper tamen hoc homo eligit: quod deus operatur in eius voluntate. vnde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Hier. 51. Curauimus Babylonem, & non est curata, & multo magis inclinatio celestium corporum: diuina vero prouidentia semper est firma.

Est etiam & alia differentia consideranda: nam cum corpus celeste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passionis inducit ad electionem: omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus celestibus, est per modum alicuius passionis: sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi. Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine: & ideo homo quandoque æstimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamè quereret quare, responderet se nescire, vnde quando peruenit in finem vitalem quem non præcon siderauit, erit sibi fortuitum.

Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum, & de ratione, quare est bonum, quæ dependet ex fine: & sic quando peruenit ad finem quem præcõsiderauit, non erit fortuitum. Sciendum est etiam, quod vis actiua spiritalis naturæ, sicut est altior

id ad quod celeste corpus inclinat, semper autem eligit id quod deus in eius voluntate operatur: vnde custodia angelorum interdum cassatur, iuxta illud Hierem. 51. Curauimus Babylonem, & non est curata, & multo magis celestium corporum inclinatio: cassatur, diuina vero prouidentia semper est firma. Ratio huius diversitatis est, quia operatio angeli, & corporis celestis, est solum sicut disponens, dispositio autem quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus

intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligendum, sed operatio dei est sicut perficiens. Ista differentia ex superius dictis, facta est manifesta, illud solum est ad memoriam reuocandum, quod licet necessarium sit ex suppositione voluntatem vel leid, ad quod deus eam mouet, absolute tamen contingenter

quàm corporalis, ita & est vniuersalior: vnde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio celestis corporis.

Rursus, virtus humana anime vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinam, quæ est vniuersalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquid bonum accidere potest homini, & præter propriam intentionem, & præter inclinationem celestium corporum, & præter angelorum illuminationem, non autem præter diuinam prouidentiam quæ est gubernatiua, sicut & factiua entis in quantum est ens, vnde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini, & per comparisonem ad ipsam, & per comparisonem ad celestia corpora, & per comparisonem ad angelos, non autem per comparisonem ad deum. Nam per comparisonem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re potest esse aliquid casuale, & improbitum.

Quia vero fortuita sunt, quæ sunt præter intentionem: bona autem moralia præter intentionem esse non possunt, cum in electione consistat: respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus: licet respectu eorum possit aliquis dici bene, vel male natus: quando ex naturali dispositione corporis est apertus ad electiones virtutum, vel

adverte ex superioribus, quod dupliciter corpora celestia in corpora nostra agendo sunt, non bis causa electionis, & voluntatis, in quantum diuersi diuersimode fecerunt intellectum, & voluntatem diriguntur ad suas electiones, & intelligentias. Ex corporibus vero celestibus conuenienter dicitur aliquis bene aut male natus, quia ab ipsis proveniunt a natiuitate & conceptione dispositiones variæ corporales, secundum quas vnus ad vitia disponitur eligenda, & alius ad nociva. Secunda differentia est, quia homo non semper eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus celeste inclinat: semper tamen hoc homo eligit: quod deus operatur in eius voluntate. vnde custodia angelorum interdum cassatur, iuxta illud Hierem. 51. Curauimus Babylonem, & non est curata, & multo magis celestium corporum inclinatio: cassatur, diuina vero prouidentia semper est firma. Ratio huius diversitatis est, quia operatio angeli, & corporis celestis, est solum sicut disponens, dispositio autem quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus

Quarta differentia est, quia aliquid bonum potest accidere homini non solum præter propriam intentionem, sed etiam

præter corporum celestium inclinationem, & præter illuminationem angelorum, non autem præter prouidentiam diuinam, & consequenter aliquid fortuitum bonum, vel malum potest homini contingere per comparisonem ad ipsum, & ad illas alias causas, non autem per comparisonem ad deum. ratio huius diversitatis est, quia vis actiua spiritalis sicut est altior quàm corporalis, ita est vniuersalior, & propterea non ad omnia ad quæ se extendit humana electio se extendit dispositio celestis corporis. Item, virtus humana anime, vel etiam angeli, est particularis in comparatione ad virtutem diuinam, quæ est vniuersalis respectu omnium entium, & per consequens per comparisonem ad ipsam in nulla re potest esse aliquid casuale, & improbitum.

Ad euentiam huius differentie considerandum est, quod aliter loquendum est de causa particulari, & aliter de causa vniuersali. Quia enim causa vniuersalis in plura potest quam causa particularis, non inconuenit aliquid fieri secundum ordinem causæ vniuersalis, quod non sit in ordine causæ particularis, & per consequens non inconuenit aliquid esse per se intentum a causa vniuersali, quod sit præter intentionem causæ particularis, & idcirco sic casuale in comparatione ad causam particularem, licet non sit casuale in ordine ad causam vniuersalem: causa autem particularis non potest in aliquid in quo non possit causa vniuersalis, quum non agat nisi eius virtute: ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularem, quod tamen sit per accidens & fortuitum in ordine ad causam vniuersalem: immo si sit causa adeo vniuersalis, quod omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens sive fortuito euenire: quia ergo anima rationalis vniuersalior est, quo sci licet ad intellectum, & uolitionem, quàm sit virtus cæli ideo non inconuenit aliquid euenire per se per comparisonem ad ipsam, quod est per accidens, & fortuitum in ordine ad uirtutem cæli: sicut quum virtus cæli inclinat ad uinum, puta ad iram, & vindictam, tamen homo ex uoluntate, & libero arbitrio eligit mansuetus esse, partereque inimico, quum iste mansuetus sit, parcareque inimico, est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad uirtutem, & inclinationem siderum. Similiter quum deus maximus omnem causam particularem, tam naturaliter agentem, quàm libere sub se contineat, atque vnquamque applicet ad operationem, ut superius est ostensum: constat nihil posse esse per accidens & fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus euenit, excepto malo culpæ, in quantum huiusmodi, est ab ipso prouisum, & intentum.

Respectu autem exteriorum bonorum quæ præter intentionem homini euenire possunt, potest dici homo, & bene natus, & bene fortunatus, & a deo gubernatus, & ab angelis custoditus. Consequitur autem ex superioribus causis, & aliud auxilium, quatum ad exitum suarum actionum. Cum enim homo, & eligere habeat, & profectum quod eligit: in utroque a causis superioribus adiunatur interdum, & impeditur, secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo, vel disponitur ad aliquid eligendum per celestia corpora, vel illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem diuinam. Secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur, & efficaciam ad implendum quod eligit: quæ quidem non solum a deo, & ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus celestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. manifestum est enim, quod etiam inanimata corpora quasdam uires, & efficacias a celestibus corporibus consequuntur, & etiam præter intentionem causæ particularis, & idcirco sic casuale in comparatione ad causam particularem, licet non sit casuale in ordine ad causam vniuersalem: causa autem particularis non potest in aliquid in quo non possit causa vniuersalis, quum non agat nisi eius virtute: ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularem, quod tamen sit per accidens & fortuitum in ordine ad causam vniuersalem: immo si sit causa adeo vniuersalis, quod omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens sive fortuito euenire: quia ergo anima rationalis vniuersalior est, quo sci licet ad intellectum, & uolitionem, quàm sit virtus cæli ideo non inconuenit aliquid euenire per se per comparisonem ad ipsam, quod est per accidens, & fortuitum in ordine ad uirtutem cæli: sicut quum virtus cæli inclinat ad uinum, puta ad iram, & vindictam, tamen homo ex uoluntate, & libero arbitrio eligit mansuetus esse, partereque inimico, quum iste mansuetus sit, parcareque inimico, est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad uirtutem, & inclinationem siderum. Similiter quum deus maximus omnem causam particularem, tam naturaliter agentem, quàm libere sub se contineat, atque vnquamque applicet ad operationem, ut superius est ostensum: constat nihil posse esse per accidens & fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus euenit, excepto malo culpæ, in quantum huiusmodi, est ab ipso prouisum, & intentum.

Respectu quorum, dicitur quis bene

Lib. 2. ca. 8

ne aut male fortinatus, & ponitur duplex conclusio. Prima est: Respectu moralium non potest quis dici bene, vel male fortuna- tus, sed bene aut male natus. Probatur prima pars, quia bona moralia non possunt præter intentionem esse. Secunda vero pars probatur, quia ex corporis dispositione naturali est quis ap- tus ad electionem virtutum, vel vitiorum. Secunda conclusio est: Respectu bono- rum exteriorum potest dici homo bene natus, & bene fortuna- tus, & ab angelis custoditus.

Augetur, quod bona moralia dicuntur actus voluntarii, & sub electione cadentes. Nam proprium moralium actuum est, quod voluntarii sint, ideo bene dicitur quod moralia non possunt præter intentionem esse. Repugnat enim quod aliquid voluntarie fiat quod præter intentionem eueniat, respectu eiusdem.

Aduerte etiam, quod deo attribuitur gubernatio hominis, angelis vero custodia, quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem: primum autem & principale iter ea quæ hominis sunt per quod homo ad finem peruenit per opera meritoria, est electio, quia nihil potest habere rationem meriti, nisi in quantum sub electione cadit: ideo quia deus solus est causa humanæ electionis interioris agendo, sibi gubernationem hominis sancti. Tho. attribuit ad custodiam autem hominis pertinet instructio de agendis, & quia per illuminationes angelorum homines de huiusmodi instruuntur, ideo angelis hominis custodia attribuitur.

QUANTVM ad secundum principale ostenditur, quomodo quantum ad exitus suarum operationum homo a causis superioribus adiuuatur. Et ponitur duplex auxilium: vnum est secundum quod adiuuatur homo, vel impeditur a superioribus quantum ad ipsam electionem modis dictis. aliud est secundum quod consequitur robur, & efficaciam ad exequendam quod eligit, quæ quidem efficaciam non solum a deo, & angelis esse potest, sed etiam a corporibus celestibus, in quantum in corpore sita est, vt est efficaciam medici in sanando, agricolæ in plantando, militis in expugnando, declaratur in rebus inanimatis quæ fortiantur efficaciam præter eas virtutes quæ qualitates actiuas & passiuas elementorum consequuntur, sicut quoddam magnes attrahit ferrum: sed multo perfectius hanc efficaciam ad sua opera efficaciter consequenda deus hominibus elargitur. Quantus ad primum auxilium, scilicet in eligendo, dicitur deus hominem dirigere: quantum vero ad secundum dicitur confortare. Hæc auxilia tanguntur simul in Psalmo 26, quod dicitur, deus illuminatio &c.

Aduerte, cum dicitur medicum in sanando consequi efficaciam a superioribus causis, quod hoc intelligitur de operatione medici, quia ipse aliqua opera medicinalia exequitur, quia si loqueretur de inclinatione ad eligendum medicinam quæ sit ægroti conueniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuuatur ad eligendum vtilia. Inter ista auxilia, inquit sanctus Thomas, duplex est differentia. Prima est, quia ex primo auxilio adiuuatur homo tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis: sicut iuuari potest homo in hoc quod intelligitur ad querendum vbi est thesaurus, non autem in hoc quod dicitur ei virtus ad inueniendum thesaurum, cum ex nulla

hominis virtute procedat, quod fodiens sepulchrum, inueniat thesaurum. Secundum autem auxilium ad illa tantum se extendit: ad quæ virtus hominis, videlicet ut quod medicus sanet, vel miles vincat in pugna, potest adiuuari non solum in hoc quod eligat conuenientia ad finem, sed etiam vt per virtutem a superioribus causis acceptam efficaciter exequatur: vnde primum auxilium est vniuersalius, circa illam propositionem: Non potest iuuari homo ut ei datur virtus ad thesaurum inueniendum, dubium occurrit, quia aliquis scies vbi positus est thesaurus, habet virtutem ipsam thesaurum inueniendi, vnde ipsam querendo ex intentione inuenit, ergo non inconuenit quod homini ex superioribus causis datur virtus ad thesaurum inueniendum. Respondetur quod per virtutem inueniendi thesaurum duo possunt intelligi, scilicet aut virtutem per modum virtutis dirigentis operationem suam inuentionem thesauri, aut virtutem per modum virtutis corporalis exequentis. Primo modo non inconuenit alicui dari virtutem inueniendi thesaurum, quia non inconuenit alicui reuelari, & dari cognitionem thesauri, per quam ad eius inuentionem dirigatur. Secundo vero modo non potest dari talis virtus excentia quæ virtus excentia quæ est in membris, non terminatur ad ipsam thesaurum inuentionem, sed mediante aliqua operatione terminatur ad aliquid effectum, cui inuentionem thesauri coniungitur, sicut sit ambulatio, sive essentia sepulchri, sive quodcumque aliud tale, coniunctio autem inuentionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est, quod non semper aut pro maiori parte illi coniungitur. Non enim semper aut in maiori parte fossionem sepulchri, aut inuentionem ad talem locum talis inuentio thesauri est coniuncta. ideo nullam habet causam naturalem per se, vt superius est ostensum, & propterea virtus quæ est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inuentionis thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eueniat, & præter eius intentionem suam inclinationem. de tali ergo virtute intendit sanctus Thomas, quod non potest dari homini, non autem de prima.

Ad rationem in oppositum dicitur, quod sciens vbi est thesaurus reconditus, & occultatus, habet virtutem directionem ad inuentionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigatur ad illam operationem per quam deuenitur ad thesaurum inuentionem, non autem habet virtutem per modum exequentis ipsam, quæ dicitur virtus thesauri inuentionis. Secunda differentia est, quod ex secundo auxilio quam deus homini ad prosequendum efficaciter ea quæ homo intendit, non potest dici proprie loquendo, homo bene fortunatus, sed bene ex primo, aut videlicet ipso solo agente, vt cum adiuuatur ad hoc solum, ut eligat illud cui coniunctum est aliquid commodum, quod prouenit præter intentionem, ut in inuentione thesauri, aut actione alterius causæ concurrente, secundum videlicet quod duo agentia diriguntur ad aliquam actionem vel motum, sicut cum vadens ad forum causa aliquid emendi, inuenit debitorem præter intentionem.

Secunda differentia est, quia in hoc quod eligat conuenientia ad finem, & in hoc efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam: vnde primum auxilium est vniuersalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit: vnde cum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homino, proprie loquendo, bene fortunatus: sicut potest dici ex primo, vt supra ostensum est. contingit autem homini bene, vel male secundum fortunam quæ doque ipso solo agente: sicut cum fodiens in terram, inuenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causæ concurrente: sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi aliquid, inuenit debitorem quæ non credebatur inuenire.

Secundo vero modo non potest dari talis virtus excentia quæ virtus excentia quæ est in membris, non terminatur ad ipsam thesaurum inuentionem, sed mediante aliqua operatione terminatur ad aliquid effectum, cui inuentionem thesauri coniungitur, sicut sit ambulatio, sive essentia sepulchri, sive quodcumque aliud tale, coniunctio autem inuentionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est, quod non semper aut pro maiori parte illi coniungitur. Non enim semper aut in maiori parte fossionem sepulchri, aut inuentionem ad talem locum talis inuentio thesauri est coniuncta. ideo nullam habet causam naturalem per se, vt superius est ostensum, & propterea virtus quæ est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inuentionis thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eueniat, & præter eius intentionem suam inclinationem. de tali ergo virtute intendit sanctus Thomas, quod non potest dari homini, non autem de prima.

QUANTVM ad tertium remouet sanctus Thomas duo dubia, quæ

le. 3. sup. hinc.

ex dictis eriri possent. Quia enim dictum est ex celo, & a deo inclinari hominem ad electionem alicuius, cui coniungitur aliquid commodum vel incommodum, potest primo aliquis querere, Vtrum illud commodum vel incommodum sit fortuitum in ordine ad istas causas, sicut in ordine ad hominis intentionem. Respondetur autem quod illud commodum, vel incommodum quod relatum ad hominis electionem est fortuitum, relatum ad deum autem non est fortuitum, non autem ad corpus celeste relatum: cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est vnus: & ideo non potest habere causam per se aliquam virtutem naturalem, cum natura sit proprium tendere ad unum, virtus autem celestis est causa agens non per modum intellectus, sed per modum nature: vnde virtus celestis licet possit per modum passionis, vt dictum est, ad fossionem sepulchri infigere, non tamen potest per se inclinare ad hoc totum quod iste effodiat sepulchrum, & locum vbi est thesaurus. agens autem per intellectum, quia non in intellectu est multa ordinare in vnum, potest esse causa inclinationis in hoc totum.

Declaratur, quia etiam homo qui sciret thesaurum ibi esse, potest ignorantem mittere ad fodendum sepulchrum in loco thesauri, vt illum præter intentionem suam inueniat. Circa hoc duplex occurrit dubium. Primum est, quia sanctus Thomas in sexto Metaphysic. videtur oppositum dicere eius quod hic dicitur. Nam ibi ait quod multi effectus per accidens in illis inferioribus inueniunt, si in causam celestem referantur, inueniuntur non esse per accidens: hic vero dicitur, quod cum aliqui effectus per accidens coniunguntur, talis coniunctionis nulli causa naturalis per se causasse potest, & per consequens neque virtus corporis celestis, constat autem hæc opposita esse, videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet quod potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum celestium. Quod enim est secundum ordinem corporum celestium, non est fortuitum per comparationem ad corpora celestia. Secundum dubium est, quia quod hic dicitur de agente per intellectum, scilicet quod potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quod iste fodiat sepulchrum, & locum thesauri, videtur contradicere ei quod superius dicitur, non posse adiuuari hominem in hoc quod datur ei virtus ad inueniendum thesaurum. Ad euidenciam primi dubii considerandum primo est, quod cum nullum ens per accidens, in quantum per accidens est, habeat causam per se, nullus effectus per accidens in comparatione ad vnam causam, potest esse, per se in ordine ad aliam causam, nisi amittat in ordine ad ipsam rationem entis per accidens. si autem illam rationem amittat, & accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere. Considerandum secundum, quod aliter loquendum est de effectibus in euentibus humanis prouenientibus, & aliter de effectibus naturalibus. Nam effectus qui fortuito accidit hominibus, non solum per accidens se habent ad effectum intentionem ab homine, faciuntque cum illo vnum per accidens, sed etiam per accidens se habent ad effectum ad quem corpora celestia inclinant, puta cum homo fodiens se-

pulchrum præter suam intentionem inuenit thesaurum, ista thesauri inuentione per accidens se habet ad fossionem sepulchri intentionem ab homine in quantum huiusmodi, & secundum se ad illam fossionem ordinem non habet tamquam ipsam per se, conuenitque, cum videamus pro minori parte illa duo coniungi: per accidens etiam se habet ad illam fossionem sepulchri, in quantum homo ex inclinatione celestis sepulchrum fodit, cui raro eueniat ut qui ex inclinatione celestis si sepulchrum fodit, inueniat thesaurum. In effectibus autem naturalibus inuenitur quod aliqui effectus per accidens se habent ad proprium effectum alicuius causæ, in quantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum vt a causa celestis prouenit, per se ordinem habet, sicut floritio vnius herbæ alia herba florente, ad floritionem alterius herbæ, in quantum a virtute illius herbæ prouenit, secundum se ordinem non habet, sed per accidens se habet ad illam, cui virtus vnius herbæ casualitatem nullam habeat super floritionem alterius, quia tamen potest esse vt ab una virtute celesti, proueniat virtusque herbæ floritio eodem tempore, ideo floritio vnius quæ per accidens erit in comparatione ad floritionem alterius, vt est ipsius herbæ proprius effectus, in comparatione ad ipsam virtutem floritionem prout a virtute celesti dependet, habet ordinem per se, eo quod se ipsa aut semper aut pro maiori parte concomitantur tamquam ab vna, & eadem causa prouenientes. Ex his sequitur, quod cum in euentibus humanis id quod est vnum per accidens, comparatum ad corpus celeste, non amittat rationem per accidens vnitatis, & coniuncti cum effectu ab homine intento, cum virtus celestis directe non agat super voluntatem humanam quæ locum principalis agentis inter causas creatas tenet respectu illius effectus, ad quem fortuitus euentus conuenit, & euentus fortuitus raro effectui intento coniungatur, non potest habere vnam causam celestem per se virtusque effectus coniunctionem intendentem, sed bene aliquis effectus naturalis qui in ordine ad aliquam causam particularem est vnum cum alio per accidens, potest in ordine ad causam celestem esse vnum per se cum illo, ideo potest habere vnam causam per se naturalem quæ sit vna virtus celestis. Ad dandum ergo dicitur primo, quod ea quæ dicit sanctus Thomas in 6 Metaphysic. non contradicunt his quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliqui effectus inueniri, qui licet non habeant ordinem per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in comparatione ad causam celestem. hic autem loquitur in euentibus humanis in quibus effectus non habent ordinem inter se, non possunt habere ordinem per se, etiam ad causam celestem ordinati. Et si aliquando videatur sanctus Thomas dicere, quod impossibile est aliquam virtutem celestem esse causam eorum quæ hic aguntur per accidens, sive casu, sive a fortuna, in quo & effectus naturales videntur includere, vt maxime videtur haberi Prima parte questionis 1. 6. articuli. 1. dicitur quod non intendit absolute nullum eorum quæ hic per accidens sunt posse a virtute celesti per se procedere, sed quod in quantum per accidens est, & casuale secundum esse quod habet extra intellectum, & nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam celestem, sed bene in causam

Thom. con. Gen. XX intelli-

ti: non relatum ad corpus celeste. Quod sic patet. Non enim aliquis euentus amittit rationem fortuiti nisi reducat in causam per se: virtus autem celestis corporis est causa agens, non per modum intellectus, & electionis, sed per modum nature: nature autem est proprium tendere ad vnum. Si ergo aliquis effectus non est vnus, non potest per se causa eius esse aliqua virtus naturalis, cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere vnum: sed solum per accidens: vnde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. si ergo iste homo ex impressione celestis corporis infigitur per modum passionis, vt dictum est, ad fodendum sepulchrum: sepulchrum autem & locus thesauri non sunt vnus nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem adinuicem: virtus celestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulchrum, & locum vbi est thesaurus. Sed aliquis per

se, sine per accidens & sortuito, necessario & inevitabiliter produ- cens. & ideo licet catholicus fari nomine ipsam diuinam pro- uidentiam intelligat, aut dispositionem secundarum causarum ex diuina prouidentia constitutam, ne tamen ad vltimam signifi- cationem ipsum nomen fari videatur assumere, etiam ab ipso

Tom. 5. lib. 5. de Ciuit. cap. 1.

Secundum hanc ergo acceptio- nem, negare fati est prouiden- tiam diuinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina de- bemus habere communia, ne ex confortio nominum possit su- mi erroris occasio: nomine fati non est a fidelibus libere vten- dum, ne videamur illis atheni- re, qui male de fato senserunt, omnia necessitati syderum sub- iicientes. Vnde Augustinus di- cit in Quinto de Ciuitate Dei: Si quis virtutem vel potestatem Dei nomine fati appellat: sen- tentiam teneat, linguam corri- gat. Et Gregorius homel. 10. in euang. Epiph. dicit. secundum eundem intellectum: Absit a fi- delium mentibus, vt fatum ali-

Super Cap. 94.



Osquam ostendit S. Tho- mas, o m- nia diuina prouiden- tia subdi, vult de ip- sius diuine prouiden- tia qualitate determi- nare. Circa hoc au- tem duo facit. Primo agit de ipsius certitu- dine, secundo de eius ratione cap. 97. Cir- ca primum duo facit. Primo ostendit, quod diuina prouidentia sit certa. Secundo, quod eius certitudo vtilitatem orationis non excludit cap. sequen. Circa primum tria facit. Primo ponit ea qua videntur difficultatem in hac re facere. Secundo propositu probat: tertio ad obiecta respondet.

Tom. 5. c. 1.

Qua vntum ad primum tangit quinque, quae videntur dif- ficulatem afferre. Primum est, quia probat Philosophus 6. Me- taphy. quod si ponamus omnem effectum habere causam per se, & quod qualibet causa per se posita, necess. est effectum ponit: se- quitur quod omnia futura de necessitate eueniant, ergo oportet dicere, aut quod non omnia diuina prouidentia subdantur, cui- us oppositum ostensum est supra, aut quod prouidentia posita non est necess. eius effectum poni, & per consequens quod non est certa, aut quod omnia de necessitate contingant, cum prouidentia sit ab aeterno. Secundum est, quia tunc hac con- ditionalis erit vera: Si Deus hoc prouidit, hoc erit. & per con- sequens sicut antecedens est necessarium, cum sit aeternum, ita & consequens necessarium erit: oportet enim omnis condi- tionalis consequens esse necessarium, cuius antecedens est necessa- rium, & sic sequetur quod omnia ex necessitate proueniant.

Tertium est. Si prouisum est a Deo, quod aliquis sit regnatu- rus, aut possibile est, quod non regnet, aut non. si secundum, ergo impossibile est ipsum non regnare, ergo necesse est ipsum re- gnare. si primum, possibile posito in esse, nullum generantis in pos- sibile, sequitur autem diuinam prouidentiam deficere, ergo hoc non est possibile, & sic oportet si omnia a Deo prouisa sunt, aut qd prouidentia no sit certa, aut qd omnia de necessitate eueniant. Quartum est, quia vt argumentatur Tullius in libro Secun- do de Diuinatione. Si omnia sunt prouisa, omnia aguntur fato, & nullum erit voluntatis arbitrii, & eadem ratione omnes cau- sas medias contingentes & deficere valentes no tollit, ergo prouidentia effectus deficere potest, ergo &c.

Qua vntum ad secundum duae ponuntur conclusiones. Prima est. Diuina prouisio omnino cassari non potest. probatur K duobus suppositis, quae in praecedentibus sunt ostensa. Vnum est, quod diuina prouidentia ordo omnes res complectitur, cui fit omnium existentium causa omnibus rebus conferens esse, & per consequens omnibus conseruationem largiens, & perfe- ctionem in vltimo sine coterens, qui scilicet est assimilari Deo. Alterum est, quod cum tanto perfectior sit prouidentia in praemeditando ordinem, quanto magis vltique ad minima ordo prouidentia potest perducit, in hoc vero quod ordo praemeditatus rebus imponitur, sit dignior & perfectior prouidentia guber- nantis quanto vniuersalior est, & per plura ministeria suam ex- plicat praemeditationem, quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem prouisi ordinis habet, oportet cum diuina prouidentia in summo perfectionis consistat, vt in prouidendo, suae sapientiae praemeditatione sempiterna, omnia ordinem quatum- cumque minima videantur, quicumque vero aliquid operatur,

Instrumentaliter agant ab eo mota, & ei obtemperando mini- strent ad ordinem prouidentiae ab aeterno, vt ita dicatur, exco- gitatum explicandum in rebus.

Aduerte, quod addit Sanctus Thomas, vt ita dicatur, vt de- intelligere, quod non est proprie dictum ordinem prouidentiae diuinae esse exco- gitatum, cum in Deo non sit virtus cogita- tiva, sed impropria locutio est, nominan- do ipsum actum in- tellectus cogitatio- nem, ex aliqua simi- litudine cogitationis ad intellectum. Illis suppositis, arguit sic, Diuina prouidentiae executio impediri no potest, eo quod ali- quod agens impediatur, vel contrarium agen- do, cum omnia quae agere possunt, neces- se sit vt ei in agendo ministrent, neq; eti- propter defectum ali- cuius agentis, aut pa- tientis, cui omnis vir- tus actiua & passiva sit in rebus secundum diuinam dispositio- nem causata: neque

quid esse dicant.

De certitudine diuina prouidentiae. Cap. 94.



Difficultas autem quae- dam ex primis sub- oritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, prouidentiae diuinae subdantur. oportet vt videtur, vel omnia ex necessitate contingere. ostendit enim Philosophus in 6. Metaphysice, quod si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se: & iterum quod quolibet causa per se posita, necessa- rium sit effectum poni: sequetur

denique per ipsius prouidentiae mutationem, cum Deus sit om- nino immutabilis, vt supra est ostensum. ergo diuina prouisio omnino cassari non potest.

Ad huius euidentiam considerandum est primo, quod ali- ter loquendum est de diuina virtute, & aliter de virtute corpo- rum caelestium, licet vtraq; sit vniuersalis. Diuinae enim virtuti quia omnibus causis dat virtutem agendi, & omnes causas sine eius instrumenta, nihil resistere potest in contrarium ipsius vir- tute agendo. Si enim in contrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret vt motum a Deo. Similiter sibi non potest dicere virtus actiua, aut passiva quibus opere- tur tamquam causis mediis, si Deus velit per causas medias ope- rari, cum ipse infinitate suae potentiae omnibus causis secundis, eam quam voluerit possit virtutem tribuere, virtuti autem caele- sti particulari potest aliqua causa resistere sibi, contrarium agen- do, puta si aliqua ita inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens ad siccitatem operando. vniuersali etiam vir- tuti caelestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quod vt superius est ostensum, virtuti caelesti directe non subditur. Similiter potest deficere virtuti caelesti causa media sufficientis, puta si inclinet virtus caelestis ad generationem masculi, potest ita influxui deficere in aliqua generatione virtus actiua homi- nis generantis, quando videlicet virtus hominis generantis qua- calum vituritur debilis & impotens, potest denique virtuti caelesti deficere conueniens dispositio materiae, quam suae actio- ni praesupponit, cum sit agens corporeum limitata virtutis: ideo ordo virtutis caelestis ad aliquem effectum multipliciter cassari potest & impediri, ordo autem diuinae prouidentiae cassari non potest, & propterea iste ordo est certus, ille vero incertus, & fal- libilis. Considerandum secundo ex doctrina sancti Thomae Veri. 4. 6. ar. 3. quod alia est certitudo cognitionis, & alia certitu- do ordinis: certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc quod ista existimatur de re sicut est: certitudo vero ordinis attenditur in hoc, quod causa infallibiliter suum effectum producat. Cum ergo dicitur quod diuina prouidentia est certa, in- telligitur, quod effectus quilibet diuinae prouidentiae infallibi- liter eueniat, & hoc significauit sanctus Thomas cum dixit: quod diuina prouisio omnino cassari non potest: dicitur enim ordina- tio & prouisio aliqua cassari posse, quando impediri potest ne quod ordinatum est eueniat.

Sed occurrit dubium. Videtur enim sanctus Thomas oppo- situm eius quod hic dicitur in quaest. Veri. 4. 6. artic. 1. & Primo Sent. distinct. 40. q. 1. artic. 2. tenere. Ibi enim tenet, quod praede- stinatio a prouidentia in hoc differt, quod praedestinatio respici- cit ordinem saluandorum in beatitudine & euentum ordinis: vnde non est nisi eorum qui gloriam consequentur, prouidentia vero respicit ordinem in finem tantum, non autem euentum ordi- nis, quia non omnia quae ad finem ordinantur, sine consequuntur. omnes enim homines per diuinam prouidentiam ordinantur

Tex. 667.

ad beatitudinem, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur uelle, quod ordo diuinae prouidentiae non est certus, & infallibilis, immo quod cassari potest.

Respondetur, & dicitur primo, quod aliter loquendum est de prouidentia quantum ad communem rationem prouidentiae, & aliter quantum ad modum aliquae ipsius particularitatis: sicut aliter loquendum est de animali quantum ad communem rationem animalis, & aliter quantum ad aliquam eius determinatam speciem. Si loquamur de prouidentia quantum ad communem rationem, & finem esse ad eorum esse ratio- nem, in quantum ad absolute prouidentia est, sic prouidentia respicit ordinem in finem tantum, non autem euentum, & finis esse euentum: ideo de intellectu ei nihil aliud est qd ratio ordinis vniuersalis: quae rei in sui finem particularis, & in commune finem qd est diuina bonitas. Si autem loquamur de prouidentia quantum ad aliquam particularem eius modum, sic non incouenit qd ei euentus, & consequentia finis respiciat, sicut patet in hoc particulari modo prouidentiae qui dicitur praedestinatio, & in illo modo prouidentiae, quo res necessariae prouident, ac et in illo modo quo vult aliquod contingens sine sui co- sequi. Dicitur secundo, quod vniuersaliter vt in ordine diuinae prouidentiae in rebus prouisus positum, eo modo quo ad diuinam prouidentiam spectat, certum esse & infallibile, & cassari non posse, vt hic dicitur, & et ha- bet. P. q. 22. ar. 2. ad Primum, & ar. 4. Itē q. 23. artic. 6. Itē q. 103. ar. 7. Quia n. dupliciter aliqua ordinatur in finem a diuina prouidentia, vno modo, quia per diuinam prouidentiam determinatur tan- tum, vt habeat ea quibus ad finem peruenire possit: ratio modo, quia non solum per ipsam determinatur vt habeat ea quibus ad finem peruenire, sed et vt ad ipsum finem pertineat: vtriusque modo determinatio diuinae prouidentiae est certa, & infallibilis: ea. n. quae sic ad finem ordinantur, non solum habeant ea quibus ad finem peruenire possint, sed et vt ipsi sine adsequatur, vtriusque in fallibiliter consequuntur: ea vero quae solum primo modo ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea, quibus sine adsequi possint. Quod ergo hic dicitur

ad beatitudinem, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur uelle, quod ordo diuinae prouidentiae non est certus, & infallibilis, immo quod cassari potest. Respondetur, & dicitur primo, quod aliter loquendum est de prouidentia quantum ad communem rationem prouidentiae, & aliter quantum ad modum aliquae ipsius particularitatis: sicut aliter loquendum est de animali quantum ad communem rationem animalis, & aliter quantum ad aliquam eius determinatam speciem. Si loquamur de prouidentia quantum ad communem rationem, & finem esse ad eorum esse ratio- nem, in quantum ad absolute prouidentia est, sic prouidentia respicit ordinem in finem tantum, non autem euentum, & finis esse euentum: ideo de intellectu ei nihil aliud est qd ratio ordinis vniuersalis: quae rei in sui finem particularis, & in commune finem qd est diuina bonitas. Si autem loquamur de prouidentia quantum ad aliquam particularem eius modum, sic non incouenit qd ei euentus, & consequentia finis respiciat, sicut patet in hoc particulari modo prouidentiae qui dicitur praedestinatio, & in illo modo prouidentiae, quo res necessariae prouident, ac et in illo modo quo vult aliquod contingens sine sui co- sequi. Dicitur secundo, quod vniuersaliter vt in ordine diuinae prouidentiae in rebus prouisus positum, eo modo quo ad diuinam prouidentiam spectat, certum esse & infallibile, & cassari non posse, vt hic dicitur, & et ha- bet. P. q. 22. ar. 2. ad Primum, & ar. 4. Itē q. 23. artic. 6. Itē q. 103. ar. 7. Quia n. dupliciter aliqua ordinatur in finem a diuina prouidentia, vno modo, quia per diuinam prouidentiam determinatur tan- tum, vt habeat ea quibus ad finem peruenire possit: ratio modo, quia non solum per ipsam determinatur vt habeat ea quibus ad finem peruenire, sed et vt ad ipsum finem pertineat: vtriusque modo determinatio diuinae prouidentiae est certa, & infallibilis: ea. n. quae sic ad finem ordinantur, non solum habeant ea quibus ad finem peruenire possint, sed et vt ipsi sine adsequatur, vtriusque in fallibiliter consequuntur: ea vero quae solum primo modo ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea, quibus sine adsequi possint. Quod ergo hic dicitur

deo non aeternum.

2. Adhuc, Si diuina prouiden- tia est certa, oportet, hanc con- ditionalem esse veram: si deus prouidit hoc, hoc erit. huius au- tem conditionalis antecedens est ne- cessarium, quia est aeternum: ergo consequens est necessarium. Opor- tet. n. ois conditionalis consequens esse necessarium, cuius antecedens est necessarium, & hoc ideo, quia consequens est sicut conclusio an- tecedentis. quicquid autem ex ne- cessario sequitur, oportet esse ne- cessarium: sequitur igitur si diuina prouidentia est certa, quod omnia ex necessitate proueniant.

3. Amplius, Si aliquid est prouisi- sum a deo, pura quod talis sit re- gnaturus: aut ergo possibile est accidere quod non regnet, aut non. siquidem non est possibile ip- sum non regnare, ergo impossi- bile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare: si aut possibile est eum non regnare, possi- bili aut posito non sequitur aliquid impossibile: sequitur autem diuinam prouidentiam deficere: non est igitur impossibile diuinam prouiden- tiam deficere. aut igitur oportet si omnia sunt prouisa a deo, quod diuina prouidentia non sit certa, aut qd omnia ex necessitate eueniant.

4. Item, Argumentatur sic Tul- lius in libro de Diuinatione. Si omnia a deo prouisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur, quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate: nullum est ergo voluntatis arbitrium: sequitur ergo quod tollatur liberum ar- bitrium, si diuina prouidentia sit certa, & eodem modo sequitur qd oes causae contingentes tollantur.

5. Prater diuinam prouidentiam casus medias non excludit, (vt supra ostensum est) inter causas autem sunt aliquae contingentes, & deficere potentes: deficere igitur potest prouidentiae effectus. non est igitur dei prouidentia certa. Opor- tet autem ad horum solutionem aliqua reperere ex his quae supra posita sunt, vt manife-

stetur, omnes homines ad beatitudinem ordinantur, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur, licet quantum ad aliquam, etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Vnde assumptum Tho. con. Gen. XX 3. sal

prouidentia ordina- ta ad aliquem finem, con- sequitur sine finem, sed bene omnes ordi- nati ad beatitudinem p- diuinam pdestinationem beatitudinem consequuntur: quae aliqua primo modo tantum prouidentia di- uina ordinatur ad fi- nem: & sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad cau- sas particulares, non autem per comparationem ad diuinam prouidentiam quae non ordinatur, vt illi qui sine no consequuntur, conseque- rentur sine, sed hoc tantum vt haberent con- uentiam ad assequen- tiam finem, Costat autem qd non contradi- cunt, prouidentia non respicere exitum ordinis ad finem respec- tu omnium quae p- diuinam prouidentiam aliquo modo ordinan- tur ad finem, sed respec- tu aliquorum: sic respicere ordinem in finem tantum, non autem euentum ordinis, & tamen ordinem in- tentum, eo modo quo est prouisus, cassari non posse, sed esse cer- tum & infallibilem. Si autem infallibilis, uoluntatis ad uoluntatem consequentem pertinet, noluit autem consequens semper impleri, & sic uide- tur qd prouidentia eue- niendi ordinis in oibus respiciat, & consequen- ter qd de Ver. erit fal- sum, & retractat in Prima parte, & hoc loco, Respondetur, qd cum prouidentia duo in- cludat, scilicet uolitionem finis aliquo modo, & uolitionem ordinis rerum ad finem, respectu or- dinis rerum ad finem per- tinet ad uoluntatem consequentem, & sic semper impleri qd est pui- sum, quia omne qd est prouisum, ut ha- beat ordinem ad aliquem finem, illi ordinem consequuntur, respectu autem finis pertinet ad uoluntatem antecedentem quantum ad aliquam prouisam, vt uult sanctus Thomas in quaest. de Verit. Et. 1. Sentent. per prouiden- tiam enim, vt ibi di-

Tullius de Diu. lib. 2. B. Aug. de refer. lib. 5. de Ciuit. dicit cap. 9.

Cap. 77

falsum est, quantum ad providentiam respectu finis, si uni-

uerfaliter sumatur. Secunda conclusio est: Ex certitudine, &

immutabilitate diuinae providentiae non oportet ut omnia quae

ex diuina providentia eueniant, de necessitate eueniant. Ad

hunc autem probationem supponit sanctus Thome duo. Primum est

quod cum omne agens tendat ad bonum, & melius quod potest,

& bonum ac melius non consideretur eodem modo in toto, & par-

tibus, immo melius potest parti si ad gradum superioris partis per-

ueniret: melius autem totum est disparitas in ter-

partes, sine qua ordo, & perfectio totius esse non potest, ut in corpore humano de-

claratur: differentia est inter agens particulare, & agens uni-

uersale, quia agens particulare tendit ad bonum partis ab-

solute, & facit eam quae melius potest in ge-

nerale suo: uniuersale autem agens tendit ad bonum totius, unde ali-

quis defectus est praeter intentionem parti-

cularis agentis qui est in intentione agentis

ut supra declaratur in generatione femininae, & in corruptione, & diminutione, quae sunt de intentione natura-

rae ut supra. Virtus uero agentis, non autem de intentione naturae particularis quae quae libet res fugat de-

lecta, recedat uero ad perfectionem quae in se est. Secundum suppositum est, quod inter partes

ut supra declaratur in generatione femininae, & in corruptione, & diminutione, quae sunt de intentione natura-

rae ut supra. Virtus uero agentis, non autem de intentione naturae particularis quae quae libet res fugat de-

lecta, recedat uero ad perfectionem quae in se est. Secundum suppositum est, quod inter partes

ut supra declaratur in generatione femininae, & in corruptione, & diminutione, quae sunt de intentione natura-

rae ut supra. Virtus uero agentis, non autem de intentione naturae particularis quae quae libet res fugat de-

lecta, recedat uero ad perfectionem quae in se est. Secundum suppositum est, quod inter partes

ut supra declaratur in generatione femininae, & in corruptione, & diminutione, quae sunt de intentione natura-

rae ut supra. Virtus uero agentis, non autem de intentione naturae particularis quae quae libet res fugat de-

lecta, recedat uero ad perfectionem quae in se est. Secundum suppositum est, quod inter partes

ut supra declaratur in generatione femininae, & in corruptione, & diminutione, quae sunt de intentione natura-

rae ut supra. Virtus uero agentis, non autem de intentione naturae particularis quae quae libet res fugat de-

Capit

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

Textus

intentione, non autem de secunda. Nam licet uirtus quae est in

femine, prima intentione feratur ad generationem masculi, ta-

men si illud aut ex defectu materiae, aut ex quavis alia causa eue-

nire non potest, feratur secundario ad generationem femininae,

namquam ad id quod primo intento est propinquum.

Quantum ad tertium respondetur obiectio facta.

Ad primam quidem negatur ista consequentia: diuinae pro-

uidencia est causa huius effectus futuri, & est non solum in prae-

sentibus, & praeterito tempore, sed ab aeterno: ergo talis effectus de-

necessitate futurus. Diuina enim prouidencia est per se cau-

sa quod hic effectus contingenter eueniat, & hoc casu non potest.

quia diuinae providentiae non subest quod iste sit regnatorus ab-

solute necessarii: sed quod sit regnatorus contingenter. Unde non po-

test poni in esse quod iste non regnet contingenter, si tunc ista sup-

positione, quod sit prouidens ut contingenter regnet: licet secun-

dum se consideratus possit non regnare si autem ponatur in esse quod

iste non regnet, sequitur non esse prouidens quod esset regnatorus absolute, non au-

tem sequitur quod prouidencia deficiat. Cum autem impugnetur

secunda pars, conceditur quod necessarium est ipsum regnare con-

tingenter, non autem absolute. Ex quibus patet, istam condicio-

nalem quae inferitur, scilicet, si omnia sine prouisa a deo, quod

aut prouidencia non est certa, aut omnia sine necessitate eueniant:

haberet corpus autem totum esset imperfectius, si ei pedis of-

ficiu deesset. ad aliud igitur tendit intentio particularis ag-

entis, & uniuersalis: nam particulae agens tendit ad bonum partis ab-

solute, & facit eam quanto meliorem potest: uniuersale autem

agens tendit ad bonum totius, unde aliquis defectus est praeter in-

tentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agen-

tis uniuersalis. sicut patet per generationem femininam est praeter in-

intentionem naturae particularis, id est, huius uirtutis quae est in hoc

femine quae ad hoc tendit, quod perficitur conceptu quanto magis potest. Est

autem de intentione naturae uniuersalis, id est, uirtutis uniuersalis agentis ad generationem in-

feriorum, quod femina generatur, sine qua generatio multorum

animalium copleret non posset, & eodem modo corruptio, & di-

minutio, & omnis defectus est de intentione naturae uniuersalis,

non autem naturae particularis: nam quilibet res fugit defectum,

tendit uero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod

de intentione particularis agentis est quod effectus suus fiat pre-

dictus quantumcumque potest in

ad esse, sed etiam quantum ad determinatum modum producendi,

scilicet necessitatis aut contingenter, oportet effectum necessarium euenire cum illo modo.

quae ergo sub diuina prouidencia continentur res, non secundum esse solum,

sed etiam secundum modum producendi, in quantum per diuinam prouidenciam determinatum est quomodo res quilibet euenire debeat, & non est per ipsam determinatum

ut omnia de necessitate eueniant, sed quod quaedam eueniant necessario, ut motus caelorum quaedam uero contingenter, ut haec inferiora non sequitur: omnia necessario euenire absolute, sed

infallibiliter aliqua euenire, ex necessitate, aliqua uero contingenter. Ad hoc respondetur, quod scilicet illa

condicionalis est uera, & quod illud consequens est necessarium, scilicet hoc erit, sed eo modo quo est prouisum, si enim est prouisum

quod contingenter eueniat, infallibiliter eueniet contingenter. Ad tertiam uero dicitur eadem modo, quod possibile est ipsum non regnare si secundum se consideretur, id est, si consideretur solum esse absolute in ordine ad suam causam proximam, quia prouisum est ut contingenter hoc eueniat: si autem consideretur

ut est prouisum, id est, quantum ad modum euenire sibi ex diuina prouidencia taxatum, est impossibile quod contingenter non eueniat.

Ad uerum quod sanctus Thomas dicitur per hoc facit rationem, quam si ad omnes propositiones assumptas applicare uoluerimus, dicendum est: Cum queritur, utrum possibile sit hunc regnare aut non, dicitur quod possibile est ipsum non regnare absolute, & in se consideratum, in ordine scilicet ad causam particularem: est autem impossibile ipsum non regnare contingenter: est prouisum. Cum impugnetur prima pars, quia possibile positum in esse, nullum sequitur impossibile, sequitur autem de diuina prouidencia de necessitate, & non esse eadem negatur minor.

Ad quartam negatur consequentia, quia cum deus in omnibus operetur, & prouideat arbitrio uoluntatis ad eius prouidenciam pertinet, ut causas defectibiles quandoque deficiat. si nam, quandoque a defectu conseruet: sensus istius responsionis est, quod aliquando deus producat aliquem effectum, mediante causa defectibili, non permittit ipsam deficere, & consequenter ille effectus infallibiliter a diuina prouidencia eueniat, huiusmodi re causa contingenti, & deficere potest: unde infallibilitas, & certitudo diuinae prouidenciae, non tollit contingenciam quae effectum secundum se conuenit in ordine ad causam proximam. Vbi attenditur ex doctrina sancti Thome de uero q. 6. ar. 3. quod dupliciter inuenimus ordinem respectu alicuius effectus esse certum. Vno modo, ex eo quod una causa particularis solum esse potest ex ordine diuinae prouidenciae infallibiliter producat. Alio modo, ex eo quod multa causa quae quilibet potest deficere, ad consecutionem unius effectus a deo ordinatur hoc eius quae deficit, ut ne deficiat: sic cur uidemus perpetuam speciem saluari in rebus corruptibilibus non per uirtutem individui sed per successione uisus ad alterum, diuina prouidencia sic gubernat, ut non deficiat: omnia, uto deficiat. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eueniunt, non tantum in ordine ad diuinam prouidenciam, sed et in ordine ad suas causas proximas: si autem loquamur de effectibus contingenter, illa infallibiliter eueniunt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad diuinam prouidenciam: quae tot administracula apponit, quod illa propria causa non deficiat, propterea inquit sanctus Thome quod diuina prouidencia pertinet, ut causas defectibiles quandoque a defectu conseruet. Vltimo addit sanctus Thome supra, ubi de scientia dei agebatur, soluta esse ea quae ad necessitatem prouisorum possent assumi: ex certitudine prouidenciae. Ad euentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod utique distillimum est, certitudinem diuinae prouidenciae. Tho. con. Gen. XX. 4. euentia

denia cum contingentiā causatur, & libertate arbitrii con-
cordare, vt de certis aine p̄determinationis inquit sanctus Tho-
mas de Veri. q. 6. ar. 3. propter imbecillitatem inquam humani
ingenij non valentis diuina sua uirtute penetrare. Optimis ta-
men modis euadendi difficultates quæ circa hoc insurgunt, est

D. 1076

esse contingēter, aliū autē necessa-
rio, & secundum hoc quædam
eorum quæ diuina prouidentia
subduntur, sunt necessaria, quæ
dam uero contingentiā; non autē
tē omnia necessaria. Patet ergo
quod etsi diuina prouidentia sit
per se causa huius effectus futuri,
est etiam p̄sentis, & p̄teriti: magis autem ab æterno: nō
tamen sequitur: vt prima ratio
p̄cedebat, quod effectus sit de
necessitate futurus. Est enim di-
uina prouidentia per se causa quæ
hic effectus contingenter prouē-
niat, & hoc casari non potest.
Ex quo etiam patet, quod hæc
condicionalis est uera: si deus
prouidit hoc futurum, hoc erit:
sicut secunda ratio p̄cedebat;
sed sic erit sic deus prouidit
illud esse futurum: prouidit au-
tem illud esse futurum contin-
genter: sequitur ergo infallibili-
ter quod erit contingenter, nō
necessario.

Patet etiam quod hoc quod
ponitur prouisum esse a deo vt
sit futurum, si sit de genere con-

non euenit fallibiliter sed infallibiliter, quia diuina prouiden-
tia est efficacissima, & non stat simul quod aliquid sit prouisi-
sum, & non eueniat, modo si uo est prouisum: non tamen pro-
pter hoc sequitur quod necessario absolute eueniat, sed tantum
quod eueniat necessario ex suppositione, id est, facta hac suppo-
sitione quod prouisum sit vt eueniat, & eo modo quo prouisum
est, vt eueniat, scilicet contingenter, sicut necessarium est Sor-
tem moueri, facta hac suppositione quod currat, & tamen ab-
solute contingenter mouetur, sicut & contingenter currit.
Vnde sic ualeat, si Sortes currit, Sortes mouetur: sed
currit, ergo mouetur: ita ualeat, si hoc est prouisum vt eue-
niat, eueniet: sed est prouisum vt eueniat, ergo eueniet: sed
sicut non ualeat: Si Sortes currit, Sortes mouetur: sed Sortes
currit, ergo mouetur necessario, & infallibiliter, ita non ualeat:
si hoc est prouisum; eueniet: sed est prouisum, ergo eue-
niet necessario, & infallibiliter absolute. Alio modo, quod
ipsum secundum se possit non esse, & non produci, quod ta-
men improprie dicitur fallibiliter euenire, & hoc modo om-
nia prouisa fallibiliter eueniunt, quia sicut deus ab æterno
determinauit vt ista uentura essent, ita potuit non determi-
nare, siue determinare oppositum absolute loquendo, cum
ita quæ deus producit, libere producat, & sic quod est nun-
quam prouisum, non est: non tamen ex hoc sequitur diui-
nam prouidentiam esse incertam, sed quod de eo cuius-
dam prouidentia vt sic, potuit non esse huiusmodi prouiden-
tia absolute, licet ipsa prouidentia posita mutari non possit.
Si autem iterum inueniatur: ita facta est ista suppositio
quod prouisum est vt Antichristus eueniat, & ista suppositio
mutari non potest: ergo in euitabiliter Antichristus eue-
niet. Dicitur, quod in euitabiliter Antichristus eue-
niet eo modo quo prouisum est, scilicet contingenter, quia
contingenter euenit inseparabiliter coniunctum est huius-
modi est, Antichristum euenire secundum quod est prouisi-
sum: Nam non est prouisum quod Antichristus eueniat, nisi
cum hac conditione, quod eueniat contingenter, & ideo per
hanc prouidentiam sunt illi cause contingentes: p̄parata
ad hoc, vt contingenter eueniat.

Ad primum horum. Per hoc fundamentum dicitur, quod om-
ne prouisum infallibiliter, utique, & immutabiliter eueniet, eo
modo quo prouisum est: non tamen omne huiusmodi eueniet
infallibiliter, & immutabiliter absolute, aliqua enim sic prouisa
sunt ut proueniant a causa proxima fallibili, & mutabili. Ad se-
cundum dicitur quod factum est conari ad tollendum illud quod
est immutabile, manere conditione immutabili, eo modo quo
illud est immutabile illa conditione manente, modo dicitur quod
manente diuina prouidentia immutabili, id quod est prouisi-
sum, est immutabile, eo modo quo prouisum est: non autem
absolute, ideo factum est conari ad tollendum quin illud con-
tingenter eueniat quod prouisum est vt eueniat contin-
genter, aut quin necessario eueniat quod est prouisum vt eue-
niat necessario, non autem factum est conari ad tollendum il-
lud absolute: ideo non est uanus omnis conatus, nec est uanum
omne consilium.

Non autem approbo responsionem illam quæ dicit, quod
deus ex sua altiori quam cogitare possumus excellentia sic re-
rum euentibus prouidet, vt esse prouisum a deo sequatur ali-
quid aliis quam euitabiliter, uel in euitabiliter: hoc enim ni-
hil dicitur. Nam cum euitabile, & non euitabile contradi-
ctio opponatur, sicut posse non euenire, & non posse non eue-
nire, opponatur prouisa alterum illorum dicitur: sicut quod e-
uitabiliter, aut quod non sit euitabile, & sic remanet ad dif-
ficultates, quia uideatur sequi incertitudo diuina prouidentia
si ponatur quod sit euitabile: necessitas autem omnium si
ponatur, quod sit in euitabile, ideo responsio quæ sumitur est

Aur. P. sen. dist. 39. q. 2. ar. 4. con. 9.

Lib. c. 91.

S. Thoma hoc loco, conuenientior est, & melius satisfaci-
Sed contra istam responsionem sancti Thomæ potest aliqua
sic instare: Accipio aliquem effectum prouisum vt eueniat, a
causa tamen contingenti, certum est quod prouidentia duo re-
spicit, scilicet quod ipse effectus eueniat, & quod eueniat con-

tingenter, puta An-
tichristus. Quæro
quantum ad primum,
verum, scilicet An-
tichristus fallibiliter
eueniet, ita scilicet
quod possit non
euenire. an eueniet
infallibiliter, ita
scilicet, quod non
possit non eueni-
re. si dicitur quod fa-
llibiliter: ergo prou-
identia non est cer-
ta, si dicitur quod in-
fallibiliter: ergo neces-
sario secundum se
eueniet, & sic sequi-
tur id quod dicitur ef-
fectus prouisum vt con-
tingenter eueniat,
necessario euenire
absolute. Responde-
tur quod euenire fal-
libiliter ab aliqua
causa dupliciter po-
test intelligi. Vno
modo, quod posita
causa ad agendum
disposita, possit non
euenire quod pro-
prie dicitur euenire
fallibiliter. Nam fal-
libiliter euenire di-
citur in ordine ad
causam positam ip-
so actu, & hoc modo
prouisum vt eueniat,
non euenit fallibiliter sed infallibiliter, quia diuina prouiden-
tia est efficacissima, & non stat simul quod aliquid sit prouisi-
sum, & non eueniat, modo si uo est prouisum: non tamen pro-
pter hoc sequitur quod necessario absolute eueniat, sed tantum
quod eueniat necessario ex suppositione, id est, facta hac suppo-
sitione quod prouisum sit vt eueniat, & eo modo quo prouisum
est, vt eueniat, scilicet contingenter, sicut necessarium est Sor-
tem moueri, facta hac suppositione quod currat, & tamen ab-
solute contingenter mouetur, sicut & contingenter currit.
Vnde sic ualeat, si Sortes currit, Sortes mouetur: sed
currit, ergo mouetur: ita ualeat, si hoc est prouisum vt eue-
niat, eueniet: sed est prouisum vt eueniat, ergo eueniet: sed
sicut non ualeat: Si Sortes currit, Sortes mouetur: sed Sortes
currit, ergo mouetur necessario, & infallibiliter, ita non ualeat:
si hoc est prouisum; eueniet: sed est prouisum, ergo eue-
niet necessario, & infallibiliter absolute. Alio modo, quod
ipsum secundum se possit non esse, & non produci, quod ta-
men improprie dicitur fallibiliter euenire, & hoc modo om-
nia prouisa fallibiliter eueniunt, quia sicut deus ab æterno
determinauit vt ista uentura essent, ita potuit non determi-
nare, siue determinare oppositum absolute loquendo, cum
ita quæ deus producit, libere producat, & sic quod est nun-
quam prouisum, non est: non tamen ex hoc sequitur diui-
nam prouidentiam esse incertam, sed quod de eo cuius-
dam prouidentia vt sic, potuit non esse huiusmodi prouiden-
tia absolute, licet ipsa prouidentia posita mutari non possit.
Si autem iterum inueniatur: ita facta est ista suppositio
quod prouisum est vt Antichristus eueniat, & ista suppositio
mutari non potest: ergo in euitabiliter Antichristus eue-
niet. Dicitur, quod in euitabiliter Antichristus eue-
niet eo modo quo prouisum est, scilicet contingenter, quia
contingenter euenit inseparabiliter coniunctum est huius-
modi est, Antichristum euenire secundum quod est prouisi-
sum: Nam non est prouisum quod Antichristus eueniat, nisi
cum hac conditione, quod eueniat contingenter, & ideo per
hanc prouidentiam sunt illi cause contingentes: p̄parata
ad hoc, vt contingenter eueniat.

Illud autē quod Tullius ob-
icit, secundum p̄missa frivo-
lū apparet: Cum enim diuina
prouidentia nō solum subdan-
tur effectus, sed etiam causa, &
modi essendi (vt ex p̄missis pa-
tet): nō sequitur quod si omnia
dei prouidentia aguntur, quod
nihil sit in nobis, sic, n. sūt a deo
prouisa, vt per nos libere fiant.
Neq; et defectibilitas causarū se-
cundarū quibus mediatis effe-
ctus diuina prouidentia produ-
cuntur, certitudinē prouidentia
pōt auferre, vt quinta ratio p̄-
cedebat, cū ipse deus i omnibus
operetur, & pro suo arbitrio vo-
luntatis, vt supra ostensum est;

Cap. 77. l. 1. seq.

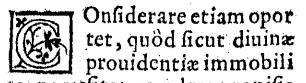
Cap. 70. l. 1. seq.

Cap. 24.

di possit diuina prouidentiam esse certam, & experientia vi-
deamus nos liberi arbitrii esse, cum pro nostro arbitrio multa
faciamus, obcurum autē sit & difficile quō certitudo diuine prou-
identia cum libertate arbitrii nostri stare possit, factum est nega-
re nos liberi arbitrii esse, aut diuinam prouidentiam non esse

unde ad eius prouidentiam per-
tinet, vt causas defectibiles quā-
doque desinat deficere, quan-
doque eas absque defectu con-
seruet. Ea uero quæ ad necessita-
tem prouisorum a deo possent
assumi ex certitudine sciētia, su-
pra soluta sunt, quum de Dei
scientia ageretur.

Quod immobilitas diuine prouiden-
tie uilitatem orationis
non excludit.
Cap. 95.



Considerare etiam oportet, quod sicut diuina prouidentia immobilitas necessitatem rebus prouisus non imponit. ita etiam nec orationis uilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad deum funditur, vt æterna prouidentia dispositio immutetur (hoc nō impossibile est) sed vt aliquis aliud quod desiderat assequatur a deo. P̄is enim desideris rationalis creaturæ conueniens est quod assentiat, non tanquam desideria nostra moueant immobilem deum, sed ex sua bonitate procedit, vt conuenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderant, vt supra probatum est, ad supereminentiam autem diuine bonitatis pertineat quod esse, & bene esse omnibus, ordine quodam distribuat, consequens est, vt secundum suam bonitatem desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc. Ad mouentem pertinet vt illud quod mouetur, producat ad finem. unde & per eandem naturam aliquid mouetur

Super Cap. 95.

Via ostensum est superius diuina prouidentia immobilitatem, necessitatem rebus prouisus non imponere, uult sanctus Thoma ostendere, quod nec etiam uilitatem orationis excludit. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit propositum. Secundo ostendit, quod non est inconueniens, si non semper petitiones orantium admittuntur a deo consequenti.

Quæntum ad primum p̄missum quod nō ad hoc oratio funditur ad deum, vt æterna prouidentia dispositio immutetur, sed vt quis id quod desiderat, assequatur, arguit sic. Primo. Ad supereminentiā diuina bonitatis pertinet, vt esse & bene esse omnibus, ordine quodam distribuat, sed omnia naturaliter bonum desiderat, ergo conueniens est, vt secundum suam bonitatem desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

Aduerte, quod sensus huius rationis est, quia ad diuinā bonitatem pertinet distribuere esse, & bene esse omnibus ordine quodam, id est dare rei uñ bonitatem mediante alia, & uti causis medijs ad conferendū bonitatem rebus secundum conditionē suæ naturæ. ordo autem naturalis vnusquisque rei ad bonum est mediā

ad finem, & consequitur finem, & in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse, nisi a deo, quod est per essentiam suam bonus, & fons bonitatis; mouens, n. omne mouet ad aliquid simile sibi. ad deum igitur pertinet secundum suam bonitatem, quod desideria nostra conuenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum conuenientem perducat.

Item. Quanto aliqua sunt propinquiora mouenti, tanto efficacius impressionem mouētis assequuntur, nam & quæ propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefunt, substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt deo quam substantiæ naturales inanimatæ. efficacior est igitur impressio diuinae motionis in substantiis intellectualibus, quam in substantiis aliis naturalibus; corpora autem naturalia intantum participant de motione diuina: quæ naturalem appetitum boni consequuntur ex ea, & etiam appetitus complexionē, quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. multo igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum, quæ per orationem suā deo offerunt, impletionem consequuntur.

Amplius. De ratione amicitia est, quod amans uelit impleri desiderium amati, inquantum uult esse bonum, & perfectionem, propter quod dicitur, quod amicum est idem uelle. Ostensum est autem supra, quod deus suam creaturam amet, & tanto magis uñ quamque, quanto plus de bonitate participat, quæ est primum

quo modo, ut aliquid per alium fiat, qui inferior non est, dum illud per ipsum fieri petit. Sed licet oratio sit formaliter actus rationis, presupponit tamen desiderium, tanquam principium, a quo causatur: est, n. petitio executionis desiderii a deo, ideo oratio uocalis, quæ immediate significat actum rationis deprecantis, mediate significat ipsum desiderium uoluntatis, sicut principium & originem a quo procedit. Ex his sequitur, quod id est dicere deum adimplere desideria per orationem explicata, & deum adimplere orantium preces. Sed licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea sanctus Thoma, ut magis naturam orationis explicaret, cum proposuerit per immobilitatem prouidentie uilitatem orationis non excludi, & per consequens probandum esset, deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre, concludit quod conueniens est deum desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimplere.

Aduertendum etiam, quod non dicit sanctus Thoma absolute conueniens esse

Circa autē ipsam conclusionem aduertendum ex doctrina sancti Thome. 2. 2. q. 83. ar. 1. Et 4. sen. d. 15. q. 4. ar. 1. quod oratio, ut hic loquimur de oratione & de qua Theologi multa p̄ferunt, nihil aliud significat quam petitionem quādam quā homo deo facit. Vnde Augustinus in libro de uerbis domini, ait quod oratio petitio quædam est, & Damascenus in tertio libro ait, quod oratio est petitio decentium a deo. Sicut autem impetrare proprie est actus rationis, quia per imperium applicatur subditi ab imperante ad consecutionem eius quod desideratur, in quo ordinatio quædam dispositionis aliquid quod aliud esse faciendum importatur, ita oratio ad rationem pertinet. est, n. actus rationis ordinantis alii

esse, vt deus desideria impleat, sed vt pia adimpleat desideria. nō enim omnia desideria per orationem explicata, merentur exaudiri, puta si quis complementum alicuius peccati peteret, sed illa quae sunt de necessarijs, & vtilibus ad salutem, quae pia desideria dicuntur.

SECUNDO. Omne desiderium est quidam motus ad bonum qui nō potest esse in se, nisi a deo, ergo &c. probatur antecedens quo ad secundam partem, quia deus est per essentiam bonus, & sors bonitatis, quo ad primam vero partem, quia mouens omne mouet ad aliquid simile sibi, consequentia vero probatur, quia ad mouentem pertinet, vt illud quod mouetur, perducat ad finem; curus signū est, quod per eandem naturam aliquid mouetur ad finem, & consequitur finem, & in eo quiescit.

Circa istam propositionem, Motus desiderii ad bonum non potest esse in rebus nisi a deo, aduerendum, quod per hoc non intendit sanctus Thome. excludere causas proximas desiderii, sed hoc tantum vult habere, quod iste motus est a deo tanquam a prima & principali causa, in quantum talis motus ad bonum non prouenit a libero arbitrio nisi vt mouet a deo, si enim sit desiderium naturae, constat quod est a deo, cum ipse sit omnis naturae author. si vero sit desiderium voluntatis, constat ex praecedentibus, quod ipse solus mouet voluntatem, & ad operationem applicat, interius operando.

TERTIO. Efficacior est impressio diuinæ motus in substantiis intellectualibus quae in substantiis alijs naturalibus, sed naturalia per motionem diuinam, naturalem appetitum boni consequuntur, & appetitus complexionem, assequendo proprios fines, ergo multo magis intellectuales substantiae probatur maiori, quia quanto aliqua sunt propinquiora mouenti, tanto efficacius impressionem mouentis consequuntur, vt patet de his quae ab igne calefiunt, substantiae autem intellectuales sunt propinquiores deo, quam substantiae naturales inanimatae.

QUARTO. Deus creaturam suam amat, & magis eam, quae plus de bonitate eius participat, vt ostensum est supra, ergo vult desideria creaturae rationalis impleri, quae perfectissime diuinam bonitatem participat, ergo &c. probatur prima consequentia, quae de ratione amicitiae est, quod a magis vult impleri desideria amari, in quantum vult eius bonum. vnde dicitur quod amicum est idem velle. Secunda vero probatur, quia voluntas dei est perfectissima causa, cum ipse per suam voluntatem sit causa rerum.

Cap. 14.

Ca. praec.

Quod petitiones orationum non semper admittuntur a deo. Cap. 96.

Non est autem inconueniens, si quandoque petitiones orantium non admittantur a deo.

Ea enim ratione ostensum est, quod deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit, quod id quod petitur, non est verum bonum, sed apprens, simpliciter autem ma-

QUINTO. Est maxime commendabile in hominibus, vt iuste petentibus assensum non negent, quum per hoc vocentur liberales, clementes, misericordes, & pii, ergo &c. probatur consequentia, quia bonum creaturae deriuatum est per quantum ad similitudinem a bonitate diuina.

lum, non est igitur talis oratio a deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac. 4. Petitis, & nō accipitis, eo quod male petitis.

2 Similiter autem ex hoc quod deus ad desiderandum mouet, ostensum est conueniens esse, quod desideria impleat, mobile autem ad finem motus non perducitur a mouente, nisi motus continuetur. Siquidem motus desiderij per orationis instantiam non continuetur, non est inconueniens si oratio effectum debitum non fortiatur. Hinc est quod dominus dicit Lucae 18. quoniam oportet semper orare, & non deficere. & Primae Thess. 5. dicit Apostolus: Sine intermissione orate.

3 Rursus, ostensum est, quod deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat, appropinquat autem quis ei per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem & firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic deo non appropinquat, nō est a deo exaudibilis, vnde in Psa. 101. dicitur Respexit in orationem humilium & Iac. 1. Postulet autem in fide, nihil habens.

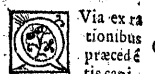
4 Item, ostensum est, quod ratione amicitiae, deus vota priorum exaudit, qui igitur a dei amicitia declinat, non est dignum vt eius oratio exaudiat. Hinc est quod Prou. 28. dicitur. Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. & Isaia 1. Quum multiplicaueritis orationem, nō exaudiam manus enim vestrae sanguine pleae sunt. Ex hac autem radice procedit, quod quandoque aliquis dei amicus non exauditur, quando pro his rogat, qui non

ducitur a mouente, nisi motus continuetur, ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continetur, non est inconueniens, si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur haec ratio ex Lucae 18. & 1. Thess. 5.

TERTIO. Ex tertia ratione habetur idem. Ostensum est enim, quod deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat, sed deo quis appropinquat per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem, ergo vbi ista deficiunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psa. 101. & Iac. primo.

QUARTO. Idem ex ratione amicitiae, in quarta ratione est ostensum, ergo qui a dei amicitia declinat, non est dignus, vt eius oratio exaudiat. Habetur haec ratio per Prou. 28. & Isaia primo. Ex eadem radice procedit, quod aliquis dei amicus non exauditur.

Super Ca. 96.



Via ex rationibus praecedentibus possit aliquis existimare, quod orationes nostrae semper debeant a deo exaudiri, vult sanctus Thome. falsam hanc existimationem excludere. Circa hoc autem tria facit.

PRIMO, ostendit quod non est inconueniens, si orationum petitiones non semper admittantur a deo. secundo ex praemissis colligit principale inuentū capituli praecedentis. Tertio quosdam errores excludit. Primum ostendit, per supradictas rationes discurrendo, primo. Ex prima ratione habetur, quod deus adimplet desideria creaturae rationalis, in quantum bonum desiderat, sed nō semper quod petitur, est verum bonum, sed apprens, malum vero simpliciter, ergo talis oratio non est exaudibilis, in quantum ex auditur ad vindictam, vt inquit sanctus Thome. 2. 2. q. 83. ar. 1. 6. dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde de Augustinus inquit, quod deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iacobi quarto.

SECUNDO. Ex secunda ratione idem habetur, quia deus ad desiderandum mouet, sed mobile ad finem motus non perducitur a mouente, nisi motus continuetur, ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continetur, non est inconueniens, si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur haec ratio ex Lucae 18. & 1. Thess. 5.

TERTIO. Ex tertia ratione habetur idem. Ostensum est enim, quod deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat, sed deo quis appropinquat per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem, ergo vbi ista deficiunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psa. 101. & Iac. primo.

QUARTO. Idem ex ratione amicitiae, in quarta ratione est ostensum, ergo qui a dei amicitia declinat, non est dignus, vt eius oratio exaudiat. Habetur haec ratio per Prou. 28. & Isaia primo. Ex eadem radice procedit, quod aliquis dei amicus non exauditur.

Ca. praec.

Ca. praec.

Psa. 101.

Ca. praec.

Tom. 2. epi.

34.

Cap. 77.

igitur, quando scilicet pro ijs rogat, qui non sunt dei amici, vt habetur Hier. 7.

Circa istam propositionem. Qui a dei amicitia declinat, nō est dignus vt eius oratio exaudiat, attendendum, quod non ideo hoc dicitur, quasi nullus peccator exaudiat a deo, quia etiam peccatores quandoque exaudiuntur, vt est de mente Augustini super Io. & Chrysostomi super Matth. sed quia licet quandoque exaudiat, hoc tamē est non quasi ex iustitia sed ex pura misericordia. Vnde non dixit sanctus Thome. quod illius oratio non est exaudibilis, sed quod non est dignus exaudiri, quasi diceret, quod non erunt exauditi, licet eum quandoque ex misericordia deo exaudiat.

QUINTO, ex eodem fundamento arguitur, quandoque aliquis ex amicitia denegat, quod petit ab amico, quia cognoscit hoc esse nocuum, & contrarium ei magis expedire, vt patet in medico. ergo & deus quandoque eorum quos praecipue diligit, petitionem nō implet, vt implet, quod petenti magis expediat ad salutem, vt dicitur ad Paulum stimulus carnis non amouit, quamuis hoc ter peteret, prouidens hoc ei esse vtile ad humilitatis conseruationem, vt habetur 2. Cor. 12. vnde & Matth. 20. quibusdam dicitur. Nescitis quid petatis. Romanorum 8. dicitur. Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Et propter hoc Augustinus dicit in epistola ad Paulinum, & Therasiam, Bonus dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, vt quod mallemus attribuat. Patet igitur ex praemissis, quod eorum quae sunt a deo, causa sunt orationes, & pia desideria.

Ostensum est autem supra, quod diuina prouidentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc, quod ordo quae apud se statuit, rebus imponat, & sic causa secunda prouidentiae non repugnat, sed magis prouidentiae exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidentiae soluunt, quia & hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine diuinæ prouidentiae cadit. Simile est ergo

firmatur, quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orandum, vt aliquid consequamur a deo, est simile ac si diceretur, nō esse ambulandum, vt ad locum perueniamus, nec esse comedendum, vt nutriri, quae patet esse absurda.

QUARTO, ad tertium excluduntur duo errores. Primus est, quod deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit, quod id quod petitur, non est verum bonum, sed apprens, malum vero simpliciter, ergo talis oratio non est exaudibilis, in quantum ex auditur ad vindictam, vt inquit sanctus Thome. 2. 2. q. 83. ar. 1. 6. dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde de Augustinus inquit, quod deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iacobi quarto.

SECUNDO. Ex secunda ratione idem habetur, quia deus ad desiderandum mouet, sed mobile ad finem motus non perducitur a mouente, nisi motus continuetur, ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continetur, non est inconueniens, si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur haec ratio ex Lucae 18. & 1. Thess. 5.

TERTIO. Ex tertia ratione habetur idem. Ostensum est enim, quod deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat, sed deo quis appropinquat per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem, ergo vbi ista deficiunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psa. 101. & Iac. primo.

QUARTO. Idem ex ratione amicitiae, in quarta ratione est ostensum, ergo qui a dei amicitia declinat, non est dignus, vt eius oratio exaudiat. Habetur haec ratio per Prou. 28. & Isaia primo. Ex eadem radice procedit, quod aliquis dei amicus non exauditur.

naturae ex parte agentis. Propter defectum secundae ostendit secunda ratio quandoque orationem non exaudiri, quia videlicet non petitur perueniant. Propter defectum tertiae ostendit quarta ratio in secunda sui parte aliquid non exaudiri, quando scilicet orat non pro se, sed pro alio. Quinta vero ratio ostendit aliquid non exaudiri propter defectum quartae conditionis, quia videlicet non petitur vtile ad salutem, nec tamen petitur quod manifeste saluti est contrarium, vbi vero omnes praedictae conditiones adfuerint, semper deus hominem audit, vt inquit sanctus Thome. in ar. praedictato, & etiam 2. 2. q. 83. ar. 1. 5. ad 2. & non solum iustum, sed etiam peccatorem.

Si autem quaeratur, quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit, cum nō sit in charitate, & consequenter nō pie orat, dicitur ex doct. S. Thome. 4. vbi supra ad primū & 2. 2. eadem q. ar. 1. 6. ad 2. quod peccator nō potest pie orare, quasi eius oratio habuit pietatis infirmitatem, quae alio nomine dicitur religio potest tamen pie orare in hoc, quod petit aliquid ad pietatem pertinens, quando scilicet petit aliquid, quod nō contrariatur deo, & saluti, sed aliquid quod in honore dei, & vtilitate propriae salutis pertinet, sicut dicitur aliquis quandoque nō velle, & o, erari, licet non ex habitu iustitiae operetur.

QUANTUM ad secundum confirmatur conclusio praecedentis articuli ex supradictis tali ratione. Eorum, quae sunt a deo, saluorum, causas sunt orationes, & desideria, ergo orationes apud deum efficaces sunt, nec tamē ordinem immutabilem diuinæ prouidentiae soluunt, imo quod tali petenti hoc concedatur, sub tali ordine cadit: probatur consequentia, quia diuina prouidentia causas alias nō excludit, imo ordinat eas ad executionem statuti ordinis apud se. Confirmatur, quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orandum, vt aliquid consequamur a deo, est simile ac si diceretur, nō esse ambulandum, vt ad locum perueniamus, nec esse comedendum, vt nutriri, quae patet esse absurda.

QUANTUM ad tertium excluduntur duo errores. Primus est, quod deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit, quod id quod petitur, non est verum bonum, sed apprens, malum vero simpliciter, ergo talis oratio non est exaudibilis, in quantum ex auditur ad vindictam, vt inquit sanctus Thome. 2. 2. q. 83. ar. 1. 6. dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde de Augustinus inquit, quod deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iacobi quarto.

SECUNDO. Ex secunda ratione idem habetur, quia deus ad desiderandum mouet, sed mobile ad finem motus non perducitur a mouente, nisi motus continuetur, ergo si desiderij motus per orationis instantiam non continetur, non est inconueniens, si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur haec ratio ex Lucae 18. & 1. Thess. 5.

TERTIO. Ex tertia ratione habetur idem. Ostensum est enim, quod deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat, sed deo quis appropinquat per contemplationem, & deuotam affectionem, & humilem ac firmam intentionem, ergo vbi ista deficiunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psa. 101. & Iac. primo.

QUARTO. Idem ex ratione amicitiae, in quarta ratione est ostensum, ergo qui a dei amicitia declinat, non est dignus, vt eius oratio exaudiat. Habetur haec ratio per Prou. 28. & Isaia primo. Ex eadem radice procedit, quod aliquis dei amicus non exauditur.

QUANTUM ad tertium excluduntur duo errores. Primus est, quod deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit, quod id quod petitur, non est verum bonum, sed apprens, malum vero simpliciter, ergo talis oratio non est exaudibilis, in quantum ex auditur ad vindictam, vt inquit sanctus Thome. 2. 2. q. 83. ar. 1. 6. dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde de Augustinus inquit, quod deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. Ista ratio tangitur Iacobi quarto.

Episcopi test. Rab. Mog. lia. 3. c. 18.

Auerr. 12. Meta. com. 37. & si flo. test. Epiph. to. 1. lib. 1. de h. l. test.

De Egip. test. 6. Gre. Nisi. Phil. lib. 16. c. 2.

est eorum qui dicebant nullum esse orationis fructum, qui quidem error erat, & negantium omnino diuinam prouidentiam, vt faciebant Epicurei, & subtrahentium res humanas diuinae prouidentiae, vt quidam Peripatetici faciunt. f. Auerris secundum opinionem S. Th. & ponentium omnia quae diuinae prouidentiae subiacent, ex necessitate contingere, vt Stoici arbitrabantur. Ex his. n. omnibus sequere etiam quod omnis deitatis cultus in vanum fieret. tangitur hic error Mala. 3.

Secundus error est dicentium, diuinam dispositionem verbi lem orationibus esse, qui error fuit Aegyptiorum dicentium factum orationibus, & imaginibus & fumigationibus verti. Huic errori fauere videtur quaedam authoritates scripturae, Isa. 38. de reuocatione mortis Ezechielis. & Hierem. 18. & Ioel 2.

Sed ad ipsas respondet S. Th. & dicit primum, quod si secundum superficiem intelligantur, deducunt ad hoc, quod voluntas dei sit mutabilis, quod aliud. f. reale ex tempore deo adueniat, & quod aliqua quae in creaturis temporaliter sunt, sint causa alicuius existens in deo, quae sunt manifeste impossibilia, & auctoritati sacrae scripturae aduersantur, quae infallibilem continent veritatem, & expresse. f. Nume. 23. i. Reg. 15. & Malach. 3.

Dicit secundo, quod error qui in his accidit, ex hoc prouenit, quod non consideratur differentia inter vniuersalem ordinem & particularem, cum tamen tanto communior sit ordo, quanto causa fuerit vniuersalior: differentia autem est inter istos ordines, quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem vel per aliquem alium modum, cum extra illum ordinem aliquid sit, quod potest illum immutare. ordo autem ab vniuersali causa (quae est deus) dependens, mutari non potest, quae extra hunc ordinem non potest aliquid poni per quod possit euerri. Quia ergo Aegyptij reducebant

Test. Greg. Nisi ubi supra.

rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, dicebant factum ex stellis proueniens posse aliquibus orationibus & ritibus immutari: extra. n. corpora caelestia & supra ea deus est, qui potest caelestium corporum impedire effectum securum. Stoici vero in deum sicut in causam omnium rerum ordinem referentes, ponebant ordinem in situatum a deo nulla ratione posse immutari, sed in hoc cedebat a consideratione vniuersalis ordinis, quod ponebat orationes ad nihil viles esse, tamen voluntates hominum & desideria sub illo vniuersali ordine non comprehendantur: f. n. comprehendantur sub illo ordine, sicut per alias causas, ita & per haec ex diuina ordinatione aliqui effectus sequuntur, vnde idem est excludere orationum effectus, & communium aliarum causarum.

Dicit tertio, quod non valent orationes quasi ordinem diuinae dispositionis immutantes, sed quia si sub tali ordine existentes. Dicit quarto, quod per orationis efficaciam particularis ordo inferioris causae immutari potest, deo fauente, sub quo necessitas ordinis inferioris causae continetur, tanquam ab eo institutus.

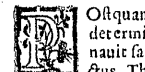
Dicit quinto ad praedictas authoritates, quod per orationem prouidentiam dei conuertitur, vel penitens, non quasi externa eius dispositio immutatur, sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto ab ipso. Vnde Gregorius ait, quod non mutat deus consilium, quamuis quandoque mutet sententiam, non eam, quae exprimit dispositionem aeternam, sed quae ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quae Ezechias erat mortuus, & gens aliqua pro peccatis puniendae.

Dicit sexto, quod haec sententia mutatio dicitur transumptio penitentiae, in quantum ad similitudinem penitentiae se habet, sicut & metaphorice dicitur. Circa positionem Stoicorum.

Test. Epiph. ubi supra.

Cap. 94.

Super Cap. 97.



Quam determinauit sanctus Th. de certitudine diuinae prouidentiae: nunc de eius rationabilitate determinat. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit, quod ea quae sunt per diuinam prouidentiam ordinata, habent aliquam rationem. Secundo, excludit quosdam errores ibi, sic igitur per praemissa. Tertio infert vniuersale corollarium, cum dicit, Sic ergo cum quae duo facit. Primo, ostendit propositum. Secundo ostendit, quod licet sit aliqua ratio diuinae prouidentiae, est tamen aliquid in creaturis, quod ex simplici dei voluntate dependet.

Quantum ad primum probat propositum tali ratione. Ex sine sumitur ratio diuersitatis formarum, ex diuersitate formarum sumitur ratio ordinis rerum, id est diuersitas gra-

sed quia mutatur aliquis effectus. Vnde & Gregorius dicit, quod non mutat deus consilium, quamuis quandoque mutet sententiam, non tamen illam, quae exprimit dispositionem aeternam, sed illam sententiam, quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat mortuus, vel gens aliqua pro peccatis suis puniendae. talis autem immutatio sententiae dei, transumpta locutione dicitur penitentia, in quantum deus ad penitentiam similitudinem se habet, cuius est mutare, quod fecerat, per quem modum dicitur, & metaphorice irasci, in quantum puniendo facit irascentis effectum.

Quomodo diuinae prouidentiae dispositio habeat rationem. Cap. 97.

X his autem quae praemissa sunt, manifeste videtur potest, quod ea quae sunt per diuinam prouidentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem.

Ostensum est enim quod deus per suam prouidentiam omnia ordinat in diuinam bonitatem, sicut in finem. non autem hoc modo, quod aliquid diuinae bonitatis per ea quae sunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis in qua se est, ad hoc ut perfectius diuinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus, ut quod perfecte ab vno aliquo representari non potest, per diuersa diuersimode perfectiori modo representaretur, nam & homo cum mentis conceptum vno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diuersimode multiplicat ad exprimendam per diuersa suae mentis conceptionem, & in hoc etiam diuinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in deo est vniuersalis & simpliciter, in creaturis esse non po-

test, nisi secundum modum diuersum & per plura: Res autem per hoc diuersa sunt, eo quod formas habent diuersas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex sine sumitur ratio diuersitatis formarum in rebus. Ex diuersitate autem formarum sumitur ratio ordinis in rebus: cum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est, quod forma nihil sit aliud quam diuina similitudo participata in rebus. Vnde conuenienter Aristoteles in 1. Phys. de forma loquens dicit, quod est diuinum quoddam. & appetibile. Similitudo autem ad vnum simplex considerata, diuersificari non potest nisi secundum quod magis & minus similitudo est propinqua vel remota: quanto autem aliquid propinquius ad diuinam similitudinem accedit, perfectius est, vnde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod vna perfectior existit, quam alia: propter quod Aristoteles in 8. Met. 1. definitiones per quas naturae rerum, & formae signantur, assimilant numeris, in quibus species variantur per additionem, vel subtractionem vnitatis, ut ex hoc datur intelligi, quod formarum diuersitas, diuersum gradum perfectionis requirit. Et hoc euidenter apparet, naturas rerum speculanti. Inueniet enim si quis diligenter consideret, gradatim rerum diuersitatem compleri, nam supra inanimata corpora inueniunt plantas, & super has irrationalia animalia, & super has intellectuales substantias, & in singulis horum inueniet diuersitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, & econuerso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Vnde & Dionysius 7. cap. de di. nom. ait, quod diuina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum, vnde patet quod rerum di-

D. 961.

Tex. c. 6. 81.

Tex. c. 6. 10.

quibus

quibus ad diuinam similitudinem accedit, perfectus est. ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc, qd vna est perfectior alia, confirmatur auctoritate Philosophi in 8. Metaphisicis...

Formam alicuius tripliciter possunt intelligi alteri communicari. scilicet eandem rationem, & eundem modum essendi, secundum eandem rationem tantum, & sola secundum quandam similitudinis participationem, sensus est, qd per diuinam providentiam statuit, vt similitudo diuinæ bonitatis imprimatur rebus, non quidem secundum eandem...

stabilium celos prudentia, sapientia illius eruperunt abyssi, & nubes rore concreverunt, Et Sapientia dicit de dei sapientia, quod attingit a fine, vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter, & 11. eiusdem dicitur. Omnia in mensura & numero & pondere disposuisti domine, vt per mensuram, quantitatem siue modum, aut gradum perfectionis vniuersalium rei intelligamus: per numerum vero diuersitatem & pulchritudinem specierum consequentem ex diuersis perfectionis gradibus: per pondus vero inclinationes diuersas ad proprios fines & operationes, & ad propria agentia, & patientia, & accidentia, quæ sequuntur distinctione specierum. In prædicto autem ordine, secundum quem ratio diuinæ prouidentie attenditur, primum esse diximus diuinam bonitatem, quasi vltimum finem, qui est primum principium in agentibus, & patientibus, & actionibus, & accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio diuinæ prouidentie simpliciter est diuina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius conseruationem & constitutionem, omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum in principio suæ Arithmeticæ, qd omnia quæcumque, a prima ratione natura constituta in esse produ-

merorum videntur ratione esse formata. Est autem considerandum, qd operatiua ratio & speculatiua, partim quidem conueniunt, & partim differunt. Conueniunt quidem in hoc, quod si cut ratio speculatiua incipit ab aliquo principio, & per media deuenit ad conclusionem intentionem, vt per mensuram, quantitatem siue modum, aut gradum perfectionis vniuersalium rei intelligamus: per numerum vero diuersitatem & pulchritudinem specierum consequentem ex diuersis perfectionis gradibus: per pondus vero inclinationes diuersas ad proprios fines & operationes, & ad propria agentia, & patientia, & accidentia, quæ sequuntur distinctione specierum. In prædicto autem ordine, secundum quem ratio diuinæ prouidentie attenditur, primum esse diximus diuinam bonitatem, quasi vltimum finem, qui est primum principium in agentibus, & patientibus, & actionibus, & accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio diuinæ prouidentie simpliciter est diuina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius conseruationem & constitutionem, omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc videtur esse rationabiliter a Boetio dictum in principio suæ Arithmeticæ, qd omnia quæcumque, a prima ratione natura constituta in esse produ-

Boet. lib. 1. Arith. c. 2.

nam rationem, aduertendum qd principium in operatiuis esse necessarium, accipitur secundum proportionem ad principium necessarium in speculatiuis, cum n. intellectus respiciat verum tanquam obiectum, voluntas vero bonum & appetibile, principium ex quo procedit ratio speculatiua. f. scientifica quæ ad veritatis cognitionem tendit,

oportet esse necessarium necessitate veritatis, ita. f. qd necessariam veritatem continet, & falsum esse non possit, principium vero rationis practice, quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem aliquis appetiti & amati, quando est necessarium, intelligitur habere necessitatem appetibilitatis, ita. f. qd non appeti non possit. hoc modo dicimus, quod beatitudo quæ est finis hominis est principium necessarium rationis practice, quia non potest ipsam voluntas non velle, si in actum exeat circa ipsam. simili- ter cum in diuino intellectu & diuina voluntate aliquem ordinem ponimus, secundum nostrum modum intelligendi, dicimus bonitatem diuinam esse principium necessarium: quia deus ipsi necessario amat, & ex ratione suæ perfectionis habet qd ametur, & qd non possit non amari, propter quod dixit S. Tho. qd productio creaturæ habet originem ex ratione diuinæ bonitatis, fm quæ videlicet conuenit sibi, qd necessario deus eam amet: cõtrario aut d. fm operatiuis, principium nõ esse necessarium qd non est necessarium appetibile sicut & in speculatiuis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum. hoc modo dicimus qd dominus edificanda non est principium necessarium, quia non necessario homo vult edificare domum, eo quod non conueniat domui edificandæ ex propria ratione, vt, ametur, & d. sideretur, sed ex libera hominis voluntate proueniat.

Li. 3. ca. 18.

Circa rationem, aduertendum, qd hunc ordinem in diuina voluntate S. T. ponit ex parte. f. volitorii. nõ ex parte ipsius voluntatis, qd in quæ primo deus vult bonitatem suam, secundo vult eam cõdicare, tertio vult diuersitatem creaturam esse, quarto vult ipsam secundum istos determinatos perfectionis gradus communicare creaturis, quinto vult huic rei dare hanc materiam, & hanc formam, illi vero illam. in hoc ordine autem primum est necessarium volitum absolute, tertium est volitum ex suppositione secundi, vltimum vero est volitum ex suppositione tertii, sed alia intermedia ex mera libera voluntate diuina procedunt, sicut cum diuersis viis potest quis ad aliquem locum tendere, qd ipsam eligat, ex eius libera voluntate proueniat.

Quantum ad secundum principale, ex prædictis san. Th. duos excludit errores. f. loquentium in lege Saracenoium, vt Rabi Moyses ait, dicentium omnia simpliciter dei voluntatem absque ratione sequi, & aliorum dicentium causarum ordinem ab diuina prouidentia per modum necessitatis sequi, & licet, vt inquit S. Tho. quædam verba sacre scripture videantur oia simpliciter dei voluntati attribui, vt in Psalm. & Tob. 11. & Rom. 9. & etia Aug. 3. de Trinitate dicitur dicere, tamen non dicuntur ad hoc vt ratio tollatur a prouidentia dispensatione, sed vt omni primum principium dei voluntas ostendatur.

Pla. 114.

Tom. 3. ca. 9.

tas ostendatur, sicut iam dictum est, sicut illud Psal. 134. Oia quecunque voluit dominus fecit, & Job. 11. Quis dicere ei potest, cur ita facis: Et Ro. 9. Voluntas enim eius quis resistit? Et August. dicit 3. de Trin. non nisi dei voluntas causa prima sanitate, & ægritudinis, præmiorum atque pænarum, gratiarum atque retributionum. sic ergo cũ quaeritur, propter quid de aliquo effectus naturalis, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducimus omnia in voluntate diuinam. sicut si quaeratur, quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis, dicitur, qd calefactio est naturalis actio ignis, hoc autem quia calor est proprium accidens eius, hoc autem consequitur propria forma eius, & sic inde, quousque perueniatur ad diuinam voluntatem. vnde si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, quia deus voluit, conuenienter quidem respondet, si intendit reducere quaestionem in primam causam, inconuenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

Super Ca. 98.

Quomodo deus possit, ut non possit facere præter ordinem suæ prouidentia. Cap. 98.

ostquam de diuina prouidentia ostensum est, quod ad omnia se extendat, vult san. Thom. ostendere quomodo præter ipsam deus agere possit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quod deus aliquo modo potest agere præter ordinem suæ sapientia, aliquo vero modo non. Secundo ostendit, quod potest agere præter ordinem rebus in dicti cap. seq.

Circa primam tria facit. Primo ponit quosdam distinctiones. Secundo ostendit propositum. Tertio quosdam errores eliminat.

Quantum ad primum duas tangit distinctiones. Prima est duplex est ordo, vnus vniuersalis qui dependet ex prima causa, & omnia complectitur, alius particularis, qui. f. ex aliqua causa creata dependet, & continet ea quæ illi causæ subduntur. talis autem est duplex secundum causarum diuersitatem, & vnus eorum sub altero continetur, sicut vna causa sub alia, & omnes sub illo vniuersali ordine continentur, & ab illo descendunt, cũ inueniatur in rebus secundum quod a prima causa dependet. declaratur per exemplum in politicis: omnes n. domestici vnus patrisfamilias ordinem quandam habent, secundum quod ei subduntur.

Aduertendum, quod quomodo omnes effectus vnus causæ ordinem quandam habeat, secundum quod ab vna causa dependet, vt

vt dixit sanctus Tho. superius cap. 96. ubi inquam, plures effectus ab vna causa procedunt, secundum quod multiplices sunt cause, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentiis: & sicut aliqua est causa vnus a qua omnia in suum esse dependent, aliqua vero particularis a qua determinati effectus proueniunt: ita duplex est ordo, scilicet vniuersalis, quia omnia complectitur: & particularis, quia aliquos tantum complectitur effectus. ordo autem qui est inter effectus vnus causa, si comparatur ad principium ipsius ordinis, est vnus: si autem comparatur ad ipsos effectus sub causa contentos, & ab ipso ordine quodam procedentes, dum vnus alium præcedit, alius vero sequitur, habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatum multitudinem. est etiam vnus per comparationem ad principalem finem illius causæ, in quantum omnia ad vnum finem qui est a causa intentus ordinantur, quia ergo sanct. Tho. loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam & principium ordinis, id est de ordine contentorum sub vna causa loquitur tanquam de vno ordine, & comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa tanquam ad aliquod vnum.

causæ illi subduntur: & hic quidem multiplex est, secundum diuersitatem causarum quæ inter creaturas inueniuntur: vnus tamen eorum sub altero continetur: sicut & causarum vna sub altera existit. vnde oportet, quod omnes particulares ordines sub illo vniuersali ordine contineantur, & ab illo descendant qui inueniuntur in rebus: secundum quod a prima causa dependet. huiusmodi exemplum in Politicis considerari potest. nam omnes domestici vnus patrisfamilias ordinem quandam adinueniunt habent: secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alij qui sunt sui ciuitatis, ordinem quandam adinueniunt habent, & ad principem ciuitatis: qui iterum cum omnibus qui sunt in regno, aliquem ordinem habent ad regem.

Ordinem autem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini: & quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio

Secunda distinctio est, quod ordinem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare & quantum ad res quæ subduntur ordini, & quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet.

Aduerte, quod per rationem ordinis intelligit sanct. Tho. speciem & naturam ordinis, quæ ex principio ordinis sumitur. Cum enim prius & posterius in aliquo ordine dicatur per comparationem ad principium ordinis, vt dicitur quinto Metaphysice text. com. 16. & ponit sanctus Tho. Quolibet. quinto, quæst. 10. art. 1. & primo Sententiarum distinct. 20. artic. 3. ex ipso principio accipit ordo speciem, sicut aliquid est ordo secundum locum, aliquid est ordo secundum tempus, in quantum vnus accipitur per comparationem ad principium loci, alius vero per comparationem ad aliquod principium temporis. potest ergo considerari ordo rebus itantur ex diuina prouidentia, aut ex parte rerum quibus imponitur & determinatur ordo, aut ex parte sui principij ex quo ipse ordo habet vt dicatur ordo diuinæ prouidentia, & diuinæ voluntatis & scientia, sicut si diceremus ordinem aliorum secundum locum posse considerari, aut in quantum est ordo talium rerum, aut in quantum est ordo secundum locum: & iste est sensus huius distinctionis.

Quantum ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Prima est, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentia cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata: probatur: Res proueniunt a deo non per necessitatem naturæ vel cuiuscunque alterius, vt ostensum est in Secundo li. sed ex simplici eius voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem, ergo & c.

Aduerte, quod addit sanctus Thomas vel cuiuscunque alterius, vt ostendat quod deus neque per necessitatem naturæ agit, neque per necessitatem voluntatis, neque per necessitatem intellectus, aut iustitiae: quia quousvis istorum modorum se necesse agere, sequeretur quod non possit deus aliqua facere præter ea, quæ sub ordine diuinæ prouidentia cadunt. Vnde quidam eorum qui hoc asserunt, mouebantur, quia dicebant deus

agere de necessitate naturæ: & per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam. quidam vero, quia dicebant deum agere de necessitate sapientie & iustitiae suæ. Propterea vtroque fundamento destructo, ex præcedentibus relinquit sanct. Thom. eorum positionem falsam esse.

ordinem dependet. ostensum est autem in secundo, quod res ipse quæ a deo sub ordine ponuntur, proueniunt ab ipso nõ sicut ab agente per necessitatem naturæ, vel cuiuscunque alterius: sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. relinquitur ergo quod præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentia cadunt, deus aliqua facere potest, non autem est eius virtus ad has vel illas res obligata. si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sicut præter ordinem illum deus facere nõ potest. ordo enim ille procedit (vt dictum est) ex scientia & voluntate dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. non est autem possibile quod deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum: cum creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, vt ostensum est. neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non comprehendatur: quæ voluntas esse non possit nisi de aliquo noto: neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat

fit ordinatum sicut in finem, cum bonitas sua sit proprium obiectum suæ voluntatis, similiter cum deus sit omnino immutabilis, non potest esse quod aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de nouo aliquid incipiat scire, vel in suam ordinem bonitatem. Concluditur ergo vtramque conclusionem, comprehendendo, quod nihil potest deus facere quin sub ordine suæ prouidentia cadat, sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdat, licet alia possit facere quam ea quæ eius prouidentia & operationi subduntur, si absolute consideretur eius potentia: nec etiam potest facere aliqua quæ sub ordine prouidentia eorum ab æterno non fuerint, cum sit immutabilis.

Ad euidentiâ istarum conclusionum considerandum est, quod quæritur, vtrum deus possit facere præter ordinem suæ prouidentia, duplex potest esse quaestio. Primus est, vt fiat comparatio potentia diuinæ secundum se ad prouidentiam quam deus habet de rebus in ordine ad obiecta vniuersa, & est sensus, vtrum potentia diuina ad alia obiecta se extendat quam ad illa quæ sub diuina prouidentia cadunt: & ad hunc sensum posita est prima conclusio quæ sit. Idem est dicere, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub diuina prouidentia cadunt: & dicere, potentia diuina ad alia obiecta se extendit quam sint obiecta quæ sub diuina prouidentia cadunt: quod sane verum est, quia vt dicit 1. q. 25. art. 5. ad 1. ipsum posse dei nõ subiacet præordinationi diuinæ, cum sit naturale. Secundo potest esse quaestio, vt fiat comparatio ipsius actualis productionis rerum ad præordinationem diuinam ex scientia & voluntate dependentem. & est sensus, vtrum possit esse in actu operatio diuina ad aliquid se extendat, ad quod non se extendat diuina præordinatio: & ad hunc sensum posita est secunda conclusio. Idem est dicere præter ordinem diuinæ prouidentia secundum suam rationem a principio dependentem considerari, deus nõ potest facere, & dicere, non potest esse quod de aliquid actualiter faciat, & illud nõ sit præordinatum, hoc nõ verissimum est, quia vt d. loco pãllegato, ipsum facere dei, subiacet diuinæ præordinationi, licet ipsum posse facere, illi nõ subiacet.

Considerandum secundo, quod ex duobus contingere potest, vt aliquid deus faceret, quod non est præordinatum, & sic

Cap. 23.

D. 498

Cap. præc.

Lib. 3. c. 23

ageret præter ordinem providentiæ, aut videlicet quia illud fa-

quod in suam bonitatem nõ sit ordinatum sicut in finem: quã sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius. simili-

Advertendũ quoque circa id quod adit sanctus Thomas, si absolute consideretur eius potestas, quod intelligitur vulgarem illum distinctio-

Quantum ad tertium pres excluduntur errores ex in consi-

Adverte quod primus error & tertius sunt directe contra pri-



Vm ostenderit sanctus Thom. quo pacto possit deus præter ordinem suæ sapientiæ agere, vult vltimus ostendere quomodo agere possit præter ordinem ab ipso rebus inditum.

de eo carnaliter sentiētes, quod deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis: contra quod dicitur Numeri 23. Non est deus quasi homo vt mētiatur, nec vt filius vt mutetur.

Quod deus potest operari præter ordinem rebus inditum, producendo effectus abq; causis propriis.



Est autem ostēdere, quod præter ordinē ab ipso rebus inditum deo agere possit: ē. n. ordo diuinitus institutus, vt inferiora per superiora moueatur a deo (vt supra dictum est) potest autem deus præter hunc ordinē facere: vt. s. ipse effectū aliquē in inferioribus operetur, nihil ad hoc agēte superioris agente, qui inquit infra deū sit: & arguit sic.

PRIMO Deus operatur per voluntatē, & non per necessitatem naturæ, ergo statim sine medio potest producere quemcumq; effectum qui suã non excedat virtutē, ergo minores effectus qui sunt per causas inferiores, potest facere immediate abq; causis secundis. Consequētia prima probatur, tum ex differentia inter agēs per necessitatem naturæ, & agēs per voluntatē, quia videlicet agēs naturæ maxime virtutis nõ potest immediate producere effectum paruum, sed bene agēs per voluntatē, tum exemplo artificis. perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus, secunda vero relinquitur manifesta.

Circa consequens primæ consequentiæ advertendum, quod ista dictio statim, proprie quiddam significat sine intermissione, & tempore immediate sequenti, siue paruo interiecto tempore, sed & ab hoc etiam derivatur ad significandum idem quod immediate inmediate causali & efficientiæ, quasi dicitur aliquis effectus statim productus ab aliqua causa, quia inter causam & talem effectum non cadit duratio alterius producti a tali causa, sicut autem alia causa operans. Cum ergo dicitur quod agēs per voluntatē statim sine medio potest producere effectum quemcūque qui suam non excedat virtutem, non accipitur li statim in propria significatione: quia hic non intendit sanctus Thomas de immediate duratione inter causam & effectum tractare, sed accipitur transumptiue, vt idem est quod nullo mediante effectū, nullaque intercedente alia causa. vnde li sine medio, est expositio, illius termini statim.

Circa differentiam huius assignatam inter agēs per necessitatem naturæ & agēs per voluntatē, considerandum, quod agēs per necessitatem naturæ agit per formam per quam est in actu: vnde, hic dicitur, quod ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiue: & modo illius formæ: agēs vero per voluntatē agit per formam quam concipit: iecirca oportet

oportet effectum causæ agentis de necessitate naturæ proportionari formæ per quã agēs est in actu, effectum autem agentis per voluntatē proportionari conceptioni & ordinationi agētis. ideo bene inquit sanctus Thom. quod agēs naturæ quod est maxime virtutis, non potest immediate, hoc est nulla alia concurrente interio-

media tēdens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus: in agente autem per voluntatē non est sic. nam agēs per voluntatē statim sine medio potest producere quemcumque effectum, qui suam non excedat virtutem. artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatē, & non per necessitatem naturæ, (vt supra ostensum est) igitur minores effectus qui sunt per causas inferiores, potest facere immediate abq; secundis causis. 2 Adhuc, Virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas, sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares (sicut per suprascripta patet) virtus autem actiua vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. Vno modo per causam mediam particularem: sicut virtus actiua cælestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem quæ est in semine: sicut & in syllogismis, virtus propositionis vni-

Occurrit autē in verbis S. Thom. dubium. Inquit enim agēs maxime virtutis producere immediate effectū suæ virtutis proportionatum, & tamen addit quod in tali effectū inuenitur quandoq; minor virtus quam in causa, videtur. n. esse contradictio, quod effectus sit virtuti causæ proportionatus, & tamē in ipso sit minor virtus quam in causa. nam si in eo est minor virtus quam in causa, iam non est virtuti causæ proportionatus. Respondetur, quod dupliciter contingit effectum esse proportionatum causæ. Vno modo per æqualitatem perfectionis, vt patet in ijs quæ a causa vniuersali producuntur. homo enim genitus, est æqualis perfectionis essentialis cum homine generante. Alio modo per adæquationem causalitatis & dependentiæ: quia videlicet, causalitas causæ non potest ad aliquid maius se extendere, & ipse effectus est nobilissimum quod ab ipso dependere potest, effectum primo modo virtuti causæ proportionatū oportet esse æqualis virtutis ad agendum cum sua causa. videmus enim, quod effectus vniuersus suæ causæ cum ad perfectum venerit, potest omnem effectum producere quem sua causa poterat quantum est ex conditione formæ, licet aliquando ex in dispositione materiæ impediatur: & tunc effectum esse proportionatum virtuti causæ, & ipsum esse minoris virtutis, contradictionem implicat. Effectum vero secundo modo proportionatum virtuti causæ, non oportet esse æqualis virtutis cum sua causa, vt patet in effectū causæ æquiuocæ. Nullus enim Solis effectus ab ipso immediate productus est æqualis virtutis cum sole. continetur enim effectus in sua causa æquiuocæ secundum similitudinem formæ excellentioris, vt in plerisque locis inquit S. Tho. & ideo effectum huiusmodi esse proportionatū hoc modo virtuti causæ, & ipsum esse minoris virtutis quam sit causa, nullam implicat contradictionem. Hæc secundo modo accipit S. Thom. effectum esse proportionatum virtuti causæ, non autē primo modo: ideo obiectio non sequitur.

Secundo, Virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas, sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, est que deus agēs per intellectum, qui est cognoscitiuus non solum primarum & vniuersalium causarum, sed omnium particularium: ergo potest immediate producere omnem effectum quem producit quodcumq; particularem agēs. probatur consequētia, quia causa vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest duplici modo, scilicet, & per causam particula-

rem mediam, vt virtus Solis ad hominem per virtutem quæ est in semine: & virtus propositionis vniuersalis per assumptionem particularis propositionis, & per intellectum qui determinatam formam apprehendit, & eam in effectum producit.

Ad euidentiā huius rationis considerandum, quod ad hoc vt vna causa possit in effectum alterius causæ, requiritur & quod habeat virtutem quæ ad illum effectum se extendat, & quod ad illum effectum sit determinata. quod enim istorum deficeret, non posset ille effectus a tali causa provenire. Vt ergo ostenderet S. Thom. quod deus habet virtutem se extendentē ad omnes particulares effectus, assumptis quod virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas, sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares. virtus. n. vniuersalis ad omnē effectū causæ particularis se extendit, cum causa particularis agat virtutem causæ vniuersalis. vt autem ostēderet, quod virtus diuina vniuersalis ad omnem effectum particularem determinari potest absque concursu alterius causæ particularis, assumptis quod intellectus diuinus est cognoscitiuus nõ solum suæ essentiæ, quæ est tanquam vniuersalis virtus actiua, & primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa vniuersalis agens per intellectum ad particularem effectum, non solum per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus, absque concursu alicuius alterius causæ particularis.

Sed videtur ratio hæc non valere, non enim videtur sequi: Aedificator habet virtutem ad domum, producendam se extendentem, & non solum causas vniuersales domus cognoscit, sed etiam particulares, & particularia instrumenta, ergo potest immediate domum producere, indiget enim certis & determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere non potest, ergo. Nec etiam valet, Deus habet virtutem se ad omnem particularem effectum extendentem, & cognoscit omnium particulares causas, ergo vnumquemque effectum potest immediate producere. Dicitur, quod optime concludit, si bene intelligatur. Fit: n. comparatio virtutis diuine vniuersalis non ad instrumenta aliqua habentia solum rationem instrumenti, quæ. non per propriam formam, sed tantum vt mota a principali agente operantur, sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, & causæ ipsi vniuersali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit. In omnem effectum potest diuina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscumq; agentis particularis potest determinari per suum intellectum, ergo potest in omnem effectum abq; propria causa illius in quod potest quodcumq; agēs particularem, maiorem supponit ex præcedentibus. vbi ostensum est, diuinam voluntatem diuinamque scientiam efficacissimas esse per se ad agendū quicquid fuerit diuino intellectus conceptum tanquã producendum. minorem vero probat, quia intellectus diuinus intelligit non solum causas vniuersales, sed etiam particulares, & per consequens potest virtutem diuinã determinare ad effectus particularium causarum. Ex quo patet, instantiã contrariationē adductam nullam esse, tum, quia nõ sit in hac ratione comparatio virtutis diuinæ ad particulares causas tanquã ad instrumenta præcise, vt fit ad instantiam adductã: quia quia aedificatoris scientia & voluntas non sunt, per se efficacis

primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa vniuersalis agens per intellectum ad particularem effectum, non solum per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus, absque concursu alicuius alterius causæ particularis.

Sed videtur ratio hæc non valere, non enim videtur sequi: Aedificator habet virtutem ad domum, producendam se extendentem, & non solum causas vniuersales domus cognoscit, sed etiam particulares, & particularia instrumenta, ergo potest immediate domum producere, indiget enim certis & determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere non potest, ergo. Nec etiam valet, Deus habet virtutem se ad omnem particularem effectum extendentem, & cognoscit omnium particulares causas, ergo vnumquemque effectum potest immediate producere.

Dicitur, quod optime concludit, si bene intelligatur. Fit: n. comparatio virtutis diuine vniuersalis non ad instrumenta aliqua habentia solum rationem instrumenti, quæ. non per propriam formam, sed tantum vt mota a principali agente operantur, sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, & causæ ipsi vniuersali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit. In omnem effectum potest diuina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscumq; agentis particularis potest determinari per suum intellectum, ergo potest in omnem effectum abq; propria causa illius in quod potest quodcumq; agēs particularem, maiorem supponit ex præcedentibus. vbi ostensum est, diuinam voluntatem diuinamque scientiam efficacissimas esse per se ad agendū quicquid fuerit diuino intellectus conceptum tanquã producendum. minorem vero probat, quia intellectus diuinus intelligit non solum causas vniuersales, sed etiam particulares, & per consequens potest virtutem diuinã determinare ad effectus particularium causarum. Ex quo patet, instantiã contrariationē adductam nullam esse, tum, quia nõ sit in hac ratione comparatio virtutis diuinæ ad particulares causas tanquã ad instrumenta præcise, vt fit ad instantiam adductã: quia quia aedificatoris scientia & voluntas non sunt, per se efficacis

Auer. vt videt & 2. cel. 64. & sequenti.

Manich. test. August. Tom. 6. lib. de nat. boni con. Manich. ca. 24.

De illis. de. Rabi Moy. lib. 1. cap. 1.

Cap. 23. p. lib. 1.

Cap. 67. & sequenti.

Cap. 81. & sequenti.

Cap. 76.

Lib. 2. ca. 11.

ad domum producendam, sicut diuina scientia & diuina voluntas.

DEUS in prima rerum institutione omnes res per creationem immediate produxit in esse, ergo potest immediate vnāquāque re producere siue mouere ad aliqū effectū absq; medijs causis.

4 Item, Ordo rerum profuit in res, secundum quod est præcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis, quod princeps ciuitatis ordinē apud se præmeditatur cuiuslibet imponit. intellectus autem diuinus non est determinatus ad hūc ordinem de necessitate, vt nullum alium ordinē intelligere possit: cum, & nos alium ordinem per intellectum apprehēdere possumus, potest enim intelligi a nobis quod deus hominē ex terra absq; semine formet. potest igitur deus præter inferiores causas effectū illis causis propriū operari.

5 Præterea, licet ordo rerum inditus a prouidentia diuina bonitatem suo modo representet, nō tamen ipsam representat perfecte: cum non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis diuinæ. quod autem nō representatur perfecte p̄ aliquod exemplar, potest iterum præter hoc alio modo representari. representatio autem diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum a deo. (vt supra ostensum est) non est igitur uoluntas diuinā determinata ad hunc ordinem causarum, & effectuum, vt non possit uelle effectum aliquē in inferioribus producere immediate absque alijs causis.

6 Adhuc, vniuersa creatura magis est deo subdita quā corp' humanū sit subditū animæ eius. nam anima est corpori proportionata vt forma ipsius: deus autem omnem proportionē creaturæ excedit. ex hoc autē quod anima imaginatur aliquid, & vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem, vel ægritudinem absque actione principiorum corporalium, quæ sunt nata in corpore ægritudinem, vel sanitatem causare. multo igitur magis ex uoluntate diuina potest effectus sequi in creaturis absq; causis, quæ natę sunt secundum uaturam illum effectum producere.

7 Præterea, secundū naturæ ordinē virtutes actiuæ elementorū sub virtutibus actiuis corporū celestiu ordinantur: propriū autem effectum virtutum elementarium interdum virtus celestis efficit absq; actione elementis: sicut patet cum sol calefaciat absq; ignis actione, multo igitur magis, & diuina virt' absq; actione causarū creaturū potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat, quod cū ordinem istum rebus deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut præter ordinē ab ipso institutum operetur in rebus effectus absq; proprijs causis producendo: ex ipsa rerum natura repellit potest.

terminatam, & posse alium ordinem uelle. Vno modo, vt intelligamus diuinam uoluntatem posse definire uelle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, & posse aliam uolitionem alterius ordinis de nouo habere: & ad hunc sensum non intelligitur. hoc enim esset ponere mutabilitatem in diuina uoluntate. Alio modo, vt intelligamus diuinam uoluntatem non habere necessariā habitudinem & inclinationem ad hunc ordinem rebus imposuit, quāsi nō potest alium ordinē uelle ab æterno, sed necessario hunc ordinem uoluit: & ad hunc sensum intelligitur, & est uerum.

Ostēsum est. n. in superioribus, uoluntatem diuinam ad nullam rem creatam, necessariam habere habitudinem, cum nulla res creata sit talis, vt sine ipsa diuina bonitas esse nō possit, unde sicut dicimus Deū ab æterno hūc ordinem rerū uoluisse, ita dicimus ipsum potuisse aliu ordinem rerum uelle, & qd de facto alium ordinē aliquando in aliquibus rebus fore præter ordinem naturæ ab æterno uoluit: vt patet in ijs quæ de quodāque miraculose operatur, quæ non est dicendū nō esse a deo ab æterno uoluita & præordinata, cum diuina uoluntas sit immutabilis.

8 Ex hoc quod anima aliquid imaginatur, & vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem, absque actione principiorum naturalium, quæ nata sunt in corpore ægritudinem vel sanitatem causare: ergo multo magis ex uoluntate diuina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus: probatur consequentia, quia vniuersa creatura magis est deo subdita, quā corpus humanū animæ eius, cū anima sit corpori proportionata vt eius forma, deus autem omnem proportionem creaturæ excedat, & per consequens maiorem uirtutem habeat & amplioiorem.

Ad euidentiā antecedentis considerandum est, quod illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animæ per se immediate causet sanitatem vel ægritudinem in corpore. hoc enim negat S. Thomas. 3. P. q. 13. art. 3. ad 3. & inferius cap. 103. sed quia ex imaginatione sequuntur aliquæ passionis appetitus, per quas aliquo modo variatur motus cordis & spirituum, ex quibus retracts ad cor, vel ad membra diffusis, quandoq; sequitur alteratio in corpore ad ægritudinem vel sanitatem, præcipue quādo materia est disposita. Quod uero inquit sanctus Thomas, quod ab imaginatione fit talis immutatio absque actione principiorum naturalium, quæ nata sunt ægritudinem vel sanitatem causare, intelligitur quod non fit mediāntibus omnibus principijs, quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine provenire: puta mediāntē putrefactione alicuius humoris, aut mediāntē aliqua cibi indigestione in stomacho, sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione, variato motu cordis & spirituum, sequuntur huiusmodi alterationes.

8 Ex hoc quod anima aliquid imaginatur, & vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem, absque actione principiorum naturalium, quæ nata sunt in corpore ægritudinem vel sanitatem causare: ergo multo magis ex uoluntate diuina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus: probatur consequentia, quia vniuersa creatura magis est deo subdita, quā corpus humanū animæ eius, cū anima sit corpori proportionata vt eius forma, deus autem omnem proportionem creaturæ excedat, & per consequens maiorem uirtutem habeat & amplioiorem.

Ad euidentiā antecedentis considerandum est, quod illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animæ per se immediate causet sanitatem vel ægritudinem in corpore. hoc enim negat S. Thomas. 3. P. q. 13. art. 3. ad 3. & inferius cap. 103. sed quia ex imaginatione sequuntur aliquæ passionis appetitus, per quas aliquo modo variatur motus cordis & spirituum, ex quibus retracts ad cor, vel ad membra diffusis, quandoq; sequitur alteratio in corpore ad ægritudinem vel sanitatem, præcipue quādo materia est disposita. Quod uero inquit sanctus Thomas, quod ab imaginatione fit talis immutatio absque actione principiorum naturalium, quæ nata sunt ægritudinem vel sanitatem causare, intelligitur quod non fit mediāntibus omnibus principijs, quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine provenire: puta mediāntē putrefactione alicuius humoris, aut mediāntē aliqua cibi indigestione in stomacho, sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione, variato motu cordis & spirituum, sequuntur huiusmodi alterationes.

Ad euidentiā huius responsionis considerandum est, quod sicut deus ab æterno ordinauit vt aliqua causa per maiori parte suos effectus produceret, ita ordinauit ab æterno vt promissioni parerent: & ideo absque prouidentia præiudicio euenit, quod quādoque deficiat. similiter sicut ab æterno deus per suam prouidentiam ordinauit vt talis ordo & talis cursus

in rebus naturalibus esset: ita ab æterno ordinauit se quādoque facturum præter hunc ordinem rebus inditum: & ideo absque mutatione siue prouidentie est, quod quādoque præter hunc ordinem institutum operetur.

Quantum ad tertiu ostendit S. Tho. propter quid deus quādoque præter naturæ ordinē agit: & dicitur ipsum hoc interdū facere ad suæ uirtutis manifestationē; quā nullo modo minus manifestari potest quod tota natura diuina subiecta est uoluntati, quā ex hoc, quod quādoque ipse præter ordinē naturæ aliquid operatur. Ex hoc. n. apparet quod ordo rerum processit a deo non per necessitatē naturæ, sed per liberam uoluntatem. Nec debet hæc ratio friuola reputari, quod deus aliquid facit in naturā, ad hoc quod deus se mentibus hominum manifestet: cum supra ostensum sit, quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectuale ordinantur quodā modo sicut in finem. Ipsius autē intellectuales naturæ finis sit diuina cognitio: nō est mirum si ad præbendum rationali creaturæ cognitionem de deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

Super cap. 100. Ostēsum est. deus potest præter naturæ ordinem operari, uult de iis quæ sic præter naturæ ordinē a deo sunt, determinare. Circa hoc autē duo facit. Primo determinat de ipsis i ordine ad naturam. Secundo in ordine ad rationem miraculi, cap. seq.

Quantum ad primū ponitur hæc conclusio. Licet deus interdū præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamē facit cōtra naturā, probatur primo. Deus cōparatur ad oīa sicut mouens ad motū, & sicut actiuū ad id quod est in potentia, ergo quicquid in rebus creatis a deo fit, nō est cōtra naturā: probatur antecedens, quia deus est actus purus: oīa uero alia habent aliquid de potentia admixtū. cōsequētia uero probatur, quia qd est in potentia in ordinē naturæ respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est cōtra naturā simpliciter: & si sit aliquādo contrariū particulari formæ, quæ corrumpitur per actionē huiusmodi: declarat in generatione ignis corrupto aere.

Circa probationē antecedentis aduerendum, quod cū omne agens agit inquantū est actus, unumquodq; tantum agit, quantū est in actu. uideamus. n. quod ignis qui est ceteris elementis actiuior & formalius, est ipsis etiam magis actiuus: similiter unumquodque patitur inquantum est in potentia, & quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuū: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludet, & oēm actiuitatē includens, cōparatur ad unumquodq; quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam uidelicet in se continens actū, ad quem unumquodq; est in potentia. præterea optime probauit S. Tho. deū comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquā potentiam contractus aut limitatus, omnia uero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Circa consequens illarum considerandum est, quod aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quā ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & uniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuslibet que natura: dicitur uero esse contra aliquā naturam particulare, quando

SEPTIMO, Proprium effectum virtutum elementarium interdū virtus celestis efficit absq; actione elementis, sicut cū sol calefaciat absq; ignis actione: ergo multo magis diuina virt' absq; actione causarum creaturam, potest earum proprios effectus producere. patet consequentia, quia naturæ ordine uirtutes actiuæ elementorum sub uirtutibus corporū celestium continentur, sicut scilicet omnes alie uirtutes sub diuina continentur uirtute.

Sed uidetur in hac ratione assumere sanctus Tho. oppositum eius quod in prima ratione assumpsit. Ibi enim dixit quod ab agente per necessitatē naturæ non potest sequi effectus nisi secundum modum uirtutis actiuæ: & ideo agens maxime uirtutis non potest immediate producere parū effectum: ex quo sequitur celum quod est agens de necessitate naturæ, & est maxime uirtutis, nō potest immediate producere calore, qui ignis effectus sit in comparatione ad uirtutē celestem: aut effectū inferioris. huius autem oppositū in hac ratione dicit.

Respondetur, quod nulla est contradictio: non enim contradicunt, solum nō producere parū effectum, siue effectum elementis immutabile se solo, & ipsum quādoque producere effectum elementorum: puta calorem absq; elementi actione: nam licet absque ignis actione sol quādoque calefaciat aquam aut ferum, non tamen hoc se solo agit immediate, sed per multa media hic parus effectus a sole provenit. Si autem instetur quoniam S. Tho. in questionibus de malo q. 16. ar. 9. & 10. inquit de bilem effectum ab agente remoto provenit, & dat exemplū de sole immediate causante generationē imperfectorū animaliu: responderetur quod non intendit remouere omne medium in huiusmodi causis quæ naturaliter operantur, sed tantū agens uniuocum cum effectū. sensus enim est, quod debilis effectus potest provenire ab agente remotiori, nullo agente uniuoco ad illius productionem concurrente.

Quantum ad secundum remouet quoddam dubiū. Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instare: Deus ordinem istum rebus indidit, ergo nō potest esse absq; eius mutatione vt præter hunc ordinē operetur: sed ipse mutari non potest, ergo &c. Responderet S. Tho. negando consequentiā, quia ordo rebus inditus non est vt ubique vel semper idem eueniat, sed vt frequenter, & in paucioribus aliter accidat, vel propter defectū uirtutis, vel propter materiam indispōsitā, uel propter aliquod fortius agens: sicut cū natura generat hominem cū sex digitis in manu: & utrunque sub diuina prouidentia cadit, unde in oppositum rationis arguitur sic: Per aliquam uirtutem creatā fieri potest vt ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est raro, absque mutatione prouidentie, ergo multo magis diuina uirtus aliquid facere potest sine præiudicio prouidentie suæ, præter ordinem rebus naturalibus inditum.

Ad euidentiā huius responsionis considerandum est, quod sicut deus ab æterno ordinauit vt aliqua causa per maiori parte suos effectus produceret, ita ordinauit ab æterno vt promissioni parerent: & ideo absque prouidentia præiudicio euenit, quod quādoque deficiat. similiter sicut ab æterno deus per suam prouidentiam ordinauit vt talis ordo & talis cursus

in rebus naturalibus esset: ita ab æterno ordinauit se quādoque facturum præter hunc ordinem rebus inditum: & ideo absque mutatione siue prouidentie est, quod quādoque præter hunc ordinem institutum operetur.

Quantum ad primū ponitur hæc conclusio. Licet deus interdū præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamē facit cōtra naturā, probatur primo. Deus cōparatur ad oīa sicut mouens ad motū, & sicut actiuū ad id quod est in potentia, ergo quicquid in rebus creatis a deo fit, nō est cōtra naturā: probatur antecedens, quia deus est actus purus: oīa uero alia habent aliquid de potentia admixtū. cōsequētia uero probatur, quia qd est in potentia in ordinē naturæ respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est cōtra naturā simpliciter: & si sit aliquādo contrariū particulari formæ, quæ corrumpitur per actionē huiusmodi: declarat in generatione ignis corrupto aere.

Circa probationē antecedentis aduerendum, quod cū omne agens agit inquantū est actus, unumquodq; tantum agit, quantū est in actu. uideamus. n. quod ignis qui est ceteris elementis actiuior & formalius, est ipsis etiam magis actiuus: similiter unumquodque patitur inquantum est in potentia, & quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuū: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludet, & oēm actiuitatē includens, cōparatur ad unumquodq; quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam uidelicet in se continens actū, ad quem unumquodq; est in potentia. præterea optime probauit S. Tho. deū comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquā potentiam contractus aut limitatus, omnia uero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Circa consequens illarum considerandum est, quod aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quā ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & uniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuslibet que natura: dicitur uero esse contra aliquā naturam particulare, quando

facturum præter hunc ordinem rebus inditum: & ideo absque mutatione siue prouidentie est, quod quādoque præter hunc ordinem institutum operetur.

Quantum ad tertiu ostendit S. Tho. propter quid deus quādoque præter naturæ ordinē agit: & dicitur ipsum hoc interdū facere ad suæ uirtutis manifestationē; quā nullo modo minus manifestari potest quod tota natura diuina subiecta est uoluntati, quā ex hoc, quod quādoque ipse præter ordinē naturæ aliquid operatur. Ex hoc. n. apparet quod ordo rerum processit a deo non per necessitatē naturæ, sed per liberam uoluntatem. Nec debet hæc ratio friuola reputari, quod deus aliquid facit in naturā, ad hoc quod deus se mentibus hominum manifestet: cum supra ostensum sit, quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectuale ordinantur quodā modo sicut in finem. Ipsius autē intellectuales naturæ finis sit diuina cognitio: nō est mirum si ad præbendum rationali creaturæ cognitionem de deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

Super cap. 100. Ostēsum est. deus potest præter naturæ ordinem operari, uult de iis quæ sic præter naturæ ordinē a deo sunt, determinare. Circa hoc autē duo facit. Primo determinat de ipsis i ordine ad naturam. Secundo in ordine ad rationem miraculi, cap. seq.

Quantum ad primū ponitur hæc conclusio. Licet deus interdū præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamē facit cōtra naturā, probatur primo. Deus cōparatur ad oīa sicut mouens ad motū, & sicut actiuū ad id quod est in potentia, ergo quicquid in rebus creatis a deo fit, nō est cōtra naturā: probatur antecedens, quia deus est actus purus: oīa uero alia habent aliquid de potentia admixtū. cōsequētia uero probatur, quia qd est in potentia in ordinē naturæ respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est cōtra naturā simpliciter: & si sit aliquādo contrariū particulari formæ, quæ corrumpitur per actionē huiusmodi: declarat in generatione ignis corrupto aere.

Circa probationē antecedentis aduerendum, quod cū omne agens agit inquantū est actus, unumquodq; tantum agit, quantū est in actu. uideamus. n. quod ignis qui est ceteris elementis actiuior & formalius, est ipsis etiam magis actiuus: similiter unumquodque patitur inquantum est in potentia, & quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuū: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludet, & oēm actiuitatē includens, cōparatur ad unumquodq; quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam uidelicet in se continens actū, ad quem unumquodq; est in potentia. præterea optime probauit S. Tho. deū comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquā potentiam contractus aut limitatus, omnia uero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Circa consequens illarum considerandum est, quod aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quā ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & uniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuslibet que natura: dicitur uero esse contra aliquā naturam particulare, quando

in ordine ad rationem miraculi, cap. seq.

Quantum ad primū ponitur hæc conclusio. Licet deus interdū præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamē facit cōtra naturā, probatur primo. Deus cōparatur ad oīa sicut mouens ad motū, & sicut actiuū ad id quod est in potentia, ergo quicquid in rebus creatis a deo fit, nō est cōtra naturā: probatur antecedens, quia deus est actus purus: oīa uero alia habent aliquid de potentia admixtū. cōsequētia uero probatur, quia qd est in potentia in ordinē naturæ respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est cōtra naturā simpliciter: & si sit aliquādo contrariū particulari formæ, quæ corrumpitur per actionē huiusmodi: declarat in generatione ignis corrupto aere.

Circa probationē antecedentis aduerendum, quod cū omne agens agit inquantū est actus, unumquodq; tantum agit, quantū est in actu. uideamus. n. quod ignis qui est ceteris elementis actiuior & formalius, est ipsis etiam magis actiuus: similiter unumquodque patitur inquantum est in potentia, & quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passiuū: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludet, & oēm actiuitatē includens, cōparatur ad unumquodq; quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam uidelicet in se continens actū, ad quem unumquodq; est in potentia. præterea optime probauit S. Tho. deū comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquā potentiam contractus aut limitatus, omnia uero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Circa consequens illarum considerandum est, quod aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quā ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & uniuersaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuslibet que natura: dicitur uero esse contra aliquā naturam particulare, quando

Cap. 17. huius lib.

Super cap. 100.

Ostēsum est. deus potest præter naturæ ordinem operari, uult de iis quæ sic præter naturæ ordinē a deo sunt, determinare. Circa hoc autē duo facit. Primo determinat de ipsis i ordine ad naturam. Secundo in ordine ad rationem miraculi, cap. seq.

D. 1076.

D. 917.

si contra illius ordinem & inclinationem. quod ergo Deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem in quantum id quod fit, est contra ordinem & inclinationem propriam formae alicuius naturae: non autem potest esse contra naturam simpliciter & vniuersaliter, cum illud fiat secundum ordinem & dispositionem naturae vniuersalissimae, quae est Deus, a quo vniuersum quodque suum ordinem proprium habet suamque propriam actionem, & ad hunc sensum intelligitur conclusio illa.

Ad euidenciam eius quod assumit ad probationem consequentiae, attendendum est, quod dicitur aliquid esse in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, quando ex natura sua habet ut sit susceptivum alicuius formae a tali agente, aut alicuius motus, & ideo si aliqua forma, aut aliquis motus in ipso a tali agente recipiatur, non dicitur illud fieri simpliciter contra naturam, cum sit secundum ordinem naturalem patientis ad agentem. licet possit esse contra naturalem inclinationem formae illius: sicut in exemplo S. Tho. cum ex aere ab igne per ipsum aeris corruptionem generatur ignis, non dicitur huiusmodi generatio neque huiusmodi corruptio simpliciter contra naturam esse, immo est naturalis, eo quod secundum naturalem ordinem aer natus sit ab igne corrumpi, & natus sit ex ipso per actionem ignis possit ignis generari, est tamen talis corruptio aliquo modo contra naturam, in quantum est contra inclinationem formae aeris, in quo sensu dicitur Secundo Caeli quod corruptio, & senium, & defectus omnis contra naturam est.

Secundo, Omnia quae sunt post Deum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius, ergo non est contra naturam cum res creatae mouentur qualitercumque a Deo. Antecedens probatur, quia Deus est primum agens, consequentia vero, quia cum instituta sint instrumenta ut deseruiant actioni principalis agentis, non est contra naturam instrumenti ut moueatur a principali agente.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae 4. Sent. dist. 1. q. 1. ar. 4. Et dist. 4. q. 1. ar. 1. & in ple risque aliis locis. Et de Ver. q. 27. ar. 4. q. de ratione agentis instrumentalis, est esse mouens motum, & omnis causa, quae non mouet nisi mota, habet rationem instrumenti, ideo cum causa secundum non moueat nisi mota a prima, consequens est quod habeat rationem instrumenti respectu primae, propterea optime probat S. Thomas, quod omnia quae sunt sub Deo, sunt tanquam ipsius instrumenta, eo quod est primum agens.

Sed videtur ista ratio non concludere. potest enim aliquis dicere, licet omnis causa secunda sit instrumentum causae primae, non tamen sequitur quod non moueatur contra naturam, qualitercumque moueatur, quia cum diuersa instrumenta sint diuersis effectibus proportionata, si quis utatur instrumento ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturam talis instrumenti quod sic moueatur.

Respondetur, quod instrumentum in quantum est instrumentum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni, quam ipsum principale agens intendit. vnde hic dicit S. Thomas, quod materia & forma talis esse debet, ut sit competens actioni principalis agentis. vnde si quis vellet uti instrumento alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agentis, ut pote ipsi non deseruiat: omnia autem sic Deus creauit, ut sint sibi instrumenta, & deseruiant actioni quam in creaturas exercere determinauit, siue frequenter, siue raro aliquid in ipsis efficere determinauerit, & ideo qualitercumque a Deo moueantur res creatae, non sunt in proportionata illi motioni, cum ad hoc instituta a Deo sint, ut ab ipso quandoque taliter moueantur, & naturam talem sortita sint a Deo, ut taliter ab ipso moueri possint. ideo nihil a Deo in ipsis fit, quod sit simpliciter contra naturam, licet ut dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formae alicuius. Vnde ad argumentum dicitur, quod li-

cet res diuersae, quae sunt instrumenta diuinae virtutis, sint diuersae actionibus & motibus propriis secundum inclinationem propriae formae proportionatae, & vna res sit in proportionata actioni alterius, in quantum tamen vnaquaeque est instrumentum diuinae virtutis, nulla est in proportionata actioni & motioni quam Deus in ea intendit efficere.

Ad huc, Cum Deus sit primum agens, ut supra ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta, ut deseruiant actioni principalis agentis dum mouentur ab ipso. vnde talis instrumenti materia & forma esse debet, ut sit competens actioni quam intendit principale agens, & propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moueatur a principali agente, sed est ei maxime conueniens: neque ergo est contra naturam, cum res creatae mouentur qualitercumque a Deo. sic enim instituta sunt, ut ei deseruiant.

Aduertendum etiam, quod Sanctus Thomas fluxum, & refluxum maris nullam aliam causam assignat nisi impressionem corporis caelestis, quia in hac parte sequitur esse opinionem Albuminarum secundo libro Maioris introductorii, & Commentatoris in tertio Caeli commento. 57. qui nullam aliam praeter hanc assignant causam, alii tamen alias causas assignant. Nam Adelardus quidam, ut refert Picus tertio aduersus Astrologos libro, capitulo quindecimo ex opinione Saracenorum, dicit huiusmodi motus, causam esse, quod cum ipsa sibi maris brachia obuiare caue confluere impetu concitu properent, obiectu montium, aut etiam terrarum ab ipso naturali motu deficientes ad superius, vnde moueri incipiunt referantur. Alii hunc accessum, & recessum maris in vapores & ventos exsuscitatos in aqua referunt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac circum locum querit amplio rem quo se diffundat, adiuuantibus etiam superioribus ventis, qui atque summa ad inferna partes propellentes, interno flauti obuiant, atque ab ipsis ad superna propelluntur, quo fit, ut eructans aqua abundet, tumescatque ubi autem vis illa spiritali dissolutis vaporibus coalescit, subsident aquae & in angustiis se contrahentes, ab occupatis locis descendunt.

Aduertendum quoque inter eos, qui hunc maris accessum recessumque caelorum impressionibus tribuunt, differentiam esse sunt enim quibus placeat augmentum, & decrementum luminis in luna esse huiusmodi causam, Alii vero, & etiam diuino Thomae in Tractatu de occultis operibus naturae: & de Potentia q. 6. ar. 1. ad 17. visum est hoc ipsum esse in luna motum referendum, ut scilicet ipsa ascendente ascendat, & aqua, descendat autem, ipsa descendente.

Circa id quod inquit Sanctus Thomas, Motum aquae naturalem esse solum ad vnam partem, scilicet ad medium, occurrit dubium, videtur enim experientia in oppositum: nam cum effunditur terra aqua vicina, videmus ipsam aquam ascendere, & coalescere a medio recedere. quod quidem videtur esse naturale, sicut & graue naturaliter, remoto impediente, descendit.

Respondetur, quod accessus illius aquae non est naturalis, sed ab aliquo propellente ipsam sit: siue sit alia aqua, siue aliquid aliud,

Lib. 2. ca. 24.

D. 6. 8.

Opusc. 37

aliud genus signi est, quod si a lateribus declinior defodiatur locis, statim in illum descendit. Quartus, ideo naturale vnicuique per quod conformatur suae mensurae, sed prima mensura cuiusque naturae est Deus, ergo vnicuique rei naturale est, quod est ei a Deo inditum, ergo & minor probatur, quia de vnaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium, minor vero, quia Deus est primum ens, quod est omnibus essendi causa.

Quinto, Non est contra rationem artificij, si artifex aliter operetur in suo artificij, et postquam ei suam formam dedit, ergo neque contra naturam est, si aliquid Deus aliter in rebus naturalibus operetur, quam consuetus naturae cursus habet. ac probat consequentia, quia omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificia ad artificem, confirmatur obclusio auctor. August. 2. 6. contra Faustum.

Aduertendum, quod ista quoque vltima ratio non concludit ad sensum praecedentem, sed quod non est contra naturam simpliciter & vniuersaliter, si aliquid Deus in rebus naturalibus aliter operetur, quam consuetus cursus naturae habeat, non autem quod non sit contra naturam alicuius particularis formae, modo praeposito.

Super Caput 101.

Quam determinauit S. Tho. de iis quae a Deo sunt praeter solum cursum naturae in ordine ad naturam, non determinat de ipsis quantum ad rationem miraculi. circa hoc autem duo facit. Primo de ipsis miraculis determinat. Secundo ostendit, quibus conueniat miracula facere, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quae possint dici miracula. Secundo ponit miraculorum gradus & ordines.

Quantum ad primum inquit, quod illa simpliciter dicenda sunt miracula, quae diuinitus sunt praeter ordinem coeter seruatum in rebus, hoc autem declarat, quia miraculum dicitur quasi de se admiratione plenum, illud autem simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, causa autem simpliciter occulta, Deus est. Ad euidenciam secundae propositionis notat quod cum tunc admiremur aliquid, cum effectum videntes, causam ignoramus, aliquid quidem est mirum quantum ad hunc hominem tantum, non autem simpliciter, quia alicui causa appareret. Etus est ignota, non est autem ignota omnibus, ut patet in eo qui videns eclipsim Solis, admiratur, aliquid vero est simpliciter mirum, quando causa alienus effectus est simpliciter omnibus occulta.

Ad huius euidenciam considerandum est ex doctrina ipsius Potentia. q. 6. ar. 2. & 3. Sentent. dist. 18. quae sit. 1. ar. 3. quod ad rationem miraculi simpliciter & proprie dicti duo requiruntur, secundum quod duo ad admirationem pertinent, ut haberi possit ex Primo Metaphysicae. ca. 2. vnum est causa secundum se nobis occulta, qualis est Deus, ut scilicet illud quod miraculum est, sit a solo Deo productum, aut factum. Alterum, est ut in re sit, vnde videatur aliter debere euenire, sicut resuscitatio mortui est a solo Deo, & corpus mortuum in se habet ut perpetuo careat vita, & sic habet in se, vnde non debeat in ipso vita causari, & retro miraculum dicitur, ubi altera istarum conditionum deficit, non est proprie miraculum. Vtriusque conditio hoc loco tangitur. Primum dicitur illa simpliciter dicenda esse miracula, quae diuinitus sunt. Secunda, cum dicitur praeter ordinem communitatis seruatum in rebus. ex hoc enim quod aliquid praeter talem

ordinem sit, constat quod in re est vnde aliter fieri debeat. Propter defectum secundae conditionis creatio vniuersi non est miraculosa, quia non est in re vnde aliter esse debeat, immo naturali ordine sic esse debet, cum solus Deus sit totius esse auctor. Similiter animarum creatio non est miraculosa, quia non potest aliter anima habere esse, & consuetus ordo productionis est, ut homine materia disponente, a Deo creetur in materia. Si tamen Deus aliquid animam crearet ab aliis que opere hominis materiam disponente, talis creatio esset miraculosa, ut pote praeter consuetum modum eueniens. Eadem ratione, non est miraculosa iustificatio, immo, quae communiter fit, quia anima rationalis cum sit ad imaginem Dei facta, secundum naturam suam capax est Dei pergratiam: & a solo Deo iustificatio fieri potest: & propterea, quod est praeter ordinem naturae creatae, licet enim voluntas impugnetur in malum, & sic videatur habere ordinem ad oppositum iustificationis secundum iustitiam exigentiam, quae tamen iustificatio non fit praeter ordinem propriae causae, quae est Deus, cuius solus est iustificans.

ergo: & si adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam. Amplius, Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificia ad artificem, (sicut ex praemissis patet,) vnde tota natura est sicut quoddam artificiatum diuinae artis. Non est autem contra rationem artificij, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificij, etiam postquam ei primam formam dedit: neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam consuetus cursus naturae habet. Hinc est, quod Augustinus dicit: Deus creator & conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit, quia id est naturale cuique rei quod facit, a quo est omnis modus, numerus, & ordo naturae.

De miraculis. Caput 101.

Acc autem, quae praeter ordinem communitatis in rebus statutum quaeque

ficare, ideo non est miraculosa, sicut nec calescentia aquae ab igne est miraculosa, licet sit contra inclinationem formae aquae, aliqua tamen iustificatio potest esse miraculosa, si scilicet fiat praeter consuetum cursum iustificationis, sicut sunt iustificatio Pauli, qui statim quandam perfectam iustitiam accepit.

Aduertendum tamen, quod licet proprie loquendo, creatio & iustificatio non sint miracula, quia completam rationem miraculi non habent, improprie tamen & imperfecte dici possunt miracula, quia sunt magna opera, & a solo Deo fieri possunt, qui est causa nobis occulta: & ideo quandoque a doctoribus inter opera miraculosa commemorantur. vnde S. Tho. P. 2. q. 13. ar. 1. inquit, quod si in operibus miraculosis consideretur, quod sola virtute diuina fieri possunt, quantum ad hoc creatio & iustificatio, & vniuersaliter omne opus, quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici possunt.

Quantum ad secundum enumerat S. Tho. gradus miraculorum, & ponit tres gradus. Supremus est, quia aliquid sit a Deo, quod natura nunquam facere potest, ut cum duo corpora sunt simul, & similia, & in hoc gradu etiam ordo est, quia quanto aliquid maiora sunt, & magis a facultate naturae remota, tanto maiora miracula sunt. Secundus est, quando Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem, sicut cum homo post mortem redit ad vitam, & in hoc etiam gradu, quod est magis a facultate naturae remotum, maius miraculum est. Tertius est, quando Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque naturae principis operationibus.

Ad euidenciam huius distinctionis considerandum est ex Prima parte. q. 105. ar. 8. quod ad supremum gradum pertinent illa quae sunt omnino supra naturam quantum ad substantiam facta, ita videlicet, quod id quod sit a Deo, nullo modo potest a natura fieri. Ad secundum gradum pertinent illa, quae a natura quidem fieri possunt, sed non in hoc, sicut vita a natura quidem fieri potest, sed non in corpore animalis mortui: vnde quod hic ait Sanctus Thomas, quod non possunt a natura fieri per illi ordinem, intelligitur non de ordine actualis productionis formae, sed de ordine & sequela formae productae ad conditionem subiecti. explicauit enim Sanctus Thomas de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, & de visione post caecitatem. Ad tertium gradum pertinent illa quae excipiuntur.

lib. 2. ca. 24.

Aug. to. 6. lib. de Natura boni. c. 3. Mani. ca. 3.

Idem, P. p. q. 105. ar. 8.

funt facultatem naturae, quantum ad ipsum ordinem faciendi, & modum operandi, puta quia sunt statim, & non secundum consuetum cursum & ordinem naturae, sicut cum quis statim a febre curatur, & cum aer statim absque naturalibus causis condensatur in pluias.

Circa magnitudinem miraculorum considerandum est, quod non est idem dicere aliquid esse maius operis, & illud esse maius miraculum, potest enim esse maius opus dei, & tamen erit minus miraculum, nam dicitur maius opus dei, quod est nobilitas, & excellentius, & magis diuinam virtutem manifestat, dicit autem maius miraculum quod magis ratione miraculi participat, quae consistit in hoc: quod aliquid a deo fiat, & quod in re sit aliquid ex quo videatur, quod aliter fieri debeat. Non inconuenit autem quod aliquid sit excellentius altero, & magis diuinam virtutem manifestet, & tamen minus habeat de omne miraculi, ut puta quod non est in natura creata, unde debeat aliter euenire, cum ad illud nullum ordinem habeat natura actiua creata, sed ipsum sit supra ordinem omnium producibilium a natura, sicut enim creatio neni ueris, & iustificationem impii, esse maiora opera diuina, quae sit ratio subita alicuius a febre, licet ista ratio sit maius miraculum, ut potest a ratione miraculi habens, propter hoc inquit S. Th. Prima secundae arti. praallegato ad primum, quod quaedam miraculosa opera, licet sint minora, quae iustificationem impii, quantum ad bonum, quod sit, plus tamen habent de ratione miraculi, intelligitur, quia habent quicquid ad rationem miraculi pertinet, iustificatio autem hoc tantum habet de oratione miraculi, quod a deo fit, qui est causa secundum se nobis occulta.

Circa dicta autem duplex occurrit dubium. Primum est, quia dicitur quod primum gradum inter miracula tenent, quae quantum ad substantiam facti, natura nunquam facere potest, huiusmodi videtur contradicere id quod dicitur Prima parte quaest. supra allegata ar. 7. ad 1. ubi dicitur quod creatio & iustificatio non dicuntur proprie miracula, quia non sunt nata fieri a palis causas, ex hoc enim sequitur quod ea facta a deo quae natura facere non potest, non solum non sunt supra miracula, sed nec proprie sunt miracula quod est oppositum eius quod hic dictum est. Secundum dubium est, quia in supra miracula enumerat sanctus Thomas, quod mare diuisum transeuntibus iter praebat, hoc enim non videtur verum, imo nec videtur miraculum, quia potest fieri virtute angeli quae est virtus in natura creata, nam secundum doctrinam ipsius, materia corporalis obediit angelis quantum ad motum localem, constat autem quod talis diuisio maris, potest per motum localem aquae fieri, ergo &c.

Ad primum horum dupliciter respondere potest. Primo ex doctrina sancti Thome de Potentia dei, & secundo Sententiarum locis allegatis, quod dicitur in Prima parte intelligitur quando nec etiam est in re unde aliter esse debeat, quia, nunc solum miramur de aliquo, quod videtur nobis quod aliter esse debeat, illa quae nullo modo quantum ad substantiam facti a natura fieri possunt, nec est in ipsis, unde oppositum esse debeat, proprie miracula dici non possunt, quia in seipsis non habent admirationis causam, & hoc modo creatio, & iustificatio impii proprie loquendo, miracula non sunt, quia non sunt nata fieri ab alia causa quam a deo, & non

haber in se res unde sic non debeat esse, non est ergo contradicere, quia hic ponitur in supremo gradu miraculorum ea, quae nullo modo natura facere potest, & in re esse, unde aliter debeat euenire, de his autem non loquitur sanctus Thomas in loco praallegato Prima parte, sed tantum de his quae a natura fieri non possunt, nec etiam est in re, unde

diuersi sunt gradus, & ordines. nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a deo, quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, & quod sol retro cedat aut stet, quod mare diuisum transeuntibus iter praebat. Et inter haec etiam ordo attenditur, nam quanto maiora sunt illa quae deus operatur, & quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est, sicut maius est miraculum, quod sol retrocedat, quam quod mare diuisum.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus deus aliquid facit, quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est, quod aliquid animal uiuat, videat, & ambulet: sed quod post mortem uiuat, post caecitatem videat, post debilitatem claudis ambulet, hoc naturae facere non potest, sed deus in terdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit, magis est a facultate naturae remotum.

ideo cum sunt, non sunt secundum ordinem suae naturae, sed praeter eorum naturalem ordinem, ex hoc patet nulla esse in dictis S. Th. contradictione. Nam cum hic ponatur inter supra miracula ea quae a natura nullo modo fieri possunt, intelligitur de illis effectibus, ad quos suscipiendos a solo deo immediate non est consuetus ordo naturae, cum vero dicitur in Prima parte, illa non esse miracula, quae non sunt nata fieri a palis causas, intelligitur de his & quae a palis causas fieri non possunt, & quorum susceptiua habent naturalem ordinem, & aptitudinem, ad hoc ut illos effectus immediate a solo deo recipiant.

Sed tunc remanet dubium, quomodo inquam, in anima recipiente gratiam per iustificationem, sit ordo naturalis ad gratiam, cum sit donum dei supernaturale, sicut & gloria. Dicitur quod dupliciter potest ordo alicuius susceptiui ad aliquam formam dici naturalis: uno modo quia consequitur naturam susceptiui per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur agens naturale, & sic non intelligitur ordinem animae ad gratiam esse naturalem. Alio modo, quia natura susceptiui est capax illius formae, & ad hoc est instituta a deo, & ordinata, ut ab ipso solo talem formam suscipiat, & non ab alio. nec talis natura in se habet aliquid illi formae repugnans. talis enim potentia potest dici obedientialis aliquo modo, in quantum est ad formam a solo deo suscipiendam: potest etiam dici aliquo modo naturalis, in quantum natura susceptiui est a deo ad illam formam, secundum institutionem diuinam ordinata, & facta est illius formae secundum se capax, & hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominem enim deus a principio instituit, ut esset secundum animam gratiam, & beatitudinis capax, eamque (nisi sibi ipsi impedimento esset) nancisceretur a deo. Ad hunc sensum intelligitur dictum Augustini in libro de Praedestinatione sanctorum, quod posse habere fidem, sicut & charitatem, natura est hominum, talis autem ordo naturalis non inuenitur in operibus miraculosis, quae a solo deo fiunt. Non enim sol est secundum naturam suam a deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis ut contineat procedat, licet praeter hunc ordinem consuetum tempore

post Iosue fecerit cum deus retroducere. similiter est in aliis. Ad secundum dubium potest primo dici, quod talis diuisio maris, rubri quales fuit tempore Pharaonis, non potest fieri virtute aliqua creata: & cum probatur quia materia corporalis obediit angelis quantum ad motum localem: diceretur quod illud haber ueritatem ubi non immutatur ordo naturae a deo institutus. unde inquit sanctus Thomas de Malo. quaest. 16. ar. 9. ad 3. quod demones non possunt humani corporis lineamenta in bestialia ueraciter commutare, quia hoc est praeter ordinem a deo naturae inditum, & quaestio de malo quaest. 16. ar. 10. ad ultimum ait, quod demones licet possint mouere aliquam partem terre, non tamen possunt mouere totam terram: quia non est proportionatum naturae eorum ut mouerent ordinem elementorum mundi. In ista autem maris rubri diuisioe muratur per aliquo modo ordo naturae institutus a deo. instituit enim deus mare continuum, & instabile ac fluidum, sicut & totam terram immutabilem fecit, & sic accipitur ipsum mare propter magnam aquarum copiam tamquam totum elementum aquae, ut sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita non posset ipsum mare illo modo diuidere. Secundo respondere potest, quod sanctus Thomas exemplum illud ponit secundum mentem illorum philosophorum, qui posuerunt quod substantia separata mouent tantum corpora caelestia immediate, non autem possunt hanc inferiora nisi mediante motu caeli mouere: quam opinionem tenere uidentur Aristoteles. Nam uoluit sanctus Thomas exemplificare non tantum secundum fidei ueritatem, sed etiam secundum philosophorum opinionem, dans exemplum in his quae etiam philosophorum a uirtute creata fieri non posse, concederent.

Quod solus deus potest miracula facere. Caput 102.



X premis autem ostenditur potest, quod solus deus potest facere miracula.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter ordinem illum operari. Quis autem creatura est constituta sub ordine quem deus in rebus statuit: nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem opera-

Super Cap. 102.

Ostenditur ostendit sanctus Thomas, quae sunt illa opera quae miracula sunt, uult ueritatem, quibus conueniunt miracula facere, manifestare. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quod solus deus miracula facere potest. Secundo, quod aliae substantiae spirituales aliqua mira operantur, quae uera miracula non sunt, ca. seq. Quia autem haec propositio, Solus deus potest miracula facere, duas habet exponentes, scilicet Deus potest miracula facere, & nullus alius a deo hoc potest. utranque in hoc cap. probat. sanctus Thomas. & primo secundum, secundo primum.

Ad primum igitur primo sic: Omnis creatura est constituta sub ordine quem deus in rebus statuit, ergo nulla creatura potest supra hunc ordinem operari, quod est miracula facere. probatur consequentia: quia quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari.

Ad identitatem huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thome. P. p. q. 110. ar. 4. quod ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid sit praeter ordinem, & inclinationem alicuius particularis uirtutis creatae, sed requiritur quod sit praeter ordinem totius uirtutis creatae, id est quod nulla uirtus creata illum effectum cum omnibus eius conditionibus possit efficere, constat autem quod particularis uirtus creata non potest operari praeter ordinem totius naturae creatae, cum operetur secundum ordinem, & inclinationem suam, qui ordo continetur sub uniuersali ordine uniuersali creaturarum a deo imposito, sicut pars continetur in suo toto, & ideo nulla uirtus creata potest miracula facere, & secundum hoc procedit haec ratio.

Vnde, & illa propositio quam assumpsit sanctus Thomas. scilicet Quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari, intelligitur ad hunc sensum, quod si aliquid secundum omnem suam uirtutem sub aliquo locali ordine caequa pars illius ordinis contineatur, illud non potest praeter illum localem ordinem operari, oppositum enim impliciter contradictionem. si enim aliquid sua uirtute operetur praeter aliquid quem totalem ordinem, sequitur ut secundum suam uirtutem extra totum illum ordinem sit, cum operetur id, ad quod nulla uirtus in illo ordine contenta se potest extendere, & sic si operetur aliquid in aliquo toto ordine contentum, praeter totum illum ordinem operari, ponitur turidem secundum suam uirtutem in aliquo ordine esse, & non esse in illo ordine.

2 Item, Quando aliqua uirtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet posset esse mirum alicui qui illam uirtutem non comprehendit: sicut mirum uidetur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis paruus piscis sit retinens nauem. omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. quicquid ergo uirtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprie, etsi sit mirum creaturae uirtute illius non comprehendenti. Quod autem sit uirtute diuina, quae cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, uere miraculum est.

3 Amplius, Omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquid in quod agat: solius autem

lum dici, sed bene quod sit diuina uirtute, quae infinita est, & iecirco incomprehensibilis: probatur consequentia. quia quando aliqua uirtus finita proprium effectum operatur, ad quem est determinata, non est miraculum.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomae. loco praallegato ad secundum, & quaest. 114. articulo. 4. Item 2. Sent. dist. 18. quaest. 1. ar. 3. Et 4. Sent. dist. 17. quaest. 1. ar. 5. quod aliquid miraculum potest dupliciter dici: uno modo quod ad nos tantum, alio modo simpliciter. Quo ad nos dicitur miraculum, cum aliquid sit praeter ordinem naturae creatae nobis nota per uirtutem creatam nobis ignotam, licet in se cognoscibilis, & comprehensibilis sit ab intellectu creato. Simpliciter autem miraculum dicitur quod sit praeter ordinem totius naturae creatae per uirtutem secundum se a quocumque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quaecumque uirtus finita, qualis est omnis uirtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, & per consequens non est causa simpliciter occulta, uirtus autem infinita est incomprehensibilis, & per consequens omnino occulta: ideo optime inquit sanctus Thomas illa quae sunt a uirtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira illi qui huiusmodi uirtutem ignorat, & per consequens miracula quo ad illum: sicut mirum est apud ignorantem uirtutem magnetis, quod per ipsam attrahatur ferrum, & ignorantem uirtutem piscis Chamaeidis seu Remora, mirum uidetur quod nauem decinet, illa uero quae a uirtute sunt infinita, qualis est diuina uirtus, uere & simpliciter miracula esse, intelligitur, si ad sint & aliae condiciones in praecedenti capite expositae.

Nulla creatura potest agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei: ergo sunt multa miracula quae nulla uirtute creata fieri possunt, probatur antecedens, quia cum solius dei sit creare: omnis creatura in sua actione requirit subiectum: nihil autem tale potest agere nisi illa ad quae subiectum est in potentia: cum non operetur nisi ut subiectum educat de potentia in actum. consequentia uero probatur, quia sunt multa miracula diuinitus, dum in re aliqua sit diuina uirtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reuiuiscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul.

Aduerte, quod in ista ratione per potentiam subiecti, intelligitur potentia naturalis simpliciter, quo modo dicitur subiectum esse in potentia ad formam, de eius potentia per agens naturale educibilem: non autem intelligitur potentia obedientialis, secundum quam dicitur aliquid in potentia ad quod-

Cap. 47. huius lib.

116. P. p. q. 110. ar. 4.

quodcumque deus in ipsum efficere voluerit; quia sic omnia mi-
racula in quacumque re facta, sunt in potentia illius rei.

Aduerte etiam, quod ista ratio non probat vniuersaliter nul-
la miracula virtute creata fieri posse, sed quaedam. Nam etiam
deus quandoque miraculose operatur in reid, ad quod est in po-
tentia naturali, licet

Li. i. ca. 16.

deus est ex nihilo aliquid facere
ut supra ostensum est; nihil au-
tem quod requirit in sua actione
subiectum, potest agere, nisi illa
ad quod subiectum est in potetia
Hoc enim agens in subiectu ali-
quod operatur, vt educat illud
de potentia in actum, Nulla igitur
miracula per virtutem creatam fieri posse.

Q V A R T O, Et est confirmatio praecedentis rationis. Effe-
ctus secundum quos subiectum reducitur de potentia in actum
aut nati sunt fieri per solas causas superiores, aut non, sed nullo
illorum modorum est miraculum, ergo nullo modo virtute su-
periorum causarum aliqua miracula fieri possunt. Maior proba-
tio, quia cum subiectum in quod agens agit, habeat ordinem, &
ad agens per quod reducitur ad actum, & ad actum in quod reducitur, sicut
est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum
agens, ostenditur hoc ex eo quod agens diuersimode requiritur
ad reducendum in diuersum actum, idque exemplis declaratur.
Minor vero probatur quantum ad primam partem exemplari-
ter, non enim est miraculum cum animalia ex purgatione si-
ne semine generantur. Quo ad secundam vero partem, quia ad
complementum effectuum qui non sunt nati fieri per solas cau-
sas superiores, requiruntur causas inferiores particulares. Cum
autem effectus producitur a causa superiori mediantebus pro-
priis principis, non est miraculum.

Tex. co. 17

Circa probationem maioris aduertendum, quod sanctus Tho-
mas ordinem subiecti ad formam, & ad agens, sumit ex diffini-
tione potentiae passivae postea §. Metaphysicae. Diffinitur enim
quod est principium transmutandi ab alio in quantum aliud.
Ex hoc autem habetur, quod subiectum de cuius potentia ali-
quis actus educitur, dicitur ordinem non solum ad actum in quod
per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens a quo
habet transmutari, & in actum reduci. Ex hoc autem ulterius
sequitur, quod cum naturalitas potentiae sit modus ipsius, & poten-
tia passiva in sua ratione dicitur ordinem ad actum & ad agens,
quod dicitur potentia naturalis illa sola, quae respicit actum
qui non est supra ordinem naturalium actuum, & habet pro pro-
prio actu aliquid agens, quod in ordine agentium natura-
lium continetur, sicut enim potentia passiva in communi sum-
pta habet diffiniri per actum & per agens: ita potentia passiva
naturalis habet diffiniri per actum naturalem, & per agens
naturale: quemadmodum & violenta potentia dicitur, quae est
susceptiva actus violenti, id est, sibi repugnantis ab agente in ip-
sam per violentiam, ex quo patet error Scoti in Primo Sent. q.
1. Prologi, tenentis quod huiusmodi non est visio diuina essentiae,
sed naturalis anima nostra, sed supernaturaliter acquisibilis, pa-
ter enim hoc esse falsum, quia nulla virtute creata potest anima
in actum illius finis educi, & per consequens anima ad illi non
habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantum obedientia-
lem, licet in illa aliquid naturalitatis sit, vt dictum est in pra-
ecedentibus, in quantum natura eius constituta, est capax illius
beatitudinis, & est ad illam a prima sua institutione a deo ordi-
nata. Potest autem opinio Scoti suscipi, si per talem poten-
tiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentiae, & non
repugnans ad talem actum, vt videtur velle in Quolibet, qua-
estione 14.

Aduertendum quoque quod ista ratio procedit ex eodem
fundamento ex quo praecedens processit, scilicet ex hoc quod nul-
la creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia sub-
iecti: huius enim fundamento si adiungatur quod superius dictum
est, scilicet quod miraculum est praeter ordinem totius creaturae,
optime procedit ratio. Si enim a creatura id solum fieri potest,
quod de subiecti potentia educitur; quod autem de potentia
subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab vniuersali-
bus causis tantum, aut ab illis mediantebus causis propriis: ne-
cessario est, vt omne quod fit a creatura, altero illorum modorum
fiat, sed quod fit eo modo & eo ordine, quo natum est fieri, non
est miraculum, cum sit secundum naturam ordinem, non praeter or-
dinem naturae. nihil igitur quod fit a superioribus creaturis, est
miraculum.

Q V I N T O, Ex eodem fundamento arguitur, omnis creatu-
ra necesse habet vniuersaliter ad hoc quod aliquid faciat: nec po-

test facere nisi ad quod subiectum est in potentia: ergo non po-
test aliquid facere nisi subiectum reducatur in actum per determi-
nata media, ergo &c. probatur prima consequentia, quia eiusdem
rationis videtur esse quod aliquid operetur ex subiecto, & quod opere-
tur id, ad quod subiectum est in potentia, & ordinate per deter-
minata media, quia
subiectum non fit in
potentia propria qua
ad vltimum, nisi cum
fuerit actu in me-
dio, declaratur in ci-
bo in carnem trans-
mutando. Secunda
vero probatur, quia mi-
racula sunt, ex eo quod
aliquis effectus pro-
ducitur non illo or-
dine quo naturaliter fieri potest.

Circa primam consequentiam probationem considerandum
est, quod subiectum quod est in potentia ad plures actus illos non
conuulsi, sed ordine quodam respicit, vt in 2. Lib. cap. 2. est osten-
sum. oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem via
generationis, & postmodum per actum posteriorum, quia actus
prior est potentialis respectu actus posterioris, & per ipsum dis-
ponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris, vt patet
in generatione carnis ex cibo, quem oportet prius in sanguine
conuerti quatinus in carnem, & in generatione hominis ex sangui-
ne matris, in qua oportet prius transmutari materiam ad ve-
getatiuam, & sensitiuam quatinus ad intellectiua, quia ergo vir-
tus quae necessaria in sua actione requirit subiectum, non facit
nisi id, ad quod subiectum est in potentia, & eo modo quo est in
potentia, necesse est huiusmodi subiectum reducatur in actum, secun-
dum ordinem actuum ad quos est in potentia, & ideo non po-
test ipsum in vltimum actum reducere, nisi prius ad priores
actus reducatur, quod est ordinate per determinata media opera-
ri, & hoc est fundamentum illius consequentiae.

Sexto. Motus localis est causa omnium aliorum motuum,
ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente incorporali,
qui proprie localiter moueri non potest, oportet vt per aliquid
localiter motum proueniat, ergo substantia incorporea creatu-
rae virtute propria miracula facere non possunt, ergo multo minus
substantia corporea, ergo &c. probatur antecedens, quia motus
localis est primus motus, primum autem in quolibet gene-
re est causa sequentium: prima vero consequentia probatur, quia
effectus qui in inferioribus producantur, scilicet ab agente crea-
to, necesse est vt per aliquem generationem, vel alterationem
producantur. Secunda probatur, quia effectus qui sunt a sub-
stantiis incorporalis per corporea instrumenta, non sunt mira-
culosi, cum corpora non operentur nisi naturaliter. Tertia ve-
ro, quia omnis actio substantiae corporeae est naturalis, scilicet
aperite, & manifeste loquendo de propria actione.

Aduerte, cum inquit sanctus Thomas, agens incorporatum non
posse proprie localiter moueri, quod iccirco addidit proprie,
quia sicut substantia incorporea improprie sunt in loco, sunt
enim in loco, quia in loco operantur, non autem quia circumscri-
bantur loco, ita & improprie possunt dici localiter moueri,
quia videlicet, successus suae virtutis diuersa loca contingunt,
non autem quia diuersa loca occupent successus per continen-
tiam a loco.

Licet de motu angeli incidenter occurrerit mentio, quia ta-
men materia huius in doctrina sancti Thomae difficillima est, non
erit labere, si pauca quaedam explicauero. Tria enim in prima
parte quaestione quinquagesima tertia dicuntur, quae difficul-
tatem afferre videntur. Primum est, quod praeter motum loci
angelus dicitur continere potest etiam esse aliquid motus ipsius
continuum, quia videlicet potest successus dimittere locum di-
uisibilem in quo prius operabatur, successus ac per partes alium
locum occupando. Secundum est, quod talis motus fit in tem-
pore continuo, quod a tempore mensurante motum caeli, di-
stinguitur. Tertium est, quod nullus motus angeli neque in
quam continuus neque discretus, potest in instanti esse.

Circa enim primum, dubium occurrit. Ipse enim diuus Tho-
mas in Primo articulo illius quaestionis motum localem angeli
describens, inquit, quod necesse est, vt motus localis angeli
nihil aliud sit quam diuersi contactus diuersorum locorum succes-
sive, & non simul. Ex hoc enim arguitur sic. Motus localis an-
geli nihil aliud est quam diuersi contactus diuersorum locorum
successive: sed diuersi contactus angelici sibi succedentes, se-
cundum diuersas operationes sunt, ergo motus localis angeli
diuersas eius operationes circa locum requirit, sed diuersae
operationes angeli non sunt continuae, cum vnaquaqueque
instanti mensuretur, ergo motus angeli continuus esse non potest.

vel confirmatur, quia ipsemet diuus Thomas hac motus ratio
ne. Primo Sent. dist. 37. quaest. 4. artic. 1. angeli motum tenent non
esse continuum.

Circa secundum, dubium occurrit, primo quia Quolibet. 9.
art. 9. ostenditur. Quod quia omnes motus continui conueni-
unt in uno genere
in quantum sunt me-
surabiles, ideo pos-
sunt habere unam
mensuram commu-
nem, & iccirco om-
nium motuum con-
tinuorum potest esse
vnum tempus co-
mune. si ergo ponatur
motus aliquis an-
geli esse continuus,
non inconuenit quod
eodem tempore con-
tinuo cum aliis mo-
tibus mensuretur.
Secundo, cum dicitur
motus angeli esse
continuus, aut non
omne motus intelli-
guntur ipse opera-
tiones immanentes
in angelo, quibus effectus exterior imperatur, & producitur, aut
effectus per tales operationes in loco producti, aut aliae operatio-
nes transientes. Non primum, quia operatio qualibet imma-
nens in angelo tota simul producitur, & in instanti reposita discre-
ti, tamquam in mensura adequata mensuratur, sicque plures
eiusmodi operationes non possunt continuo tempore mensura-
ri. Si secundum, sic non inconuenit operationes angelicas tem-
poraliter mensurante motum caelestem, mensurari. effectum enim
angelicae operationis tali tempore mensurari non inconuenit,
sicut neque effectum diuinum. Si tertium, cum actio transiens
sit idem quod suus terminus, actio qua angelus mouet caelum,
erit idem quod ipse motus caeli, & sic cum motus caeli tempore
mensuretur, & ipsa actio angeli mensurabitur tempore com-
muni, & sic motus angeli erit in tempore communis.

Tex. co. 13.

Circa tertium etiam dubitatur. Nam illa mutatio per quam
terminus a quo totus simul abiicitur, & terminus ad quem to-
tus simul acquiritur, est instantanea mutatio, patet enim hoc in
generatione substantiali, & in illuminatione, quae instantaneae
mutationes dicuntur. patet enim ratione. Nam quod mouetur
in tempore, oportet vt partem sit termino a quo, & partem in
termino ad quem, vt habetur sexto Physicorum, hoc autem non
inuenitur vbi totus vnus terminus simul abiicitur, & alius to-
tus simul acquiritur, ergo &c. Sed in motu discreto angeli vnus
totus locus simul deseritur, & alius totus simul occupatur, ergo
motus discretus angeli est in instanti, licet motus eius continuus
sit in tempore, sicut & motus corporum.

Ad euidenciam primi dubii considerandum primo, quod cum
angelus non diffinitur ad locum per operationem, secundum
quod ab eius egreditur essentia, sed secundum quod terminatur
ad operatum in loco, ut inquit sanctus Thomas. Primo Sent. d.
37. q. 4. ar. 2. ad videndum quomodo angelus de loco ad locum
continue, aut discrete moueatur ad ipsas operationes, respicien-
dum est, secundum quod ad operatum circa diuersa loca opera-
tur, & quia. Prima. par. quaest. 53. ar. 1. proportionaliter ad mo-
tum localem corporis de motu continuo angeli loquitur, ex
motu corporis oportet in cognitionem motus angelici de-
uenire.

Considerandum secundo, quod cum motus localis corporis
secundum quod successus est, ad diuisionem magnitudinis di-
uisur, & secundum magnitudinis continuationem continui-
tatem habeat, sicut magnitudo est una quidem continuitate, sed
tamen plures habet partes, quarum vna non est alia, ita motus
corporis super magnitudine est quidem vnus continuitate, sed
tamen plures habet partes quarum quilibet est motus, diuersis
partibus magnitudinis correspondentes. Vnde potest dici, quod
in transitu corporis super vnam magnitudinem est vnus totalis
motus, sed plures motus partiales ex quibus ipse totalis mo-
tus integratur, sicut & magnitudo totalis ex pluribus partibus,
quarum quilibet est magnitudo, constituitur. Sic ergo propor-
tionaliter de motu locali angeli loquendo, cum angelus motu
continuo mouetur priorem locum successus deserendo, & po-
steriorum successus secundum ordinem partium occupando,
oportet vt ibi sit vnus contactus, vnaque operatio totalis secun-
dum continuitatem: sicut & ipsa loca in quibus continue mo-
uetur, conuincuntur habere, sed tamen iste contactus istaque

operatio plures habet partes, secundum quod pluribus partibus
magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis, & ideo
potest dici, quod in tali motu continuo est vnus quidem con-
tactus totalis, sed multi partiales. Vtrum autem secundum quod
operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo habet

multi contactus par-
tiales, dicendum vi-
detur, quod si solo
imperio, & actu vo-
luntatis angelus in
corpora operet, ita
quod executio ab
imperio non distin-
guatur realiter, non
est possibile vt sic
plurimas aliqua in
ipso contactu, non
potest ibi esse vnus
velle continuitatem
habens ex pluribus
partibus sibi succe-
dentibus integrati,
cum omnis operatio
immanens angeli sit
tota simul, & indiuisi-
bilis, non etiam pos-
sunt esse plura impe-
ria, pluribus locis quae in motu continuo pertranseunt ab an-
gelo correspondentia, quia cum loca pertranseant ab angelo in ta-
li motu sint infinita: sicut & in motu corporis, oporteret di-
cere quod in fine motus angelus infinitos actus volendi elici-
set: quod manifeste est impossibile, infinitum enim pertranse-
ri non potest. Si autem in corpora angelus per aliquam opera-
tionem uret, & formaliter transeuntem operatur, dicendum est,
quod eodem modo in tali contactu vt egreditur ab essentia, est
vnitas totalis, & pluralitas partialis, sicut, & in ipso vt termina-
tur ad operatum in loco. Nam cum talis contactus, & operatio sit
idem quod operatum, sicut & in actionibus corporalibus motus
& actio est idem quod terminus motus, sicut ipsum operatum
successionem & diuisibilitatem habet, ita & ipsa actio successus-
ue, & partibiliter ab ipso angelo operante procedunt.

Ex istis facile patet ad dubium responsio. Dicitur enim, quod
in motu etiam continuo angeli sunt plures contactus aliquo
modo secundum quod ad operatum terminantur. Nam est ibi vnus
contactus totalis, sunt vero plures partiales contactus, & hoc
sufficit ad intentionem sancti Thomae. Quam autem instatur,
quia diuersae operationes angeli non continuantur, dicitur quod
hoc verum est de operationibus immanentibus vt egrediantur
ab essentia angeli: verum est etiam de operationibus transuen-
tibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Po-
test enim, vt dictum est, vna operatio angeli vt ad operatum
terminatur, successionem habere, & partibilitatem, & sic ex plu-
ribus partibus in regari, quarum quilibet potest dici partialis
operatio, secundum quod per ipsam pars magnitudinis pertran-
sit attingitur.

Ad confirmationem respondetur, quod si dicta sancti Tho-
mae in Primo Sententiarum voluerimus tanquam non retracta-
ta per dicta in Prima parte sustentare, dupliciter possumus vti-
que dictum concordare. Primo, quod in primo Sent. loquitur
de motu angeli quo plura loca pluribus operationibus totali-
bus, & omnino distinctis attingit, in Prima vero parte loquitur
vniuersaliter de motu quo plura loca pluribus quomodocum-
que attingit operationibus, siue inquam sint totales, & omnino
distinctae, siue sint partiales. Secundo, quod in primo Sent. loqui-
tur de natura motus angelici quantum est ex parte angeli. Na-
cum ipse sit extra magnitudinem, non conuenit sibi continui-
tas in suo motu ex parte substantiae suae, in Prima vero parte lo-
quitur de natura motus angelici, tam ex parte angeli quam ex
parte magnitudinis in qua operatur, & super quam dicitur lo-
caliter moueri, & ideo potest aliquid motus eius posse esse di-
cretum, aliquid vero posse esse continuum, ex eo quod potest, &
vnum locum totum simul dimittere, & potest locum in quo prius
erat, secundum partes successus deserere, & alium eodem mo-
do successus occupare.

Quantum ad secundum dubium, attendendum est primo ex
doctrina Aristotelis, decimo Metaphysicae textu quarto, & dis-
inceps, quod mensura propria alicuius debet esse cognata siue
eiusdem naturae cum mensurata, non solum secundum conue-
nientiam in natura communi, & generica, sed etiam secundum
conuenientiam in natura speciali, quantum ad id secundum
quod aliquid mensurabile est. Oportet enim lineam, lineam
mensurari, superficiem, pondus pondere, & sic de alijs, & ideo si-
cut

aut aliqua in natura continentur aut distinguuntur in quantum mensurabilia sunt, sic possunt aut non possunt una mensura mensurari, quae enim in una ratione particulari siue specifica conueniunt, in quantum mensurabilia sunt, una specifica mensura mensurari possunt: quae autem una ratione generica participant, sed non una specifica, una mensura generica possunt mensurari, non autem una secundum speciem: quae vero in una ratione tantum analoge conueniunt, possunt una mensura analoge mensurari, non autem una generica, & uniuoca: loquimur autem de mensura per se, & propria, non autem de mensura per accidens, aut excedente.

solu generantur ex sola virtute celesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen. Ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus celestis sufficit sine femine. effectus igitur qui in his inferioribus sunt, si sint nati fieri a causis vniuersalibus superioribus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiat: sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine femine nascantur. Si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum cause inferiores particulares. Cum autem

secundo, quod cum iporus sic alterius rationis quam temporis etiam in ratione quae non conuenit motui mensurabili secundum se totum ut primo mensuretur tempore, sed oportet ut motu alio mensuretur, primo scilicet, & simplicissimo in genere motuum: mediante autem ipso primo motu potest mensurari tempore, ex eo quod tempus est numerus primi motus: & ideo si sint aliqui motus, qui ad primum motum ordinem, & dependentiam habeant tamquam ad exemplar suum, & tamquam ad perfectissimum, & simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordinem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari. Quia ergo motus localis angeli non est eiusdem rationis cum motu corporis cuiuscumque, sed aequiuoce dicitur moueri localiter angelus & corpus, ideo motus localis angeli a motu celi non dependet neque mensuratur, & consequenter neque mensurari habet tempore qui est numerus motus celi. Et hac est ratio propter quam tenet sanctus Thomas tempus mensurans motum angelicum non esse idem cum tempore motum celi, & alios motus corporales mensurante.

Attendendum tamen, quod dupliciter potest angelus dici localiter moueri. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se dicitur continuo motu moueri, quando sua operatione successiue diuersa loca immediate contingit, vnum per partem post partem relinquendo, & alium eodem modo occupando. Per accidens vero, quando vnum corpus motu continuo mouet, per cuius motum successiue ad diuersa loca praesentiam habet, ex eo quod corpus ab ipso motu successiue diuersa occupat loca, sicut cum mouet corpus ab eo assumptum, aut lapidem vnum de loco ad locum. Quod ergo dictum est angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se, licet per accidens moueatur: sicut ille qui sedet in nauis, & ad motum nauis mouetur, est in eodem loco per se, sed per accidens mouetur ad motum nauis.

Sed circa dicta dubium occurrit. Nam licet alia sit ratio motus localis angeli, & alia ratio motus localis corporum, conueniunt tamen uterque motus in eadem ratione continuitatis. Nam uterque a continuitate magnitudinis continuitatem habet, cum ergo habeat motus mensurari tempore celi motum mensurante ratione continuitatis suae, videtur quod uterque eodem tempore mensuretur, non obstante quod dicantur aequiuoce motus locales. Et sic ratio sancti Thomae non videtur concludere.

Respondetur & dicitur primo, quod licet ab aliquo eodem ista motus continuitatem habeant, scilicet a magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitas motus localis corporum est continuitas, aut locorum successiue circumscribentium ipsum corpus motum, aut diuersorum, ubi quae in corpore motu successiue recipiuntur, & vterius eius continuitas non solum provenit ex continuitate magnitudinis super quam fit motus, sed etiam ex continuitate corporis

quod mouerit, continuitas autem motus angeli est continuitas diuersorum contactuum partialium, quibus angelus diuersa loca contingit, & eius continuitas ex continuitate sola magnitudinis super quam fit motus provenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod mouetur.

Dicitur secundo, quod ex communi ratione continuitatis non habent aliqua ut vna mensura specifica mensurentur, alioquin, & longitudo, & superficies, & motus, & pondera, vna mensura mensurari deberent, sed ex particulari continuitate ratione: & ideo licet vna quaedam sit communis ratio continuitatis in omnibus motibus tanquam angelicis quam corporalibus, quia tamen alia & alia ratio particularis continuitatis est in ipsis, ideo alia, & alia propria mensura mensuratur: licet illa propria mensura in communi ratione temporis continui conueniant.

Vtrum autem motus continuus angeli sit in genere quantitatis, videtur dicendum, quod si ipsa operatio angeli nihil aliud sit quam eius imperium, ut videtur velle sanctus Thomas Quod li. 6. ar. 2. Et quod de Malo. q. 1. ar. 1. ad. 1. 4. Et de Spiritu. ar. 6. ad. 8 ipse motus angeli quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cum sit actio immanens, sed ex parte effectus producti non inueniuntur ut fit in Praedicamento quantitates per accidens, sicut & alii motus. Si autem operatio ipsa sit operatio vere transiens, quae est idem realiter cum termino operationis, sic non videtur inconueniens quod & ipsa in genere quantitatis sit per accidens, tamquam scilicet a magnitudine continuitatis habens & similiter tempus quod talem operationem continuam mensurat. quauis possessetiam fortassis dici, quod licet ipsa operatio vere transiens quoddam rei quantitas sit quanta per accidens, quantitate de genere quantitatis, ut tamen operatio & motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed est continua continuitate transcendens. Sicut enim successiue operationum immanentium in angelo quae motum eius discretum constituant, non ponitur in genere quantitatis, nec tempus motus mensurans huiusmodi motum est in genere quantitatis, sed est numerus transcendentis: ita motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed transcendens, & tempus ipsum mensurans est tempus transcendens. Quantitas enim quae est praedicamentum, non nisi in rebus materialibus inuenitur. Sed haec sunt probabiliter dicta.

Ad argumenta autem superius adducta responderetur. Ad primum quidem dicitur primo, quod fortassis sanctus Thomas ibi tenuit nullum motum angeli esse continuum, & propter hoc dixit omnes motus continuos vno tempore mensurari, sed in Prima parte tenuit aliquem motum angeli esse continuum. Ideo sequendo determinationem eius in Prima parte, non est tenendum quod alibi dixit, quae enim dicitur in Summa, sunt tenenda. Dicitur secundo, suscipiendo dicta in praefato Quolibet, quod ibi loquitur de motibus continuis, qui vniuocae dicuntur motus, non autem de his qui dicuntur motus aequiuoce, cuiusmodi sunt motus angeli, & motus corporum. Dicitur tertio, quod licet isti motus aliquo modo proportionaliter analogice dicantur motus, ita tamen vno vinitate analogiae, & proportionis mensurantur. omnes enim mensurantur tempore continuo, licet alia ratio sit huius temporis, & alia ratio illius.

Ad secundum dicitur primo, quod nomine motus angelici intelligimus non ipsam operationem immanentem in quantum immanens est, sed aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, in quantum dicta terminat actionem, aut aliquam actionem angeli vere transiensem, & continuitatem habentem. Cum insitatur contra primum, quia non inconuenit esse talem motum communi tempore mensurari: dicitur quod licet non sit inconueniens aliquid effectum operationis angelicae tempore communi mensurari, inconuenit tamen effectum de quo loquimur, ut terminat successiue operationem angeli, & ut est motus

Cap. 2. sec. 2. d. lib. 1.

Tr. 6. 84.

quo per se dicitur angelus moueri; tali mensurari tempore, cum ut sic, sit alterius rationis a motu celi: Cum vero insitatur contra rationem, quia cum ipsa actio transiens sit idem cum termino actionis, actio qua angelus motu continuo mouet caelum, mensurabitur tempore communi, sicut & ipse motus celi: dicitur, quod ratio supponit falsum, scilicet quod dum angelus mouet caelum, dicitur ipse per illum motum continue per se moueri, hoc enim falsum est. Nam si ponatur angelus immediate sua virtutem applicare toti caelo, constat quod angelus per illa motu non mutat locum neque secundum se totum, neque secundum partem, cum ipsum caelum secundum se totum non mutat locum, & consequenter per talem motum angelus localiter non mouetur. Si autem (quod verius videtur, & conformiter doctrinae Aristotele in octauo Physicorum) angelus mouet caelum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in oriente, tunc motus ille angeli non est continuus, sed discretus. non enim sic tangit successiue quod priorem partem successiue deserat, & successiue aliam partem attingat, sed vni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, & illam simul totam deserendo, alteri parti toti eiusdem quantitatis, aut etiam maiori, vel minori simul applicat, secundum quod multae partes ad orientem perueniunt: & sic licet caelum continue moueatur, ipse tamen angelus mouens caelum non continuo motu, sed discrete mouetur. Si vero poneretur angelus affixus determinate parti orbis, & rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motu per accidens moueretur, & sic non esset inconueniens dicere iuxta praedicta, quod in tempore communi moueretur: sed nos de motu eius per se, non autem de motu per accidens loquimur.

Ad evidentiam terti dubii considerandum primo, quod cum motus sit transiens quidam de termino a quo ad terminum ad quem, transiens autem esse nihil aliud dicitur quam recessum ab vno termino, & accessum ad alium, nihil aliud est mutationem aliquam in instanti aut in tempore esse, quam ipsum recessum ab vno termino, & accessum ad alium mensurari tempore instanti. Vnde cum quaeritur, numquid motus localis angeli sit in instanti: nihil aliud quaeritur quam, an transiens angeli de loco ad locum, siue, an recessus eius ab vno loco, & accessus ad alium locum, in instanti fiat.

Considerandum secundo conformiter ad doctrinam sancti Thomae 4. Sent. d. 1. q. 3. quaestio. 2. ad. 3. quod quando in aliqua transmutatione datur vltimum esse termini a quo, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso, ita quod immediate post illud instans in ipso non erit, & etiam datur primum esse termini ad quem, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere mobile nunc est in isto termino, & immediate autem hoc non erit: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem siue ad illum transiendum de termino ad terminum perinet, vni scilicet sicut principium durationis eius, alterum vero sicut finis. Cum enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo vltimo fuit sub albedine, est talis alteratio nis principium, instans vero in quo primo est sub nigro, est eius finis. neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suae durationis. Vnde duo habet vtrumque instans, primum enim est finis quietis praecedentis, & initium motus sequentis: secundum vero est finis motus praecedentis, & in principio sequentis quietis. quando autem non datur vltimum esse termini a quo, quia videlicet, non datur vltimum instans in quo mobile est sub ipso, transitus de vno termino in alium terminum non includit duo instantia, sed unum tantum, in quo videlicet mobile primo est sub termino ad quem, & primo non est sub termino a quo. In toto enim tempore praecedenti fuit in termino a quo, & in illo instanti primo non est in eo: unde illius motu distinguitur, idem instans est principium & finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur instantaneae, quia videlicet, in eodem instanti incipiunt, & terminantur. Patet hoc in generatione ignis ex aere, quae ponitur terminus alterationis ad formam substantialis introductionem ordinari. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aeris, & non datur sub primo instanti sui motus recedit a loco in quo erat secundum se, nisi illius temporis est sub forma ignis: ideo exclusa praecedenti

alteratione sumptus transiit materiae de forma aeris ad formam ignis, vnum duntaxat instans includit, in quo est principium, & finis ipsius transiit, & propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea. Ex hoc apparet necesse esse id quod saepe numero dicit sanctus Thomas, ut videlicet huiusmodi mutationes instantaneae, alicuius motus sint termini. Nam si in tempore praecedente instantaneam introductionem formae substantialis materia quiescit, materia sub forma praecedenti non posset in vltimo instanti illius temporis primo abici praecedens forma, & sequens primo introducta, ut in eodem instanti esset principium & finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in vltimo instanti illius temporis, in qua fuit in toto tempore praecedenti. Vnde oportet, quod aut in eodem instanti mouet materia sit sub vtraque forma, quod est omnino impossibile: aut quod mobile non quiescit sub termino a quo in tempore praecedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet, quod illa subita introductio termini ad quem, & desinitio termini ad quem, aliquem motum consequatur.

Adhuc, Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur. Nam primus motuum est motus localis: vnde & causa aliorum existit. primum enim in quolibet genere causa iuenitur eorum quae in illo genere conueniunt. omnis autem effectus qui in his inferioribus produciuntur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est vt

fer principium & finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in vltimo instanti illius temporis, in qua fuit in toto tempore praecedenti. Vnde oportet, quod aut in eodem instanti mouet materia sit sub vtraque forma, quod est omnino impossibile: aut quod mobile non quiescit sub termino a quo in tempore praecedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet, quod illa subita introductio termini ad quem, & desinitio termini ad quem, aliquem motum consequatur.

Considerandum tertio, quod angelus dum localiter mouetur motu discontinuo, pluribus scilicet contactibus plura loca successiue secundum se tota contingendo, quia vnusquisque istorum contactuum est instantaneus, vt pote uno instanti temporis discreti mensuratus, oportet dicere quod in tali motu datur vltimum instans in quo fuit in loco a quo recedit, & datur etiam primum instans in quo est in termino ad quem accedit, quae durant duntaxat, per instans, habent & primum esse suum, & suum vltimum esse. Hoc autem habet proprium motus angeli discontinuus, quia mensuratur tempore discreto, in quo vnum instans alteri instanti immediate succedit: vt terminus a quo non solum habet vltimum instans sui esse, sed etiam habeat primum instans sui non esse. in instanti enim in quo primo est terminus ad quem, terminus a quo, primo non est: quod in his quae per instans tantum temporis discreti durant, non inuenitur licet enim habeant vltimum instans sui esse, non tamen habent primum instans sui non esse. ideo vt ex praecedentibus constat, motus discretus angeli non vnum tantum instans includit, sed duo, in quorum vno est vltimo in loco a quo recedit, in alio vero est in loco ad quem accedit. non enim angelum localiter moueri, est ipsum vnum locum occupare. (hoc enim sibi conuenit etiam in primo instanti quo primum contingit locum) sed est recedere ab uno loco, & ad alium locum accedere, siue vnum locum deserere, & alium occupare: hoc autem duo includit instantia in motu angeli.

Ex his sequitur, quod male Capreolus concedit Gregorio in secundo Sent. d. 6. q. 1. angelum in eodem praesente instanti recedere a termino a quo, in quo est in termino ad quem, si enim recessus a termino a quo accipitur vt accessum ad terminum ad quem concomitatur, constat quod ipse recessus non est in vno duntaxat instanti, sed in duobus instantibus, in quorum vno dicitur recedere per positionem de praesenti, & negationem de futuro: in alio vero dicitur recessisse per negationem de praesenti, & positionem de praeterito, & sic talis recessus est in tempore: sicut & in motu continuo, recessus a termino a quo, & accessus ad terminum ad quem per totum motum non mensuratur aliquo instanti, sed tempore mensurante motum. Sed si nomine recessus velimus accipere tantum primum non esse termini a quo, vtrique verum esse quod in instanti in quo est in termino ad quem recedit: sed hoc est improprie dictum, non enim dicitur recedere angelus a termino a quo in instanti in quo primo est in termino ad quem, sed dicitur tunc recessisse. Quod si per recessum a termino a quo intelligatur instantanea derelictio termini a quo, magis dicendum est quod recedit in instanti in quo est in ipso termino a quo, quam in instanti in quo est in termino ad quem. Na vbi datur vltimum esse termini a quo, recessus a termino est per positionem de praesenti, non per negationem, vt in omnibus motibus continuis apparet. Cum enim corpus aliquod mouetur a loco ad locum, verum est dicere, quod in primo instanti sui motus recedit a loco in quo erat secundum se, nisi quia verum est dicere, hoc corpus in hoc instanti secundum

se totum] est in hoc loco, & immediate post hoc non erit in ipso...

Considerandum postremo, quod cum instans dicat aliquid indivisibile temporis...

Ad rationem autem in oppositum adductam, respondetur, quod si motus localis angeli dicitur unius loci occupatio...

Circa rationem qua probatur effectus factos a substantiis in corporis per corpora instrumenta, non esse miraculosos, quia...

videlicet, corpora non operantur nisi naturaliter, dubium occurrit. Aut enim li naturaliter, accipitur vt distinguitur contra...

autem secundo modo intelligatur, dicitur qd licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse...

Respondetur, qd hic accipitur naturaliter vt distinguitur contra supernaturaliter, & prater naturam ordinem, dicitur enim...

Considerandum vterius, quod dupliciter potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei. Vno modo per actionem...

patet optime probari ea quae sunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia...

Quod substantia spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula. Caput. 103.

Vit autem positio Aui-cennae, quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quam contrariis agentibus in natura...

Super Caput. 103

Vm ostensum sit, solum deum posse miracula facere, vult sanctus Thomas ostendere, quod licet substantia separatae non possint aliquid quod vere miraculum sit efficere...

Quia autem dicitur quod anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, & fortis fuerit in sua apprehensione...

obedit apprehensioni animae nostrae, sed etiam si anima fuerit pura non subiecta corporalibus passionibus, & fortis fuerit in sua apprehensione...

7. Metaphysicae, qd formae quae sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia, sic enim inuenitur similitudo inter faciens, & factum...

ex anima nostra, inquit, falsum esse qd ex sola apprehensione animae aliqua corporis immutatio fiat, immo hoc non fit nisi mediante motu locali...

idem p. p. q. 110. ar. 4. huiuslibet. de animal. cap. ult. & h. & act. 443

Text. com. 28. & seq.

coninsum cuius immutatio ad oculum peruenit, a quo infici potest aliquid extrinsecum, precipue si sit facile immutabile, sicut oculus menstruatae inficit speculum.

Circa impugnationem opinionis Auitenne ab Aristotele sumam septimo, & octavo Metaphysice, contra Platonis ideas arguente, & hanc a diuino Thoma breuiter castram, aduertendum est, quod sic arguit Aristoteli. Quod sit, simile est factenti, sed id quod proprie fit, non est forma vel materia, sed compositum: ergo agens quod facit res naturales p generacionem existeret, no est forma a materia separata, sed compositum ex materia, & forma maior probatur, quia omne agens agit sibi simile. minor uero, quia eius est fieri, cuius est esse: compositum autem est quod proprie fit, forma uero est id quo aliquid e.

In hac autem rationem attendendum primo circa maiorem propositionem, & eius probationem, quod ibi est sermo de faciente in media re reducende forma de potentia in actu. Attendendum secundum, quod illa simili rudo interficiens, & factum quod est compositum, intelligitur ad hunc sensum iuxta doctrinam sancti Th. Prima. p. q. 110 ar. 2. & q. 117. ar. 3. quod agens ipsum, vel est compositum, sicut ignis generans ignem, vel ipsum totum compositum quantum ad formam, & materia in uirtute continet, quod est proprium dei. Vnde quod dicitur, materiam non obedire substantie separatae ad susceptionem forme, ita quod immediate possit formam in materia inducere, intelligitur, ut dicitur de Potentia loco praallegato, de substantia separata creata, cuius uirtus, & essentia est ad determinatum genus limitata, non autem de substantia increata, cuius uirtus est infinita.

Circa id quod de fascinatione dicitur aduertendum ex doctrina sancti Th. ubi supra q. 117. ad. 2. q. ex vehementi commotione animae ad malitiam, quae fit cum aliquo inordinato motu cordis, ut maxime in vetulibus contingit: immutantur spiritus vitales, praesertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniunt, oculi autem talium spirituum exhalatione aerem inficiunt continuum vsque ad determinatum spatium, & sic per alpectum inficitur aliquod corpus, praesertim tenerum, & facile impressioni susceptiuum, quale est corpus pueri, & hoc modo etiam specula si fuerint noua, & munda, ex aspectu mulieris patientis menstruatae quandam contrahunt impuritatem, ut dicitur in libro de somniis cap. 2.

Secundo Rationem praedictam praecedentis capituli declarat, & confirmat, inquiens, quod in uirtute substantiae spiritualis est, ut corpus sibi obediat quantum ad motum localem, per quem adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri adhibet, & nullo alio modo potest materiam immutare, hoc autem proprie miraculosum non est, ergo substantiae spirituales creatae, miracula propria uirtute facere non possunt, licet hoc possint in uirtute diuina agunt, ut patet ex Gregorio, ponere vni ordine agelorum miraculis faciendis deputati ee, & alios quos sancti ex potestate facere miracula, no solum ex intercessione, sed etiam ex potestate, ad euidenciam huius vsimo dicti considerandum est, quod

Greg. hom. 34. in euan. Dial. lib. 2. cap. 31.

duos modos tangit sanctus Thomas de mente Gregorii in secundo libro Dialogorum quibus miracula sancti efficiunt. Vnus est per intercessionem, dum scilicet sua oratione expressa impetrant a Deo miracula fieri: alius est per potestatem illis a deo concessam, sicut ora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad sancti Benedicti aspectum, extemplo sunt soluta, ut beatus Gregorius narrat: dupliciter autem exponit S. Thomas sanctos miracula facere ex potestate. Nam de potestate dei exponit hoc esse per quandam uirtutem aliquibus sanctis supernaturaliter infusam, non quae in ipso sit per modum habitus aut forme per manentis, quia si miracula facerent, quandoquidem uelent, sed quae est per modum formae intentionalis, quae non remanet nisi ad praesentiam agentis, sicut lumen in aere, & motus in instrumento. Secunda uero secunda, quaestio 178. artic. 1. ad. 1. ponit hoc esse in quantum non praecedente manifesta oratione, ad nutum hominis deus miraculose operatur, sicut cum Petrus Ananiam, & Sapphiram, mentientes increpauit, & morti tradidit. Secunda enim hanc interpretationem uidetur dicendum sanctos aliquando miracula facere ex potestate, non proprie

non solum ex intercessione. Considerandum tamen est, quod cum res aliquas naturales vel angelicas, vel demones adhibet ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae uirtuti respondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam uirtutem: in quantum agit in uirtute principalis agentis Serra enim, & securis, non possunt facere lectum nisi in quantum agunt ut mota ab arte, & ad talem effectum calor naturalis posset carnem generare, nisi uirtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conueniens est igitur, quod ex ipsis rebus naturalibus proueniant aliqui altiores effectus ex hoc, quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proueniunt: mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter. Vno modo ex hoc, quod per spirituales substantias tales causa modo nobis inconueto, ad proprios

quidem quasi in seipsis habeant aliquam uirtutem faciendi miracula, sed secundum similitudinem in quantum ad eorum naturam, deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant, sicut ad nutum regis sunt ea quae uult fieri propter potestatem in ipso existentem. Potest tamen ista secunda sancti Thomae interpretatio ad primum sensum etiam accipi, ut dicatur deus ad nutum sancti miraculose operari, in quantum ipse manifeste non rogatur, deus illi uirtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formae infundit. Quare autem substantias separatas conuenienter corpora posse localiter mouere, licet non possit ea ad formam transmutare, ostendit sanctus Thomas. p. p. q. 110. ar. 3. Et Potentia, ubi supra. Et de Malo, q. 6. ar. 10. hac ratione, quia motus localis est primus motuum, & ideo sibi conuenit vs alii motus a substantia spirituali ipso, mediante proueniant.

Tertio ostendit a substantiis separatis aliquos effectus nobis mirabiles prouenire. Hoc autem duobus suppositis ostendit. Primum est, quod cum angeli uel demones res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis utuntur. Secundum quod ex hoc deducitur est, quod conueniens est ut ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proueniant, in quantum eis tamquam instrumentis spirituales utuntur substantia, quia ex instrumento procedit effectus non solum suae uirtuti correspondens, sed etiam ultra propriam uirtutem, in quantum agit in uirtute principalis agentis, ut patet in Serra, & in securi, & calore naturali. Istis suppositis, inquit sanctus Th. hmoi effectus, qui inquam a substantiis spiritualibus adhibitis causis naturalibus sunt, reddi nobis mirabiles debent. Vno modo in quantum a substantiis spiritualibus naturalibus causa modo nobis inconueto ad proprios effectus apponuntur, quo modo artificiosum artificum opera miramur. Alio modo ex eo quod naturales cause ad effectus aliquos producendos

apposte aliquid fortuantur uirtute ex hoc quod spiritualium substantiarum sunt instrumenta, & hoc magis ad miraculi rationem accedit. Aduertendum, quod primus modus quo substantiae spirituales aliquos effectus operantur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operantur effectus corporaliu causarum tantum, quos miramur aut quia adhibent propria actiua modo nobis occulto, sicut si uideremus scari lignum, & ferrum occulte appositam non uideremus, miramur: aut quia aliquas causas adhibent quae in nos uirtute ignorantur, sicut si adhiberetur ferrum attraheretur, uirtute magnetis ignorantes, aut quia celeriter adhibet causas naturales quam nos adhibere possumus, aut quia eas adhibet illis horis in quibus uirtus celestis qua certius hominibus cognoscitur ad effectus iuuentos magis cooperatur. Ad secundum autem modum pertinet effectus, qui uirtute corpora per se produci non possunt, sed tantum, ut ipsa tanquam instrumentum uirtus uirtutis corpora. Hec autem ad rationem miraculose magis dicuntur accedere, quia tales effectus sunt magis supra naturam uirtutis creatae nobis cognitae quae est uirtus corpora, quanto magis aliquid est ipsa praefacilem naturae nobis cognite, tanto magis de ratione miraculi participat, cum de ratione miraculi sit quod sit supra naturam naturae praefacilem. Naturae nobis cognite, ut supra probatum est, impossibile est effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestis corporis causetur. In huiusmodi autem operationibus Magorū apparent quaedam quae sunt propria rationalis creaturae opera. Redduntur enim respondere sa de furtis sublati, & de aliis huiusmodi quod non possit fieri nisi per intellectum: non igitur est uerū omnes hmoi effectus sola uirtute celestium corporum cari. Præter ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis, non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola uirtute celestium corporum.

Secundo, ostendit sanctus Th. quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in Magorū operibus mirabiles effectus apparent, uult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit, quod huiusmodi effectus non proueniunt ex sola uirtute celestium corporum. Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti.

Quantum ad primum dixerunt quidam, huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex uirtute celestium corporum: cuius signum uidetur, quod stellarum ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur, quaedam her-

barum, & aliarum rerum corporaliu auxilia. Sed contra ipsos arguit sanctus Th. ex his quae in operibus Magorū apparet. Primum, in operationibus Magorū apparet quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublati, & aliis huiusmodi, ergo non omnes Magorum effectus sola uirtute celestium corporum causari possunt, probatur consequentia, quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestium corporum causentur, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinis attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem colloquutiones & apparitiones sunt ad homines, qui utuntur libere sensibus exterioribus. non est igitur possibile quod hmoi uisa uel audita sint sua imaginationem tantum. Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis, non potest aliqui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus: quod & in seminis patet: in quibus etsi sit aliqua praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit: per huiusmodi autem uisa, uel audita, quae apparent in operibus Magorū, plerumque aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sunt intellectus facultatem excedunt: sicut reuelatio occultorum thesaurorum: manifestatio futurorum, & re- sponso. ueritatis de documentis alicuius scientiae: Ex formis autem imaginatis non potest alicui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus, quod ex formis ostenditur, in quibus etsi aliqua sit praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit. Ad euidenciam uerius quae rationis consideranda sunt primo, quia dicitur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura prouenire possunt sicut propria opera animalis dicitur, quae ab animali solo proueniunt, & a nullo alio: sicut sentire e proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Cōstat autem, quod respondere de furtis sublati, & colloqui hominibus, argui eis de diuersis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum conuenit, quae per uoces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera uocat sanctus Th. propria naturae intellectualis opera.

Resistimo huiusmodi ex Eusebio. Da. lib. 1. Super. Euan. ca. 6. de penehi. p. 4.

Cap. 8.

apposte aliquid fortuantur uirtute ex hoc quod spiritualium substantiarum sunt instrumenta, & hoc magis ad miraculi rationem accedit. Aduertendum, quod primus modus quo substantiae spirituales aliquos effectus operantur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operantur effectus corporaliu causarum tantum, quos miramur aut quia adhibent propria actiua modo nobis occulto, sicut si uideremus scari lignum, & ferrum occulte appositam non uideremus, miramur: aut quia aliquas causas adhibent quae in nos uirtute ignorantur, sicut si adhiberetur ferrum attraheretur, uirtute magnetis ignorantes, aut quia celeriter adhibet causas naturales quam nos adhibere possumus, aut quia eas adhibet illis horis in quibus uirtus celestis qua certius hominibus cognoscitur ad effectus iuuentos magis cooperatur. Ad secundum autem modum pertinet effectus, qui uirtute corpora per se produci non possunt, sed tantum, ut ipsa tanquam instrumentum uirtus uirtutis corpora. Hec autem ad rationem miraculose magis dicuntur accedere, quia tales effectus sunt magis supra naturam uirtutis creatae nobis cognitae quae est uirtus corpora, quanto magis aliquid est ipsa praefacilem naturae nobis cognite, tanto magis de ratione miraculi participat, cum de ratione miraculi sit quod sit supra naturam naturae praefacilem. Naturae nobis cognite, ut supra probatum est, impossibile est effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestis corporis causetur. In huiusmodi autem operationibus Magorū apparent quaedam quae sunt propria rationalis creaturae opera. Redduntur enim respondere sa de furtis sublati, & de aliis huiusmodi quod non possit fieri nisi per intellectum: non igitur est uerū omnes hmoi effectus sola uirtute celestium corporum cari. Præter ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis, non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola uirtute celestium corporum.

Verunt autem quidam dicentes, quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas sunt, non ab aliquibus spiritualibus sunt substantiis, sed ex uirtute celestium corporum. Cuius signum uidetur, quod ab exercentibus huiusmodi opera, stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum & aliarum corporaliu rerum auxilia, quasi ad preparandam inferiorem materiam ad suscipiendam insistentiam uirtutis celestis. Hoc autem expresse aduersatur apparentibus. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principis intellectum causari, ut supra probatum est, impossibile est effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestis corporis causetur. In huiusmodi autem operationibus Magorū apparent quaedam quae sunt propria rationalis creaturae opera. Redduntur enim respondere sa de furtis sublati, & de aliis huiusmodi quod non possit fieri nisi per intellectum: non igitur est uerū omnes hmoi effectus sola uirtute celestium corporum cari. Præter ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis, non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola uirtute celestium corporum.

Super Caput. 104. Ostendam ostendit sanctus Th. quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in Magorū operibus mirabiles effectus apparent, uult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit, quod huiusmodi effectus non proueniunt ex sola uirtute celestium corporum. Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti.

Quantum ad primum dixerunt quidam, huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex uirtute celestium corporum: cuius signum uidetur, quod stellarum ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur, quaedam her-

barum, & aliarum rerum corporaliu auxilia. Sed contra ipsos arguit sanctus Th. ex his quae in operibus Magorū apparet. Primum, in operationibus Magorū apparet quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublati, & aliis huiusmodi, ergo non omnes Magorum effectus sola uirtute celestium corporum causari possunt, probatur consequentia, quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestium corporum causentur, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinis attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem colloquutiones & apparitiones sunt ad homines, qui utuntur libere sensibus exterioribus. non est igitur possibile quod hmoi uisa uel audita sint sua imaginationem tantum. Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis, non potest aliqui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus: quod & in seminis patet: in quibus etsi sit aliqua praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit. Ad euidenciam uerius quae rationis consideranda sunt primo, quia dicitur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura prouenire possunt sicut propria opera animalis dicitur, quae ab animali solo proueniunt, & a nullo alio: sicut sentire e proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Cōstat autem, quod respondere de furtis sublati, & colloqui hominibus, argui eis de diuersis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum conuenit, quae per uoces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera uocat sanctus Th. propria naturae intellectualis opera.

Secundo, ostendit sanctus Th. quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in Magorū operibus mirabiles effectus apparent, uult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit, quod huiusmodi effectus non proueniunt ex sola uirtute celestium corporum. Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti.

barum, & aliarum rerum corporaliu auxilia. Sed contra ipsos arguit sanctus Th. ex his quae in operibus Magorū apparet. Primum, in operationibus Magorū apparet quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublati, & aliis huiusmodi, ergo non omnes Magorum effectus sola uirtute celestium corporum causari possunt, probatur consequentia, quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestium corporum causentur, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinis attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem colloquutiones & apparitiones sunt ad homines, qui utuntur libere sensibus exterioribus. non est igitur possibile quod hmoi uisa uel audita sint sua imaginationem tantum. Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis, non potest aliqui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus: quod & in seminis patet: in quibus etsi sit aliqua praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit. Ad euidenciam uerius quae rationis consideranda sunt primo, quia dicitur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura prouenire possunt sicut propria opera animalis dicitur, quae ab animali solo proueniunt, & a nullo alio: sicut sentire e proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Cōstat autem, quod respondere de furtis sublati, & colloqui hominibus, argui eis de diuersis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum conuenit, quae per uoces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera uocat sanctus Th. propria naturae intellectualis opera.

Secundo, ostendit sanctus Th. quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in Magorū operibus mirabiles effectus apparent, uult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit, quod huiusmodi effectus non proueniunt ex sola uirtute celestium corporum. Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti.

Quantum ad primum dixerunt quidam, huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex uirtute celestium corporum: cuius signum uidetur, quod stellarum ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur, quaedam her-

barum, & aliarum rerum corporaliu auxilia. Sed contra ipsos arguit sanctus Th. ex his quae in operibus Magorū apparet. Primum, in operationibus Magorū apparet quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublati, & aliis huiusmodi, ergo non omnes Magorum effectus sola uirtute celestium corporum causari possunt, probatur consequentia, quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestium corporum causentur, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinis attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem colloquutiones & apparitiones sunt ad homines, qui utuntur libere sensibus exterioribus. non est igitur possibile quod hmoi uisa uel audita sint sua imaginationem tantum. Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis, non potest aliqui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus: quod & in seminis patet: in quibus etsi sit aliqua praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit. Ad euidenciam uerius quae rationis consideranda sunt primo, quia dicitur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura prouenire possunt sicut propria opera animalis dicitur, quae ab animali solo proueniunt, & a nullo alio: sicut sentire e proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Cōstat autem, quod respondere de furtis sublati, & colloqui hominibus, argui eis de diuersis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum conuenit, quae per uoces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera uocat sanctus Th. propria naturae intellectualis opera.

Secundo, ostendit sanctus Th. quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in Magorū operibus mirabiles effectus apparent, uult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit, quod huiusmodi effectus non proueniunt ex sola uirtute celestium corporum. Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proueniunt, cap. sequenti.

Quantum ad primum dixerunt quidam, huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex uirtute celestium corporum: cuius signum uidetur, quod stellarum ad huiusmodi opera obseruatur, & adhibentur, quaedam her-

barum, & aliarum rerum corporaliu auxilia. Sed contra ipsos arguit sanctus Th. ex his quae in operibus Magorū apparet. Primum, in operationibus Magorū apparet quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera, sicut quod redduntur responsa de furtis sublati, & aliis huiusmodi, ergo non omnes Magorum effectus sola uirtute celestium corporum causari possunt, probatur consequentia, quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectus naturalis naturae, ex uirtute celestium corporum causentur, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinis attendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem colloquutiones & apparitiones sunt ad homines, qui utuntur libere sensibus exterioribus. non est igitur possibile quod hmoi uisa uel audita sint sua imaginationem tantum. Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis, non potest aliqui prouenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, uel acquisite sui intellectus: quod & in seminis patet: in quibus etsi sit aliqua praefignatio futurorum, non tamen quicumque uides somnia, eorum significata intelligit. Ad euidenciam uerius quae rationis consideranda sunt primo, quia dicitur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura prouenire possunt sicut propria opera animalis dicitur, quae ab animali solo proueniunt, & a nullo alio: sicut sentire e proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Cōstat autem, quod respondere de furtis sublati, & colloqui hominibus, argui eis de diuersis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum conuenit, quae per uoces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera uocat sanctus Th. propria naturae intellectualis opera.

Th. con. Gen. 22. Aduer.

Advertendum secundo, cum inquit, ex formis imaginis non possit provenire alicui intellectuale cognitionem...

feri dicuntur per operationes predictas, sicut quod ad presentiam alicuius quocumque sera ei pandatur, quod alicui inuisibilis reddat, & multa hmoi narrantur, non est igitur possibile hoc fieri uirtute celestium corporum...

Si autem dicatur, quod statua illa fortiter aliquod principium vite uirtute celestium corporum, hoc est impossibile. Principium n. uitae in omnibus uiuentibus est forma substantialis. Viuere. n. est esse uiuentibus, ut Philo. dicit in 2. de anima. Impossibile est autem...

Advertendum autem, quod non loquitur san. Tho. de facultate tantum intellectus ad intelligendum absolute & in communi, sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secundum quod unus homo est naturaliter ingeniosior alio aut eruditior. Sic enim contingit quod est supra facultatem intellectus unius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius, sicut cognoscere ordinem motus corporum celestium est supra facultatem rusticis & idiotae, non autem supra facultatem Astrologi, quando ergo aliquid ostenditur alicui per opera Magorum...

Organis corporalis & spiritum, ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad aliquorum cognitionem ordinantur. Circa id quod inquit S. Tho. in somnis fieri aliquam praesignationem futurorum, & tamen non omnem videtur somnia, eorum significata intelligere, advertendum secundum eius de...

quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de nouo, nisi amittat formam quam prius habuit. generatio. n. unius est corruptio alterius. in fabricatione autem alicuius statuae non addicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum in figuram, quae est accidens, manet enim forma cupri vel alicuius huiusmodi, non igitur est possibile qui hmoi statuae sortiatur aliquod principium vite...

Adhuc, Si aliquid per principium vite moueatur, necesse est quod habeat sensum, mouens. n. est sensus, vel intellectus. intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu: sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato. talis autem temperies non inuenitur in lapide, vel cera, uel metallo ex quo fit statua. non est igitur possibile quod hmoi statuae moueantur per principium vite. 7 Amplius, Viuentia perfecta non solum generant ex uirtute celestium, sed etiam ex femine. hoc. n. generant...

pelestatem praenuntiant. TERTIO, Quando a deo ministerio angelorum aliqua in somnis reuelatur hominibus, ut patet in his quae prophetis quandoque sunt reuelata. Quarto, quando operatione demonum aliqua dormientibus apparent, ex quibus quandoque ipsi aliqua futura ab ipsis demonibus cognita reuelantur. Quia ergo contingit saepe numero aliqua in somnis apparere quae aliquorum futurorum sunt signa, & tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni: ideo inquit sanctus Thomas in somnis, quandoque futura praesignari, & tamen somniantem non intelligere quae significatur. Tertio, arguitur. Per operationes predictas sunt aliqua quae nulli rei naturalia esse possunt, sicut quod ad praesentiam alicuius quaelibet sera ei pandatur, quod alicuius inuisibilis reddat & huiusmodi. ergo per has operationes sunt quae uirtute corporum celestium fieri non possunt. probatur consequentia, quod si uirtute celestium corporum, est effectus naturalis: ergo quod nulli rei naturalia esse possent, non potest fieri uirtute celestium corporum, ergo &c. probatur antecedens, quia forma naturalis sunt quae in inferioribus causantur ex uirtute corporum celestium...

Ad euentiam huius rationis considerandum est, quod eam inducit sanctus Thomas ad ostendendum quod imagines quae per Magos constituuntur ad hos effectus, ut scilicet eas supra se deferens reddatur inuisibilis, aut ad eius praesentiam qualibet sera ei pandatur, non faciunt hos effectus ex aliqua uirtute sibi corporibus celestibus indita, & impressa, ut ipsi Magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia forma quae a corporibus celestibus in haec inferiora producuntur, non sunt formae artificiales, cum haec ab arte fiant, sed sunt formae naturales de potentia materiae eductae. Solae enim huiusmodi formae in uirtute corporum celestium continentur: ideo si quae actiones proueniunt ab huiusmodi imaginibus quae non proueniunt ab aliqua forma naturali, non proueniunt ex illis uirtute corporum celestium. constat autem, quod reddere hominem inuisibilem, huiusmodi, non consequitur aliquam formam naturalem rei, ideo non possunt illae actiones in uirtute corporum celestium referri. Vnde...

Alb. Mag. lib. 2. in ca. 10.

Vnde illa propositio quam assumit sanctus Thomas, scilicet: Quod sit uirtute corporum celestium, est effectus naturalis, sic intelligitur, quod uirtute celestium corporum non sit aliquid a corporibus inferioribus, nisi quod formam naturalem alicuius rei consequitur, cum corpora per formas operentur: a corpore autem celesti sola forma quae alicui rei est naturalis proueniat, non autem forma artificialis. Verum autem sit aliquid naturale, quod hominem reddat inuisibilem, ut de eliotropia dicitur, si herba sui nominis iungatur, quemadmodum refert Albertus secundum libro mineralium, videtur dicendum quod non secundum sanctum Thomam. Nam & de ipso lapide dicit Albertus quod oportet ut sit sacrum, & quibusdam characteribus mixtum, quod est signum illam uirtutem sibi a natura non inesse. Si autem esse hoc alicui rei naturale inueniretur, dicendum esset quod uirtutem magi earum, cui naturaliter conuenit ad huiusmodi effectum, sed imaginibus a se factis, & consecratis, tamquam huiusmodi uirtutem imaginibus non ratione formae naturalis materiae ex qua sunt conueniat: sed ratione consecrationis, & characterum. Quod autem inquit sanctus Thomas, nulli rei naturale posse esse ut per ipsam homo inuisibilis reddatur: tunc exponendum erit, quod non intelligitur simpliciter nulli rei hoc naturaliter conuenire posse, sed nulli rei qua Magi utuntur in constitutione suarum imaginum, hoc esse naturale: & hoc supponitur ex doctrina ipsorum de imaginibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, & huiusmodi, quae constat hanc uirtutem a natura non habere: & nisi qua eliotropia lapide nominantur forte aequiuocando de nomine eliotropia, ut decipiant.

Quarta, Fieri non potest uirtute celestium corporum, quod aliquid inanimatum per se moueatur: sed hoc dicitur fieri per Magias artes, ergo &c. probatur maior, quia moueri per se consequitur ad habere animam, cuiusque autem uirtute celestium corporum conferunt quod posterius est, conferunt, & quod prius est. Si dicatur, quod statua illa magica sortitur aliquod principium vite uirtute corporum celestium, contra hoc arguitur. Primo, in fabricatione alicuius statuae non abicitur aliqua forma substantialis, quia manet forma cupri vel alicuius huiusmodi: ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialem, ergo neque aliquod principium vite, probatur prima consequentia, quia impossibile est, quod aliquid de nouo formam substantialem recipiat, nisi priorem formam abiciat, cum generatione uirtutis sit alterius corruptio. Secunda uero, quia principium vite in omnibus uiuentibus est forma substantialis, cum uiuere uiuentibus sit esse, ut dicitur secundo de anima.

Ad hanc rationem potest dici secundum Hermetis sententiam, cuius est predicta responsio, quod non oportet semper ad generationem formae substantialis priorem formam corrumpi, sed tunc tantum, quando talis forma fit per extractionem de materia: forma autem huiusmodi statuae non fit per educationem de materia, sed per inductionem eius in materia. ideo ratio non sequitur. Sed haec responsio nulla est, tum quia cum caelum sit agens naturale, non potest formam substantialem inducere in materiam quae de potentia materiae non educatur: tum quia plures formae substantiales non possunt esse in eodem, ut superius est ostensum, & in pluribus locis sanctus Thomas ostendit.

Secundo, Contra principalem responsionem arguitur. In huiusmodi statuis per se motis non est sensus tactus, ergo neque omnino sensus, ergo neque principium vite, probatur antecedens, quia tactus non inuenitur sine organo medie temperatae: talis autem temperies non inuenitur in lapide, cera, aut metallo ex quo fit statua. probatur prima consequentia, quia sensus non potest esse ubi non est tactus. Secunda uero, quia mouens in his scilicet quae localiter ex se mouentur, est sensus vel intellectus, intellectus autem in generabilibus, & corruptibilibus non est sine sensu. Diceretur forte ad hanc rationem secundum Hermetis...

sententiam, quod huiusmodi statuae non habent sensum uniuersum cum sensibus animalium generabilium, sed alterius rationis. Sed hoc est uoluntate dictum & abique ratione, quia cum huiusmodi statuae sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principium motus si ex se moueantur, tale quale ponit Aristoteles in omnibus corruptibilibus quae seipsum mouent. l. sensum & si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus & imperfectissimis animalibus, multo magis eiusdem rationis erit sensus in animata sunt & habent sensum, cum ipsis in finis animalibus puta oistreis & conchyliis, quibus est materia mixtionem uident esse propinquum. TERTIO, si huiusmodi statuae per se mouentur, oportet ea esse ignobilissima inter animalia: quod tam esse falsum, si per principium vite intrinsecum operarentur. nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cui respondeant de occultis, non est igitur possibile quod operentur vel moueantur per principium vite.

Item, effectum naturalem uirtute celestium corporum productum contingit inueniri abstrinsecum operentur, ergo, &c. probatur consequentia, quia uiuentia quae ex sola uirtute celestium generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia, ut patet in genitis ex putrefactione. salitas autem consequentis probatur, quia in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Quarta, Si uirtute corporum celestium sortuntur principium vite per artem necromaticam, erit inuenire talium generatione abique huiusmodi arte: hoc autem non inuenitur, ergo, &c. probatur consequentia, quia effectum naturalem uirtute celestium corporum productum contingit inueniri abique artis operatione, sicut quibusdam aliquo artificio quis ad generationem ranarum operetur, contingit tamen ranas abique omni artificio generari. Per hoc excluditur positio Hermetis ab Aug. recitata octauo li. de Ciuitate dei, quae est auctoritate diuina in Psalmis descripta. Notat ultimo sanctus Thomas non esse omnino negandum, quin in predictis ex uirtute corporum celestium aliquid uirtutis esse possit ad illos solos effectus, quos uirtute corporum celestium aliqua inferiora corpora producere possunt.

Sed circa hoc uicimum dictum dubium occurrit, quia sanctus Thomas secunda secunda, quae est 26 art. 2. videtur uelle huiusmodi imaginibus nullam posse inesse uirtutem ex corporibus celestibus, praeter eam quae materiae naturali ex qua sunt conuenit. In tractatu etiam de occultis operibus naturae tenet, non esse possibile ut aliquid indiuiduum alicuius speciei aliquam uirtutem permanentem transcendentem uirtutem elementorum obtineat praeter alia indiuidua eiusdem speciei, ex hoc quod est sub determinato situ corporum celestium generatum. Haec autem contradicere uidentur his quae hic dicuntur.

Ad huius euentiam considerandum est, quod cum in rebus artificialibus duo sint, scilicet materia naturalis ex qua sunt & forma artificialis, quae est accidens, dupliciter imagines huiusmodi necromaticas aut etiam astrologicas considerare possumus, aut scilicet quantum ad materiam, puta auri vel argenti ex qua constituuntur, aut quantum ad formam artificialem quam sortuntur per artem. Si considerentur quantum ad materiam aut figuram artificialem, sic nullam uirtutem ex corporum celestium in praesentia sortuntur, ut dicitur in secunda secunda loco preallegato, & Quol. 12. ar. 14. cum forma artificialis nihil aliud sit quam compositio, ordo, & figura, ut dicitur primo Physicorum, quae nullius actionis aut passionis principium esse possunt. Si autem considerentur quantum ad materiam ex qua constituuntur, sic uirtutem aliquam ad agendum habere possunt, nec inconuenienter aliquam uirtutem habere imaginem ex hoc quod sub tali figurae positione per aliquam transmutationem & alterationem materiae suae, certo quodam & determinato modo facta est, quae non habet aliud indiuiduum eiusdem speciei. Licet enim omne uirtutem formam specificam consequentem quam unum indiuiduum unius speciei, puta auri habet, omne aliud indiuiduum eiusdem speciei habeat, non inconuenienter tamen unum indiuiduum ex hoc quod sub certa constellatione alteratur & transmutatur. Tho. con. Gen. Z E per

Tom. 5. li. 8. Cap. 23. de ciuitate.

Opusc. 34

Tex. co. 63.

per liquefactionem aut per quancumque aliam alterationem, ali qua virtute ex corporum celestium in impressione fortiori, qua alia individua eiusdem speciei qua sub tali constellatione non sunt illo modo, & ordine alterata & transmutata, non habent, aut enim per fusionem, & liquefactionem sub aliqua sideris po

itione in certam figuram redacti, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus, quod aliud astrum non habet, non quidem quia virtus ipsi in se figuram, puta leonis, aut scorpionis, aut cuiuscumque alterius celestis signi materiam naturali impreste, sed inest ipsi auro aut cera, aut alteri materię ex qua fit imago ob alteratio

To. 5. li. 10. de ciuic. 11

nem, & transmutationem sui factam sub tali siderum dispositione, concurrete igne, & aliis agentibus particularibus certo modo, & ordine per arte ipsi materię applicatis. vnde est aliud aurum triviti modo sub eadem siderum positione per ignem alteraretur, etiam si figuram illam non haberet, eandem virtutem nancisceretur. Inscinduntur autem huiusmodi figura auro laut ari aut cera per Magos aut Astrologos ex pacto expresse vel ca cte cum demonibus incho ad hominum deceptionem, ut est de mente August. 10. de Ciuitate dei. Nam cum sciant demones, materię hęc sub tali constellatione alterate ac transmutate virtutem ex corporum celestium impressione inesse posse, in hanc vanam, & superstitiosam opinionem homines induxerunt, vt si guram leonis aut alterius planeta in materiam illam imprime rent, quasi in ipsa figura quę similis est celestis figurę, eiusmodi virtus inest, & aliquid numinis sit in stellis. Induxerunt et homi nes ad credendum tales imagines ex figura impresta, habere vir tutem ex corpore celesti ad aliquos effectus, ad quos nullo mo do corpora inanimata et virtute corporum celestium se extendere possunt, vt ostensum est supra, cum tamen ipsi demones sint qui eiusmodi effectus operantur. Signa aut, qd ex aliquo pacto cum da monibus fiant predictę imagines, est qd literę quardam chara cteres quiddam ipsi imprimuntur, sine quibus dicunt hmoi imagi nes efficaciam non habere: que aliquas obseruationes seruant que nihil ex se ad aliquę effectus valent, sicut quod statua fodiat in terra inuictis capite, & similia, manifestum est enim, vt dicitur in sequenti cap. quod literę, & characteres nullam habent effi caciā ad agendum, sed sunt tantum signa ad aliquem intelle ctum, cui aut ex preste su, plicatur aut tacite. Potest et dici, qd cę imagines huiusmodi sunt ab his qui Magi non sunt, sed alicui olo gi, & nihil aliud obseruatur in constitutione hmoi imaginu, nisi vt sub certa fiant constellatione, imprimatur celestis figura, nō quasi ipsa figura virtutem habeat celestem, sed ad significandū quod virtus aliqua inest illi materię, causata ab illo sidere cuius figura imagini est impresta. Quod ergo hoc loco dicitur, huius modi imaginibus ex virtute celestium corporum aliquid virtu tis inesse posse, intelligitur non ratione figurę, & formę arti ficialis, sed ratione materię naturalis alterate, ex qua huiusmodi imagines fiunt. In Secunda secunda aut, vbi negat san. Tho. ipse aliquid virtutis inesse posse, loquitur de ipsi ratione figurę, & formę artificialis: & sic nulla est contradictio. Quod uero secu do loco adducitur ex Tractatu de occultis operibus Nature, nō obstat propositio, quia ibi vt ex processu apparet, loquitur san. Tho. de virtute substantiali formę consequentis aut sermo est de virtute nonit alicui materię naturali per alterationem, aere & determinato ordine facta incommunitate, & impresta.

Aduertendū aut, qd hmoi imagines habere virtutē ad illos so los effectus quos virtute corporum celestium aliqua corpora infe riora producere possunt, dupliciter possumus intelligere. Primo, qd possunt habere aliquid virtutis, quę aliquibus aliis corpori bus est naturalis, & nō alia, pura qd sicut magnes ex ratione pro pria formę virtutis, cęi coęgenit, ferri ad se trahere potest, ita alicui imagini aut necromatice aut astrologice, ex impressione corporis celestis dari potest vt ferru ad se trahat: & sic de aliis virtutibus quę corporibus mixtis, virtute cęi naturaliter con ueniunt. Secundo, qd non solum possunt habere virtutem quę ali cui corpori mixto in sua specię est naturalis, sed et possunt ha bere aliquid virtutis ex cęi impressione, quę nulli corpori mix to naturaliter conuenit, sed tamen hęc virtus ad illos tantum effectus se potest extendere, qui per corpora inferiora virtute cęi fieri possunt, non autem ad alios. Videtur quęd hmoi pantiu denum esse ad mentem san. Tho. non aut secundum, Tunc

ex modo loquendi, tū quia superius in vna ratione dixit, quod nulli rei est naturale, non posse fieri virtute celestium corpo rum. Videtur enim velle, qd virtus corporis quę alicui corpori est naturalis, possit virtute cęi illis imaginibus communicari ad si miles effectus, licet materię, ex qua fit imago, talis virtus ex ratioe proprie speciei non conueniat. sicut figurę cęi potest virtute cęi communicari vt san guinis fluxum repri mat, quod natura ter conuenit Sapphi ro, vnde de Potentia, q. 6. ar. 10. inquit, qd aliqua quę magis artibus fieri videtur, scilicet ad quādam corporum trans mutationes, natura rum corporum super

riorum, & inferiorum vires sufficere possunt. Huius autem rei causam esse puto, quia in virtute Solis continentur omnes for mę, tam subtiliores quā accidentales quę in corporibus infe rioribus inueniuntur: & ideo sicuti ferro virtute formę agēis in ipsum communicari virtus calefactiua, ita & virtute cęi in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo qua poterit calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

Sed tunc dubium remanet, quia virtutes, & actiones talium imaginu sunt diuturnę, virtutes autem, & actiones quę non sunt alicui naturales, non sunt diuturnę, vt patet in aqua cale facta quę calefacit, sed non diu remanet calefacta vt possit calefa cere Respondetur, quod licet virtutes quę sunt alicui præter naturam, si ab agentibus particularibus cui tales virtutes nau raltiter conueniunt, in ipso causentur, non sunt diuturnę, tamē ab agente inuisibili, cuiusmodi est cęlum, imprimantur, possunt esse diuturnę: quę enim in inferioribus virtute superioru sunt, non sunt simpliciter præter naturam, licet aliquando sint præter hanc naturam particularem talis speciei, vt ipse eius formę spec ificam non consequitur, vt superius patuit, & ideo diuturnę esse possunt, & per consequens per huiusmodi virtutes inquan tum in ipsis virtus celestis saluatur, ad aliquos effectus predi ctę imagines efficaciam habent. Potest etiam dici, qd virtus cele stis quę in istis imaginibus continetur, non est perpetuo in hac imaginis materia, sed tantum durat, quantum influxus illius cę lestis dispositionis ex quo causata est durat: sicut virtus calefa ctiua in aqua tantum durat, quantum durat in ipsa virtus ignis calefaciens. Ex his sequitur, quod si virtute naturali aliquoru corporum fieri potest vt aliquid ad amorem, odium, concupi scentiam vel aliquid huiusmodi ex corporali quapiam transmu ratione concitetur, aut etiam in amentiam cadat, quod non est inconueniens dicere, per predictas imagines simile virtute cęi fieri posse. Et eadem ratione si potest homo virtute naturali aliquorum corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationem liberari, non inconuenit dicere, idem per ha iusmodi imagines virtute cęi posse fieri.

In hoc tamen aduertendum est, quod cum corpus non agat nisi per contactu eius in quod immediate agit, factum est dicere, quod ex virtute imaginis ad ignem posita, possit mulier aliqua in alia domo existens desiccari, & torqueri, oportet enim, si qua virtus ad aliquam corporis transmutationem virtute cęi imagini adest, vt ipsa imago contactu quodam siue mediato siue immediato corpus alterandum tangat Non enim magnes at trahit ad ferrum nisi sit in tanta propinquitate, quod ipsum ferrum aut per se immediate tangat, aut per aere in quo eius virtus recipitur. Hęc autē dixerunt de imaginibus, saluo semper meliori iudicio, cui me, & in hoc, & in aliis libenter sub miteo.

Attendendum autem, quod hoc vltimum dictum in apposite san. Tho. pro solutione ratiois qua a signo opposita opinio arguebat. Cum enim arguebatur, opera Magorum virtute cor porum celestium fieri, hoc videlicet signo, quod a Magis stella rum certus situs consideratur, & corporalium rerum adhiben tas auxilia Respondetur, quod hoc ideo fit, quia ad aliquos Ma gorum effectus, & corpora celestia, & alia corpora operantur: præter hos tamen effectus alia opera per Magos fiunt, ad quę virtus corporis non se extendit, vt in rationibus patuit, & ideo oportet ea in aliquem intellectum referre.

Capitulum 10. Magos operari corporum celestium virtute fieri non possunt, quia virtutes celestium magice artes efficaciam habeant. Et ponit hęc conclusionem. Artes magice ab aliquo in intellectu naturali habent efficaciam. Circa hoc autem duo faciunt. Primo ostendit, quod ab intellectu naturali substantia efficaciam habent. Secundo ostendit, quod talis substantia in intellectu naturali non est bona, cap sequenti in fine.

Quantum ad primum probat propositum, præmittendo duo. Primum est, Magi in suis operationibus virtutem quibusdam uocibus significatiuam ad determinatos effectus producendos: uox autem in quantum est significatiua, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, uel ex intellectu profertentis, vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex profertentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tanta uirtutis, quod sua conceptione res possit causare: quam quidem conceptionem, uocis officio producendos effectus: quodam modo presentat. Ex intellectu autē eius ad quem sermo dirigitur: sicut cum per significationem uocis in intellectu receptam, ad aliquid faciendum inducitur.

Primo, quia si sint aliqui homines qui uerbis conceptionem sui intellectus exprimentibus, res possint transmutare propria uirtute, erunt alterius speciei & dicentur equi uoce homines. 2. Amplius, uirtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio a liquid facien di: per disciplinam autem ali qui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos uirtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis aut dicat, quod omni homines a sua natiuitate ex uirtute stellarum fortuntur præcete

pari, sed primo modo nam, vt inquit sanctus Thomas in secundo libro 4. cap. 77. per habitum non datur nobis aliquid posse, sed vt bene aliquid vel male agamus, & ad hunc sensum fallum est, quod omnis forma quę aliquo modo est operatiua, sit uirtus.

Secundo, quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant: uirtus autem facien di non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio a liquid facien di: per disciplinam autem ali qui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos uirtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis aut dicat, quod omni homines a sua natiuitate ex uirtute stellarum fortuntur præcete

pari, sed primo modo nam, vt inquit sanctus Thomas in secundo libro 4. cap. 77. per habitum non datur nobis aliquid posse, sed vt bene aliquid vel male agamus, & ad hunc sensum fallum est, quod omnis forma quę aliquo modo est operatiua, sit uirtus. Secundo, quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant: uirtus autem facien di non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio a liquid facien di: per disciplinam autem ali qui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos uirtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis aut dicat, quod omni homines a sua natiuitate ex uirtute stellarum fortuntur præcete

pari, sed primo modo nam, vt inquit sanctus Thomas in secundo libro 4. cap. 77. per habitum non datur nobis aliquid posse, sed vt bene aliquid vel male agamus, & ad hunc sensum fallum est, quod omnis forma quę aliquo modo est operatiua, sit uirtus. Secundo, quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant: uirtus autem facien di non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio a liquid facien di: per disciplinam autem ali qui acquirunt quod huiusmodi operationes magice efficiant non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos uirtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis aut dicat, quod omni homines a sua natiuitate ex uirtute stellarum fortuntur præcete

nem. Confirmatur propositum ex ipso nomine talibus figuris...

Csp. 84.

ris virtutem predicta: ita quod quantumcumque alii instruantur...

Circa fundamentum principale huius rationis, scilicet...

Circa etiam fundamenti probationem, quia videlicet corpora mathematica non sunt activa...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod figura proprie accepta de qua est hic sermo...

mouens mouet, aut motum mouetur, sed quia secundum diuersam figurarum...

aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi...

Item, in obseruationibus huius artis vtuntur quibusdam characteribus...

Si quis autem dicat, quod figura aliquae appropriatur...

se in materia sensibili, sed et requiritur, vt in sua ratione materia sensibile includatur...

Circa id quod videtur uelle san. Th. figuras, si quae sunt in huiusmodi imaginibus...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod aliter loquendum est de figuris naturalibus...

44. & 45. ponit Ari. & Com. corpora gra uia acuta figurae...

extendit ad homi artificiales figuras. Ad id ergo quod in oppositum arguitur...

siu corporum, & ita corpora inferiora determinatur per aliquas figuras...

Videtur non rationabiliter dici, non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones...

Præ. Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus vt effectus ipsarum...

Item, Per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formam...

Dub. 613

eam ueluti veram de figura accipret, non autem de literis, & characteribus...

influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quod autem aliquid agat in vnū eorum...

in imagine, vel aliis characteribus, nihil aliud potest dici quod signa sunt...

figuram, ostendatque quantum ad literas & characteres, hanc eos fugam capere non posse.



Iso, quod opera Magorum a substantia intellectuali...

hs: Cuius hoc autem duo facit. Primo ostendit quod huiusmodi substantia non est bona...

Quod substantia intellectualis quae efficaciam praestat magicis operibus, non est bona.



St autem ulterius inquirendum, quae sit haec intellectualis natura...

Quantum ad primum arguit sic.

Primo, Ex magicis artibus praestatur patrocinium aliquibus quae sunt contrariae virtuti...

Præstare enim patrocinium virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi...

Secundo, Huiusmodi artibus vtuntur plerumque homines scelerati...

Item, Non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, familiariter esse...

Adhuc, Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominum propria...

Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur...

Tertio, Per huiusmodi artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis...

Adhuc, Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Aduertendum, quod licet per magicas artes aliquando accipiatur aliqua documenta scientiarum...

Amplius, In operationibus praedictarum artium illud quod videtur esse, & irrationabilitas...

Præterea, Non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa...

Adhuc, Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur...

Adhuc, Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Septimo, Magi in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mendaciis...

Amplius, Non videtur esse habitus intellectus bene dispositus, ut si sit superior...

Quod substantia intellectualis cuius auxilium magice artes vtuntur, non est mala secundum suam naturam.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus...

In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens...

Adhuc, Quicquid est in rebus, oportet quod causa vel causatum sit...

Adhuc, Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Pro cuius declaratione notandum est ex doctrina sancti Thomae...

Idem etiam sequitur, si sint causata. nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum...

Amplius, Vnumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae...

Item (ostendit supra,) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat...

Amplius, Impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni...

Adhuc, Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Intellectus bene dispositus non est bene dispositus secundum virtutem...

Arguit itaque sic: Si naturaliter huiusmodi substantia in malum tendit...

Ad euentiam consequentiae attendendum est ex doctrina sancti Thomae...

Ad euentiam consequentiae attendendum est ex doctrina sancti Thomae...

De Anselmo, Aug. To. 1. 1. 10. ca. 11

Super Cap. 107.

Cap. 14. huius lib.

Cap. 14. huius lib.

sed quod est per accidens oportet reduci ad per se, ergo oportet in eis esse aliud primum quam eorum malitia per quod sint causa...

impossibile est quod secundum hunc modum possit naturaliter dici malum: tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione...

7 Preterea, cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium obiectum, & finem, impossibile est, quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem...

8 Adhuc, nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam: cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur...

Per hoc autem excluditur et in natura est vniuersaliter, & omni ex parte malum, vnde ad hoc in simundum inquit sanctus Thomas...

Q U A R T O. Et que a primo ente sunt, bona sunt, quia omne agens agit sibi simile, primum autem ens est summum bonum...

secundum suam naturam, sed preter naturam, nam bonum intellectus, & eius finis naturalis, est cognitio veritatis. impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in indicio veri decipitur...

Adhuc, nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam: cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur...

Per hoc autem excluditur et in natura est vniuersaliter, & omni ex parte malum, vnde ad hoc in simundum inquit sanctus Thomas...

Manichee. de aug. To. 6. de natura boni. 108. Epist. Porphy. nota in c. ppe.

per accidens, tamen inquantum videlicet bono ad quod ordinatur aliquod malum, coniungitur. Vnde cum natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum vniuersale tendat...

Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebriotem, dicens quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium...

Ad primum horum dicitur, quod licet bono vniuersali per particularitatem in bono hoc, aliquid malum adungi possit, ipsi tamen absolute & secundum præcise rationem vniuersalis boni accepto...

Ad primum horum dicitur, quod licet bono vniuersali per particularitatem in bono hoc, aliquid malum adungi possit, ipsi tamen absolute & secundum præcise rationem vniuersalis boni accepto...

naturam concomitantem esse alteri nocivum, quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidens...

Laudem in demonibus non est naturalis malitia, ostensum est autem supra, eos esse malos, necessario relinquunt quod sint voluntate mali...

Ostensum est enim in Secundo, nullam substantiam naturalem esse corpori naturaliter vniuersalem, nisi animam humanam: vel secundum quosdam animas corporum caelestium...

Nullus intellectus naturaliter errat circa iudicium boni, ergo &c. probatur antecedens, quia cum bonum intellectus & eius finis naturalis sit cognitio veritatis...

Intellectus circa cognitionem veri naturaliter errare non potest, ergo neque voluntas naturaliter a bono deficere potest. probatur antecedens, quia cum potentia cognoscitiva secundum suam rationem ordinatur...

Super Cap. 108. Quam ostendit sanctus Thomas quod substantia intellectualis non est secundum naturam mala, vel consequenter ostendere, quod voluntarie mala...

Cap. 108.

D. 149 Arg. 1.

Cap. 90. 70.

Circa hoc autem tria intelliguntur. In eo quod quis intelligit, non errat. Ex defectu enim intelligendi propter athoniam error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum simplicium. Nihil autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum. Unde nisi in apprehensione boni erratur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur, quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

2. Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in vniuersali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione. Et autem passionibus in demonibus esse non possunt, quia hae passionibus sunt partis sensitivae, quae nullam habent operationem siue organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent etiam scientiam in vniuersali, impossibile est, quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3. Amplius, Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum. Visus enim non decipitur in iudicio colorum: sed dum homo per visum iudicat de sapore, vel de specie rei, in hoc decipitur. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei, in cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras res quid dicitur apprehendat. Sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc, quod apprehendit formas rerum mixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non vnitus, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

4. Item, in nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis, & diuidentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensa aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quodquid est, non accidit falsitas nisi per accidens: secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis & diuidentis: quod quidem contingit in quantum intellectus huius non statim, sed quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem rei alieni-

us pertingit: sicut cum primo apprehendimus animalia, & diuidentes per oppositas differentias alia, & cetera, vnam generi apponimus, quousque perueniamus ad determinationem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipitur vna differentia generis, id quod non est generis differentia, sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quodquid est, est intellectus, ratiocinando. dicitur de vno ad aliud: quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra ostendimus. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum, unde non est voluntate earum peccatum accidere potest.

5. Preterea, Quum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum: impossibile videtur in cuius est singulariter vnum solum bonum, quod in illo appetitu erret: & propter hoc, nisi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam tametsi peccatum accidit in appetitu naturali, semper enim lapsus tendit deorsum siue perueniat siue impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo: quia quum sit natura nostra composita ex spirituali & corporali, sunt in nobis plura bona. aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, & aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus: horum autem diuersorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod, id quod est minus principale, ad principale referendum est: unde peccatum voluntatis in nobis accidit, cum tali ordine non seruato appetimus id, quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est nobis bonum simpliciter, talis autem compositio, & diuersitas bonorum, non est in substantiis separatis: quoniam omne bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

6. Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia, vel defectu, in quorum medio virtus consistit: unde in his in quibus non est accipere superabundantiam, & defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare. Nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt accipere nisi bona intellectualia. Ridiculum est enim dicere, quod bona corporalia appetat, qui secundum suam naturam incorporei sunt: aut bona sensibilia, in quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam, nam secundum se media sunt superabundantiae: & defectus sicut verum est medium inter duos errores, quorum vnus est secundum plus, alter secundum minus: unde & sensibilia, & corporalia bona per hoc in medio sunt, quod secundum rationem sunt, non videtur igitur, quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

7. Amplius, Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis: in substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: s. in corporibus caliditatibus: multo igitur minus in substantiis separatis, & a contrarietate remotis, & a materia, & a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

Dei Ca. 16.

Super Cap. 109.



Ostis obiectionibus, quibus arguebatur in demonibus peccatum esse non posse, vult sancti Tho. veritatem determinare. Et ponit quatuor conclusiones.

PRIMA

est. In demonibus est peccatum voluntatis, id est secundum quum voluntatis.

Primo probatur auctoritate. prima lo. tertio. Io. 8. & Sapient. 2. Secundo probatur ratione. Et primo concluditur falsa Platoniorum positio. Secundo ponitur vera ratio. Positio Platoniorum est, quod demones sunt animalia aerea, habentia partem sensitivam, & passiones quae sunt nobis causa peccati, scilicet iram, odium, & similia. vnde Apuleius inquit, quod sunt animo passiuo, postea etiam forsitate secundum positionem Platonis ponit in substantia intellectuali, aliqua (quamvis non vnica corpori) cognitio sensitiva, & per consequens passiones. Cum enim anima sensitiva secundum ipsum sit incorruptibilis, oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus, & sic maneat in eis eadem ratio peccandi quae est in nobis, scilicet passio. Sed vtrumque istud est impossibile, inquit sanctus Tho. primum quidem, quia ostensum est supra, non esse alias substantias intellectuales vnitas corporibus praeter animas humanas. Secundum vero, scilicet quod operationes animae sensitivae possint esse sine corpore, hinc falsum esse constat, quod corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio sensus, ut patet in visu & tactu. Pro vera ratione notat primo sanctus Tho. quod sicut in causis agentibus, secundarium agens a principali dependet, ita & in causis finalibus, secundarium finis a principali dependentiam habet: & quod sicut peccatum in causis agentibus accidit quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis, ut patet in scindicatione: ita peccatum voluntatis cuius obiectum est bonum, & finis, est cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis. Notat secundo, quod qualibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, & non potest contrarium huius velle: ideo in illo volente cuius proprium bonum est vltimus finis non contentum sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alij fines continentur, nullum peccatum voluntatis accidere potest. huiusmodi autem volens est solus deus, cuius esse est summa bonitas, quae est vltimus finis. In quocumque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere si in sua natura consideretur, quia licet naturalis inclinatio voluntatis in se vnique volenti ad volendum & amandum suum finem perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum, ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae, sed hoc suo arbitrio relinquitur: quod sane patet ex differentia inter voluntatem habentem, & ea quae voluntate carent, quae non sunt liberi arbitrij. Ex his inferit sanctus Thomas quod in voluntate substantiae separatae peccatum esse potuit ex hoc, quod proprium bonum propriamque perfectionem in vltimum finem non ordinat, sed inharet proprio bono ut fini.

Secunda

est. In demonibus potest esse peccatum, & qualiter.

Cap. 109.

Quod in demonibus potest esse peccatum, & qualiter.

Cap. 109.

Videtur autem in demonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate fac. script. Dicitur enim 1. Ioan. 3. quod diabolus ab initio peccat. & Io. 8. de diabolo dicitur quod est mendax, & pater est mendacij: & quod homicida erat ab initio. Et Sapientia secundo dicitur, quod inuidia diaboli mors introiit in orbem terrarum. Si quis autem se qui vellet Platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicitur enim demones esse anima-



tas principalis finis quae est ut propter ipsam amorem & appetitum omnis alius finis secundarius appetatur, sed tantum secundum ipsum finem secundarij finis conditionem.

Aduertendum secundo ex doctrina sancti Thomae in q. Veri. q. 22. art. 7. Quod sicut non accidit peccatum in natura quando aliquid producitur secundum ordinem & inclinationem naturae, ita etiam in voluntarijs non accidit peccatum, quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, & cuius oppositum velle non potest in quantum huiusmodi: sed quia contingit ei quod voluntas naturaliter appetit, coniunctum esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum, sed libere: ideo in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum non quidem ratione sui absolute, sed ratione adiuncti, respectu cuius voluntas libera est, quia ergo vnique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonum & suum finem naturalem, perfectio nem, ad ordinem autem proprii boni in vltimum finem, non est naturalis inclinatio voluntatis, ita quod ab appetitu sui boni secundum talem ordinem deficere non possit: ideo non est peccatum in appetitu propriae perfectionis in quantum huiusmodi, in his quorum proprium bonum sub bono proprio alterius continetur tanquam secundarius finis sub principali, sed est peccatum si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni sub quo contingitur sua perfectio, & sub quo ordine appeti debet, pro illa. s. mensura in qua ad hoc tenetur. Idem optime in fert S. Tho. in substantiis intellectualibus ita modo peccatum esse potuit, quod proprium bonum non ordinauerit in vltimum finem, sed illi inhæret ut fini, id est quod suam naturalem perfectionem amauerit non propter amorem vltimi finis qui est deus, sed propter seipsum tantum, in ea videlicet vltimate complacendo, cum tamen deberet aliquid vltimus bonum vltimate amare, & ad ipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem.

Attendendum tamen, quod cum deus dupliciter considerari possit, scilicet ut est principium naturae, & ut est obiectum super naturalis beatitudinis, peccatum angelorum non fuit eo quod non ordinauerit bonum suum in deum ut est naturalis boni principium, quia naturale est angelo suum bonum illo modo propter deum amare: sed finis eo quod, suum bonum non ordinauerit in deum ut est obiectum supernaturalis beatitudinis, suam scilicet perfectionem amando vltimate, nullo modo supernaturali beatitudine ad quam deus ipsum ordinauerat considerata. Unde in prima parte q. 63. art. 3. inquit S. Tho. quod peccauit, quia appetuit ut finem vltimum beatitudinis, id ad quod virtute suae naturae poterat peruenire, auertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quae est ex gratia dei.

Aduertendum etiam cum inquit S. Tho. in secundarijs volentibus peccatum esse posse si in sua natura considerentur, quod ideo addidit, si in sua natura considerentur, quia non inconuenit substantiam intellectualem fieri imbecilem per gratiam, sicut beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt, non quidem ex conditione naturae, sed ex gratiae dono.

Colligit ex 10. leg. Pla.

Conf.

Considerandum vltimus ex doct. S. Tho. 4. d. 26. q. 1. artic. 1. quod naturale aliquid esse homini, dupliciter intelligi potest: vno modo, quia ex principiis nature de necessitate causatur: alio modo, quia ad illud natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio compleatur, quia ergo non voluit omnino negare S. Tho. naturale esse volenti creato ordinare suam perfectionem in alium finem, est enim sibi naturale aliquo modo, inquam ex ratione ad hoc inclinatur, supposita reuelatione diuina de supernaturali fine, sed tantum quod hoc non est sibi naturale primo modo, id non absolute dixit non esse sibi modum naturaliter vt ordinat suam perfectionem in alium finem, sed addidit, ita vt ab eo deficere non possit, quasi diceret, illud quidem est sibi ali quo modo naturale, inquam ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet, non tamen est sibi naturale ita quam ex principiis nature de necessitate causatur.

Lib. 2. Cap. 91.

Circa id quod dicitur, in voluntate substantia separat peccatum esse potius ex hoc quod proprium bonum in vltimum finem non ordinatur, sed inhaeret proprio bono vt fini, aduertendum est, quod duplex Theologorum positio fuit de peccato damnato: quidam enim dixerunt quod peccatum eius in hoc fuit, quod appetit vt finem vltimum, id ad quod virtute suae naturae poterat peruenire, id est proprium bonum, & propriam perfectionem sibi naturaliter conuenientem, tanquam vltimum finem, & tanquam suam finalem beatitudinem amavit: & in ipsa delectatus est, non curans de supernaturali beatitudine per gratiam habenda, qua in visione dei per essentiam consistit. Alij vero dixerunt eum in hoc peccasse, quod illam beatitudinem qua datur ex gratia, appetit quidem vt vlt. finem, sed voluit ipsam habere non ex diuino auxilio, sed per virtutem suae naturae, intellige, non quidem possit, quasi hoc voluit vltimum ab eo scilicet beatitudo qua datur ex gratia, & ipse modus habendi, scilicet per propriam virtutem, sed negatue, inquam vt scilicet voluit talem beatitudinem, & nihil considerauit de gratia & auxilio diuino, cum tamen eam appetendo deberet tanquam ex diuina habendam gratia appetere. huius opinio modo videtur esse Anselmus, cum inquit quod illud appetit ad quod peruenisset si staret. Licet autem sanctus Thomas hanc secundam opinionem videatur sequi in secundo Sententiarum, distin. 5. quaest. 1. art. 2. & in quaest. de Malo, quaest. 76. ar. 3. tamen hic & in Prima parte, quaest. 63. art. 3. videtur magis primae opinioni adhaerere, in hoc enim videtur angelus similitudinem dei appetisse, vt sicut deus seipso & suo naturali bono est beatus, ipseque sibi finis vltimus est, ita & ipse angelus ex modo appetendi voluit sibi ipse esse vltimus finis, & suo naturali bono esse beatus, tanquam sua naturalis perfectio summum bonum esset ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum. In idem tamen istae duae positiones aliquo modo (vt inquit sanctus Thomas prima parte, loco praedicti) redeunt, secundum vtramque enim positionem, appetit finalem beatitudinem per suam virtutem habere. Si enim propriam & naturalem perfectionem, qua est eius naturalis cognitio, aut quaeunque eius naturalis perfectio ex natura principis proueniens, tanquam summum bonum & finalem beatitudinem amavit, constat quod finalem beatitudinem voluit per propriam virtutem habere, quia naturalis perfectio ex principis naturae proueniens, ex propria virtute procedit. Si etiam beatitudinem qua alijs datur ex gratia, voluit & appetit habere non ab alio, constat quod implicite & interpretatiue voluit a seipso & per propriam virtutem finalem beatitudinem assequi.

Sed circa praedicta dubium occurrit. Si enim vt hic dicitur, angelo non est naturaliter inditum, vt suam perfectionem ordinet ad alium finem, sed hoc suo arbitrio relinquatur, potestque ab hoc ordine deficere, sequitur quod angelus in primo instanti peccare poterit, hoc autem pro falso & inconuenienti S. Tho. vbi que habet, ergo & dictum illud verum esse non potest. Quod

autem istud sequatur, ostenditur sic: Angelo in primo instanti non erat naturaliter inditum, vt suam perfectionem in alium finem ordinaret, sed poterat a tali ordinatione deficere, ergo poterat se diligere, & non propter deum, sed omnis actus electus in habente gratiam secundum doct. S. Tho. de Malo quaest. 2. ar. 5. ad 7. est meritorius, aut demeritorius, ergo ille actus fuisse aut meritum aut peccatum: sed non fuisse meritum, cum nullus actus sit meritorius nisi in deum actus aut virtute tendat, ergo fuisse peccatum, & ita in primo instanti peccasse. Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum gratia naturam secundum modum ipsius naturae inclinet (omnis enim forma inclinat suum subiectum secundum modum ipsius subiecti, vt est de mente S. Tho. 1. q. 62. ar. 3. ad 2.) oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturae angelicae, ad ea quae ad ordinem naturae pertinent, esse ipsius inclinationem ad deum, ad quem gratia charitasque inclinatur. Secundum autem mentem S. Tho. 1. q. 63. ar. 5. & 6. angelus absolute quidem potest in bonum & malum: in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinate mouetur in bonum, ita quod in malum moueri non potest. Similiter ergo gratia in qua angeli sunt creati, absolute quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in deum sicut in vltimum finem, ita quod poterat angelus & diligere se propter deum, & se non propter deum diligere: in primo tamen instanti determinate & necessario in dilectionem dei inclinabat, ita quod non poterat actum dilectionis circa se elicere, quin se propter deum diligeret. Ad dubium ergo negatur consequentia: ad probationem autem dicitur, quod ex falso fundamento procedit, quod scilicet angelus in primo instanti effectuber ad diligendum se propter deum, & ad diligendum se propter deum. Ad auctoritatem enim sancti Thomae dicitur, quod in arbitrio angeli esse vt se diligat in ordine ad deum, & finalem ordine, dupliciter potest intelligi, scilicet absolute sine aliquo modo & pro omni duracionis mensura. Primo modo verum est, & ad illum sensum loquitur S. Tho. Nam oppositum modo inclinabatur voluntas angeli ad suum bonum naturale, & ad hunc ordinem in deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur, ita quod eius oppositum velle nullo tempore poterat, in hunc autem ordinem absolute loquendo, libere per gratiam inclinabatur, ita quod quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad deum, & ita de facto in secundo instanti euenit, quod aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundo vero modo falsum est, neque ad illud sensum loquitur sanctus Thomas. Non enim in primo instanti suae creationis angelus liber erat vt in ipso posset diligere se propter deum & non propter deum, sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligendo se, diligeret propter deum, non poteratque se & non propter deum diligere.

Ad evidentiam autem praemissa dubitationis considerandum est, quod sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: vt scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. accidit autem peccatum in causis agentibus, quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut cum tibia deficit propter suam curuitatem ab executione motus, quem virtus appetitiua imperabat, sequitur claudicatio: sic igitur & in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principali finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum naturae pertinent, esse ipsius inclinationem ad deum, ad quem gratia charitasque inclinatur. Secundum autem mentem S. Tho. 1. q. 63. ar. 5. & 6. angelus absolute quidem potest in bonum & malum: in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinate mouetur in bonum, ita quod in malum moueri non potest. Similiter ergo gratia in qua angeli sunt creati, absolute quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in deum sicut in vltimum finem, ita quod poterat angelus & diligere se propter deum, & se non propter deum diligere: in primo tamen instanti determinate & necessario in dilectionem dei inclinabat, ita quod non poterat actum dilectionis circa se elicere, quin se propter deum diligeret. Ad dubium ergo negatur consequentia: ad probationem autem dicitur, quod ex falso fundamento procedit, quod scilicet angelus in primo instanti effectuber ad diligendum se propter deum, & ad diligendum se propter deum. Ad auctoritatem enim sancti Thomae dicitur, quod in arbitrio angeli esse vt se diligat in ordine ad deum, & finalem ordine, dupliciter potest intelligi, scilicet absolute sine aliquo modo & pro omni duracionis mensura. Primo modo verum est, & ad illum sensum loquitur S. Tho. Nam oppositum modo inclinabatur voluntas angeli ad suum bonum naturale, & ad hunc ordinem in deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur, ita quod eius oppositum velle nullo tempore poterat, in hunc autem ordinem absolute loquendo, libere per gratiam inclinabatur, ita quod quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad deum, & ita de facto in secundo instanti euenit, quod aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundo vero modo falsum est, neque ad illud sensum loquitur sanctus Thomas. Non enim in primo instanti suae creationis angelus liber erat vt in ipso posset diligere se propter deum & non propter deum, sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligendo se, diligeret propter deum, non poteratque se & non propter deum diligere.

Circa primum modum peccati angelorum, quem sequitur hoc loco S. Tho. dubium non dissimulandum occurrit. Si enim peccauerunt angeli, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis, aut per actum amoris electiui. Non quidem primum, quia (vt habetur Prima, p. q. 60. ar. 3.) dilectio naturalis semper est recta. Non etiam secundum, quia inquit S. Thom. superius in hoc cap. quod inest unicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum & amandum suum finem perfectionem, ita quod contrarium huius velle non potest: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum poterunt angeli peccare. Respondetur forte de mente S. Tho. in hoc cap. quod licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolute sumptum, in ipsum tamen sub ratione vltimi finis feratur libere & electiue, quia videlicet in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in vltiorem finem, aut non ordinare, sed sicut in ipso tanquam in vltimo fine. Sed licet ita oporteat secundum mensuram

Circa primum modum peccati angelorum, quem sequitur hoc loco S. Tho. dubium non dissimulandum occurrit. Si enim peccauerunt angeli, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis, aut per actum amoris electiui. Non quidem primum, quia (vt habetur Prima, p. q. 60. ar. 3.) dilectio naturalis semper est recta. Non etiam secundum, quia inquit S. Thom. superius in hoc cap. quod inest unicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum & amandum suum finem perfectionem, ita quod contrarium huius velle non potest: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum poterunt angeli peccare. Respondetur forte de mente S. Tho. in hoc cap. quod licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolute sumptum, in ipsum tamen sub ratione vltimi finis feratur libere & electiue, quia videlicet in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in vltiorem finem, aut non ordinare, sed sicut in ipso tanquam in vltimo fine. Sed licet ita oporteat secundum mensuram

tem diui Thomae respondere, non videtur tamen hanc responso sequendo eius principia dubio satisficere. Si enim ratio vltimi finis fuisse volita in bono naturali, ita quod voluntas amasset hanc conditionem quae est vltimum finem esse, responso vti que sufficiens dubium euacuetur: sed quia tenet S. Tho. angelos non peccasse per electionem mali, sed tantum per amorem boni in debito modo ex parte electionis, volendo scilicet proprium bonum, & non ordinando illud in vltiorem finem in quem debeat ordinare, causamque huius deordinationis in consideratione talis ordinis fuisse tenet, vt patet cap. sequenti: ideo non videtur per illam responsum dubium tolli. Arguitur enim sic: In instanti in quo peccauerunt angeli per conuersionem ad proprium bonum, aut peccauerunt per actum conuersionis mere naturalis in proprium bonum absque ordine ad vltiorem finem, aut per actum aliquo modo electiuum, aut per carentiam actus electiui quem debebant habere. Non primum, quia in actu mere naturali non potest esse peccatum. Non secundum, quia circa bonum naturale non potest esse actus voluntatis electiuus, nisi illud voluitati proponatur cum aliqua conditione non naturali, cum bonum naturale velit naturaliter, & contrarium eius velle non possit, vt dictum est: in instanti autem in quo angelus peccauit, non fuit propositum voluntati bonum naturale cum hac conditione non naturali, scilicet cum ordine ad vltiorem finem, cum peccauit ex inconsideratione talis ordinis: ergo non fuit actus electiuus circa proprium bonum, non in quantum ordinabatur ad vltiorem finem. Non etiam tertium, quia tunc primum peccatum angeli fuisse peccatum omissionis, non autem peccatum superbiae, vt tenet S. Thomas 2. Sent. d. 5. q. 1. ar. 3.

D. 197.

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est, quod dupliciter volitio potest dici electiua. Vno modo quantum ad exercitium actus, quia videlicet est in potestate voluntatis elicere illum, vel non elicere. Alio modo quantum ad specificationem actus, quia scilicet si voluntas egrediatur ad operationem circa aliquod obiectum, potest illud acceptare vel respicere. Dicitur ergo primo, quod motus difficultas fundatur super falso fundamento, scilicet quod voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale volentis, quod non sit libera quantum ad exercitium actus, sed ille actus semper ex necessitate conuenititur naturam. hoc enim falsum est. Nam licet voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale, quod eius oppositum velle non possit, vt hoc loco inquit S. Tho. est tamen in eius potestate elicere actum volendi circa ipsum vel non elicere, & continuare talem actum, vel ab ipso cessare. Dicitur secundo, quod responso data, bona est, & ad mentem S. Tho. licet enim voluntas angeli, si habeat operationem circa eius bonum naturale, non possit illud non amare, potest tamen amare illud cum ordine ad aliud bonum, & sine tali ordine: vnde talis actus quo peccauit angelus, & fuit naturalis in quantum ferabatur in bonum naturale, & fuit electiuus in quantum ferri poterat in illud cum ordine ad vltiorem finem & sine tali ordine. Cum autem dicitur, quod dilectio naturalis semper est recta, intelligendum est hoc de ea quae mere naturalis est, non autem de illa quae est partim naturalis, & partim libera. talis enim ea parte quae est naturalis, semper est recta, sed ea parte quae est libera, potest esse recta & non recta. Ad rationem autem contra hanc responsum, dicitur quod peccauit per actum conuersionis in proprium bonum, non quidem mere naturalis nec mere electiue, sed partim naturalis & partim electiue quantum ad specificationem actus, mere autem electiue quantum ad eius exercitium. Cum autem contra hoc arguitur, quia non potest esse actus electiuus circa bonum naturale, nisi illud proponatur voluntati cum aliqua conditione non naturali: dicitur primo, quod hoc est falsum. sufficit enim, quod actus

fit in potestate voluntatis quo ad exercitium, & quod quando elicetur, tenetur intellectus considerare de aliqua conditione non naturali, & voluntas eligens tenetur cum illa conditione eligere. Vnde cum angelus in secundo instanti sui esse teneretur de ordine sui boni naturalis ad bonum supernaturale considerare, si actum conuersionis in seipsum volebat elicere, sicque teneretur se in ordine ad deum, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis, diligere, quia actum suae dilectionis libere absque tali ordine elicuit, peccauit. Nec tamen sequitur, quod primum omissionis nisi concomitantem, in eo scilicet modo, quo in omni peccato est alicuius circumstantiae omissionis.

D. 723.

Sed circa hanc responsum occurrit dubium. Tenet enim sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit, vt patet de Verit. q. 8. ar. 6. ad septimum. Sed circa hanc responsum occurrit dubium. Tenet enim sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit, vt patet de Verit. q. 8. ar. 6. ad septimum. Sed circa hanc responsum occurrit dubium. Tenet enim sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit, vt patet de Verit. q. 8. ar. 6. ad septimum. Sed circa hanc responsum occurrit dubium. Tenet enim sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit, vt patet de Verit. q. 8. ar. 6. ad septimum.

Sed volitio sequitur cognitionem, ergo & semper seipsum diligit: ergo actus quo diligit se, nunquam est liber, sed semper conuenititur naturam, & est secundum naturam inclinationem, sicut neque cognitio qua seipsum cognoscit. Respondetur, quod intelligitur dictum sancti Thomae de cognitione speculatiua, non autem de cognitione practica qua iudicatur esse amandum & diligendum pro tunc. hanc autem cognitionem sequitur voluntas, non autem speculatiua, ideo non est contra responsum. Vnde quod dicitur in q. de Malo, q. 16. artic. 2. ad sextum, quod voluntas angeli semper vult, sicut eius intellectus semper intelligit, non est intelligendum circa vniuersum obiectum, sed absolute, quia scilicet, sicut angelus semper aliquid considerat, scilicet modo unum, modo aliud considerando, ita semper aliquid vult, modo scilicet volendo unum, modo aliud. Si quis autem velle tenere, quod actus dilectionis quo angelus diligit se, sit actus naturalis cum quo ad exercitium actus, quam quo ad eius specificationem, haberet primo dicere, quod in nullo instanti angelus qui peccauit, habuit actum peccati explicite & pure electiuum, sed semper in suo actu naturali perseverauit, cum semper eodem modo sibi suum bonum naturale fuerit praesentatum. Haberet secundo dicere, quod in secundo instanti in quo boni conuersi sunt ad deum, suus actus fuit interpretatiue electiuus, in quantum poterat se diligere cum ordine ad deum sicut & boni: & hoc tenebatur facere: quod cum non fecerit, per electionem interpretatiua peccauit. Haberet tertio dicere, quod secundum instanti in quo peccauit, non fuit aliquid instanti suo actu intrinsecum, mensurans ipsum actum peccati, sed fuit instanti extrinsecum mensurans, scilicet bonorum angelorum electionem, in quo & ipse debebat in deum conuerti, nisi forte diceretur, quod licet non habuerit nouum actum dilectionis suorum naturalium in aliquo nouo instanti illi actu intrinsecum, habuit tamen nouum actum imperii, eo modo quo voluntati conuenit imperare, quo actu voluntas imperauit intellectui, ut intente & exacte bona naturalia consideraret: ex qua intentione consideratione secuta est intente dilectio naturalium, ex quo deinde secuta est inconsideratio ordinis ad deum, quae fuit causa peccati, ut videtur uelle sancti Thomae in cap. sequenti. Et sic dicitur peccasse in secundo instanti, mensurante scilicet, illud imperium voluntatis, quia in illo tenebatur cum suorum naturalium dilectione, etiam diligere deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis.

Substantia intellectualis peccauit, appetendo aequalitatem dei. Probatur hac ratione: Substantia intellectualis uoluit ex seipsa alia regulariter disponeretur, & ut eius uoluntas ab alio superiori non regulareretur, ergo &c. Probatur consequentia, quia illud soli deo deberetur. Antecedens uero probatur, quia ex se necesse est ut reguli actiois su mantur, in seipsa autem finem constituit. Declarat autem sanctus Thomas, quod hoc non sic intelligitur, quasi appetierit ut bonum suum esset diuino bono aequale, tum, quia hoc in intellectu eius

cadere

cadere non poterat, tum quia appeteret se non esse, quum distin-

Ad evidentiam rationis considerandum est, quod non sic est intelligendum antecedens quasi explicite & tanquam rem appetitam voluerit angelus omnia alia regulariter disponere, & voluntatem suam a superiori non regulari, sed implicite & interpretatiue ex modo appetendi, illud voluit. Sicut si quis appeteret se posse episcopos instituire, nihil de auctoritate summi Pontificis cogitans, dicens quod iste appeteret summum pontificatum, non quidem explicite, sed implicite & consecutiue ex modo appetendi, quia in hunc episcopos non per alterius auctoritatem ad summum pontificatum spectat.

Sed contra praedicta arguit Scotus 2. Sententiarum, distinctio 6. q. 1. Primo enim arguit quod angelus potuit appetere aequalitatem dei absolutam, & non tantum secundum quamdam similitudinem. Primo, quia potuit se amare amore amicitiae, & potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile, cum voluntas secundum utrumque a deum habeat totum ens pro obiecto, equalitatem autem dei sic quoddam bonum concupiscibile secundum se, tum quia impossibilitas non obstat, cum voluntas possit esse impossibile, ut dicitur 3. Ethic. & dicitur habere odio deum, & peccans possit velle deum non esse. Nullus enim (vt eius vtat exemplo) pleno consensu desiderat fanitatem, quam putat se assequi non posse pro nunc, nisi quia se esse sanum tanquam aliquod absolute possibile existimat, & putat sibi fanitatem conuenientem esse & naturam humanam proportionatam, & velle ea sibi pro nunc esse possibilem. Considerandum secundum, quod cum (vt hic dicitur) diuersitas specierum secundum diuersos gradus rerum proueniat, non potest aliquid ad gradum superioris naturae peruenire nisi speciem mutet, in aliamque speciem tranfmuetur, & desinat esse aer: ideo non potest angelus ascendere ad diuinam naturam gradum, nisi propriam amittat esse, & quia naturale desiderium inest vnicuique ad conseruationem propriam, ac vnumquodque naturaliter refugit non esse, & angelus naturaliter cognoscit quod ascendendo ad aequalitatem dei, posito quod esset possibile, ipse esse desineret. ideo non potest esse quod diuinam aequalitatem absolutam appetat. Quod si inisteret, quia hanc aequalitatem absolute appetat esse, tamen per accidens & concomitantem aliquis vt miseriam fugiat, appetit non esse, sicut accidit in his quibus ex desperatione occidunt, & quod similiter angelus appetit se, non se per accidens & secundario appetendo, scilicet diuinam aequalitatem, quam sine sui destructione assequi non potest. Respondetur primo ex doctrina sancti Thomae in q. allegata de Malo art. 3. in responsione ad quintum in oppositum, quod aliter loquendum est de appetitu remotionis alicuius mali, & aliter de appetitu conseruationis alicuius boni. Cum enim aliquis vult a se aliquid remoueri, vt vitium, vt in termino a quo, & quia terminum a quo non est necesse in motu saluari, ideo potest aliquis secundario se appetere non esse, dum appetit carere miseriam, cum autem aliquis vult aliquod bonum sibi, vt vitium se tanquam terminum ad quem, & quia huiusmodi terminum necesse est saluari in motu, ideo non potest sibi appetere

2. Lib. Cap. 39. & 40.

3. Ethic. Cap. 5.

eo apperi & desiderari: & sic si aequalitas ad deum existimatur ab angelo tanquam impossibile sibi inesse, non potest ab ipso apperi & desiderari: nunc autem ita est, quod cum angelus antequam peccaret, naturalem cognitionem haberet integram & non corruptam, neque videlicet per passionem, quum in ipso non sit passio, neque per peccatum, non poterat in ipso esse falsa existimatio, ut ca naturaliter cognoscitur, ut impossibile est quum possibile existimaret, & per consequens, quum natura liter cognosceret, quod esse suum esset ab alio: quod superiori participatum, vt pote naturam perfecte cognoscens, non poterat tanquam possibile existimare, quod suum esse ipse subsisteret, & a nullo superiori participati, quale est esse diuinum, equarent, idcirco huiusmodi aequalitatem absolute appetere non potuit, & hoc est fundamentum primae rationis. Nec valet distinctio Scoti loco praellegato, quod electio non est impossibile, sed voluntas. Est enim electio appetitus praconscripti, & (ut ibidem inquit Commentator) est eorum quae in nobis sunt, id est, quae nostro opere assequi possumus. si quis autem aliter electionis nomen accipiat, ad Aristotelis mentem non loquitur. Non enim obstat quod damnati habent odio deum, & nollent ipsum non esse, & similiter peccator. Hoc enim per accidens est, in quantum apprehendunt ipsum sub ratione inferis poenam a qua uellent liberari: hoc autem prouenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quae perturbatio in angelis ante peccatum esse non potuit. Praeterea hic loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens, quia dicentes angelum peccantem appetisse aequalitatem diuinam absolutam, dicebant ipsum talem aequalitatem appetisse per se. Non est etiam verum, quod peccator possit appetere alteri creaturae aequalitatem diuinam, nisi hoc sibi possibile appareat, quae falsa existimatio in angelo ante peccatum non potuit inueniri. Ad tertium de primo, quod illud dicitur intelligitur de uoluntate sequente per uerum iudicium rationis, quod, vt diximus, in angelo ante peccatum esse non potuit. Dicitur secundo, quod si intelligatur esse de uoluntate vt inueniatur, hoc habet ueritatem quantum ad modum appetendi, non autem quantum ad appetitum, in eo in quo non est perturbatio cognitionis, & sic conceditur uoluntas angelus fructu peccato vt dicitur, in quantum non ordinando proprium bonum ad bonum diuinum, impletur sibi bonum vt quidam bonum amabat, & tamen uoluit sine quod est frui vtendis, ex hoc autem non sequitur quod appetit tantum rem per se appetitam, absolutam aequalitatem diuinam.

D44

Cap. 9.

aliquid bonum, quod uideat sine sui destructione haberi non posse. constat autem quod angelus appetendo diuinam bonitatem, appeteret sibi aliquid bonum, ideo non est simile de ipso, & de eo qui a miseria appetit liberari. Respondetur secundo, quod non esse per accidens, etiam non appetitur nisi quia appetitur remotio alicuius mali, in appetitu autem aequalitatis diuinum, patet quod nulla appetit remotio mali, sed appetitur sibi bonum, ideo consequentia nulla est.

Ad rationes Scoti in oppositum respon demur. Ad primam quidem, negatur quod angelus possit sibi concupiscere omne bonum: non enim potest sibi concupiscere bonum quod absque sui destructione consequi non possit. Cum dicitur quod actus concupiscentiae & amicitiae habeat omne ens pro obiecto, negatur, non enim ad inanimata est amicitia, nec potest, ut dictum est, quispiam recta ratione manente ex parte obiecti appetiti, sibi appetere bonum sui corruptiuum. Ad secundam dicitur, quod etiam impossibilitas rei appetitae huic appetitui angeli obstat. Nec ualet quod dicitur 3. Ethic. voluntatem esse impossibilem, quia ut dicitur quod de Malo, loco praellegato ad nonum, illa est quaedam uoluntas incompleta, quae aliquis illud quod existimatur impossibile, uellet si possibile esset: non autem est uoluntas deliberationem sequens & complem iudicium quo iudicatur aliquid esse uolendum in qua meritum & demeritum consistit, unde ibidem Philosophus inquit, quod electio non est impossibile, sed uoluntas. Est enim electio appetitus praconscripti, & (ut ibidem inquit Commentator) est eorum quae in nobis sunt, id est, quae nostro opere assequi possumus. si quis autem aliter electionis nomen accipiat, ad Aristotelis mentem non loquitur. Non enim obstat quod damnati habent odio deum, & nollent ipsum non esse, & similiter peccator. Hoc enim per accidens est, in quantum apprehendunt ipsum sub ratione inferis poenam a qua uellent liberari: hoc autem prouenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quae perturbatio in angelis ante peccatum esse non potuit. Praeterea hic loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens, quia dicentes angelum peccantem appetisse aequalitatem diuinam absolutam, dicebant ipsum talem aequalitatem appetisse per se. Non est etiam verum, quod peccator possit appetere alteri creaturae aequalitatem diuinam, nisi hoc sibi possibile appareat, quae falsa existimatio in angelo ante peccatum non potuit inueniri. Ad tertium de primo, quod illud dicitur intelligitur de uoluntate sequente per uerum iudicium rationis, quod, vt diximus, in angelo ante peccatum esse non potuit. Dicitur secundo, quod si intelligatur esse de uoluntate vt inueniatur, hoc habet ueritatem quantum ad modum appetendi, non autem quantum ad appetitum, in eo in quo non est perturbatio cognitionis, & sic conceditur uoluntas angelus fructu peccato vt dicitur, in quantum non ordinando proprium bonum ad bonum diuinum, impletur sibi bonum vt quidam bonum amabat, & tamen uoluit sine quod est frui vtendis, ex hoc autem non sequitur quod appetit tantum rem per se appetitam, absolutam aequalitatem diuinam.

Ad rationes Scoti ad rationes S. Tho. Na prima quidem responsio duo falsa dicit. vna est, quod sufficit simplex apprehensio ad hoc vt appetat illud apprehensum alteri. Cõstat. n. ex superioribus hoc falsum esse, quia appetitus sequitur illi cognitioni qua iudicatur aliquid conueniens aut non conueniens appetenti, aut alteri cui aliquid appetitur. Vnde Philosophus 3. de anima tex. 46. probat, quod intellectus speculatiuus non mouet, quia nihil speculatur agibile, neque quicquid dicit de fugibili & profugibili. Secundo est de anima, tex. 154. ostendit quod phantasia non mouet eum quod S. Tho. exponit, quia eum ipsam nos habemus tanquam in phantasia considerans difficilia & conuenientia. non enim uoluntas potest uelle abedine coruo, nisi iudicet intellectus quod bonum & conueniens est corui esse albi, & per consequens quod illud possibile est esse, loquedo de perfecta & completa uoluntate. Alterum est quod intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem dei absque errore. Cõstat. n. hoc falsum esse, loquendo de apprehensione qua sequitur appetitus, de qua est sermo in proposito, non autem de cognitione qua apprehenditur absolute quid est aequalitas dei. Na cum aequalitas sic relatio quaedam duorum adinuicem, non potest apprehendi aequalitas diuina tanquam appetenda, nisi apprehendatur tanquam aliquid mediū inter diuinam perfectionem & perfectionem alterius, vt. i. apprehendat aliquid esse aequale deo tanquam bonum & conueniens. hoc autem non fit simpliciter apprehensione, sed cõpositiue intellectu, quod fieri non potest

absque errore si apprehendatur talis aequalitas inter deum & creaturam. Secunda est responsio nulla est. Na vt ex superioribus patet, non potest uoluntas uelle ex consequenti se non esse quantum ad re appetitam, nisi sit error aut ignorantia ex parte intellectus, quod diximus non posse esse in angelo ante peccatum, cum naturaliter cognoscit se assequi diuinam aequalitatem non posse absque sui destructione. TERTIA conclusio est. Cõuenienter dicitur primum peccatum demeritum fuit superbia. probatur, quia uelle alios regulari, & uoluntatem suam a superiori non regulari, est uelle praesse & quodammodo non subiacere, quod est peccatum superbiae, sed est conditio sequens omne peccatum, & sic non sequitur quod primum peccatum angelum fuerit superbia secundum speciem suam, vt conclusio ponit.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomae 2. 2. quæst. 162. art. 1. & in quæst. de Ma. quæst. 8. art. 2. quod proprium obiectum superbiae est bonum magnum & excellens, aliquo modo improporionatum appetenti, & propriam eius mensuram a superiore traditam, sed secundum quod est inordinatus appetitus excellentiae, sine peruersa celsitudinis appetitus. Contingit autem in huiusmodi appetitu excellentiae multipliciter mensuram excedere, ideo multae sunt superbiae species, quae tamen omnes in hoc conueniunt, quod regula rationis & diuina ordinatio contemnitur: unde non subiacet regulae & ordinatio nisi diuina est effectus superbiae, si consideretur in aliquo actu extra uoluntatem, & omne peccatum concomitatur. omnis enim peccans in quantum huiusmodi diuinum praecceptum & diuinam regulam transgreditur, & sic non subditur diuinæ regulae. Si autem consideretur vt est in affectu & actu uolendi, in quantum scilicet quis uult non subdi diuinæ regulae, sic est superbia. Sed aduertendum, quod hoc dupliciter potest contingere. Vno modo vt illud se teneat explicite ex parte rei uolite, quia scilicet uel est res principaliter uolita, uel est eius modus, uel est praesse uolitus, in quantum aliquis aut uult primo hanc existentiam quae est nulli subiacere, aut uult aliquod bonum, & uult illud habere non secundum mensuram a superiore traditam, sed secundum quod sibi bonum iudicatur, ita quod & ipsum bonum est primo uoliturum, non subiectio autem in illo habendo est secundario uolita, tanquam eius conditio & modus. Alio modo ut illud se teneat ex parte modi appetendi tantum, & non ex parte rei uolite explicite, in quantum scilicet quis uult & amat aliquod bonum creaturæ, in quo nulla est repugnantia secundum se ad rationem, sed in eo sibi complacet & delectatur non secundum ordinem diuinæ regulae. talis enim ex modo appetendi uult non subiacere deo, licet non ex parte rei expresse uolita, in quo cum nullum aliud peccatum interueniat, oportet illud peccatum superbiae esse, ad quam superioris contemptus pertinet. Peccatum ergo superbiae demeritum fuit uelle praesse & non subiacere secundo modo, non autem primo modo, vt ex superioribus patet. Secundum enim modum quem hic sequitur sanctus Thomas, eius superbia in hoc fuit, quod proprio bono inhæret, non ordinando illud ad aliud bonum sicut debebat ordinare secundum diuinam regulam, qua teneatur quis ipsum deum vt obiectum supernaturale beatitudinis super omnia amare, & ad ipsum ordinare omne aliud bonum: in qua quidem transgressione patet ipsum non uoluisse subiacere, quia superiorem ex modo appetendi non cognouit, fuisseque inordinatum amorem propriae excellentiae, quod ad superbiae pertinet. Secundum uero alium modum quem alibi sequitur sanctus Thomas, p. p. q. 63. art. 3. eius superbia in hoc fuit, quod beatitudinem supernaturalem, quae in clara dei uisione consistit, desiderauit, non desiderando ipsam ex diuina gratia assequi, cum tamen deberet ipsam tanquam ex gratia dei habendam desiderare, in quo etiam constat ipsum ex modo appetendi uoluisse non subiacere deo quantum ad beatitudinis affectionem ex gratia, ubi est inordinatus appetitus boni spūs & excellentiae.

Aduertendum autem non dixisse san. Tho. simpliciter, quod...

bile est: non enim in suo bono quicquid fieri in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset...

Aduertendum autem, quod aliter loquendum est de hoc quod est velle non subici diuinae regulae...

magnum & excellens bonum accipitur tanquam contentiens, & ex hoc habet rationem delectabilis...

naturae ordinem, recte recederent. Quomodo uero in bonitate uel malitia immobiliter utrumque voluntas perseuerat...

sua culpam; & inuidia ad hominem, & alia huiusmodi, scilicet quae ex superbia & inuidia oriuntur...

Aduertendum ex doct. S. Thomae in plerisque locis, praesertim 4. Sent. dist. 48. q. 1. ar. 3. ad 2. & 50. q. 2. ar. 1. quatuordecim la 5. Et 22. q. 34. art. 1. quod deus secundum se, quum sit ipsa bonitas...

Q V A N T V M ad secundum ponitur modus & ordo peccandi & non peccandi angelorum. Et proponuntur duae conclusiones. Prima est, possibile fuit quod aliquid de superioribus substantiis aut etiam supra peccaret...

Circa secundam conclusionem attendendum est doctrina sancti Thomae Prima p. quaestione 63. articulo septimo, & secundo Sententiarum, distinctione sexta articulo primo, quod duplex opinio Theologorum de angelo peccante fuit...

Sed contra istam rationem instari posset, quia aut inferiores substantiae quiescunt etiam ipse in bono suo sicut in fine, aut bonum suum ordinauerunt ad supremam sicut ad finem...

Cap. 91. h. 92.

D 997.

Dam. Lib. 1. Cap. 4. Or. th. h. 6. Hom. 34. in Euang.

Ad

Ad euidenciam huius dubij considerandum est ex doctrina S. Thomae locis praelatis, quod inferiores angeli peccantes, in aliquo cum supra peccante conueniunt...

quod quidem in substantiis separatis non contingit: vna tamen earum est sub altera: peccatum autem in voluntate contingit, qualitercunque appetitus inferior deflectatur...

Aduertendum autem, quod sicut supra substantia non appetit beatitudinem assequi virtute naturae, tanquam modus talis acquisitionis esset expresse volitus...

Sed occurrit vnum dubium. Si inferiores angeli appetierunt beatitudinem non ex gratia diuina, sed virtute duntaxat naturae assequi sicut & supremus, sequitur quod diuinam aequalitatem appetierunt...

Aduertendum ex doct. S. Th. in q. de Malo. q. 1. ar. 2. q. cum appetitus nihil aliud sit quam inclinatio quaedam in appetibile, & inclinatio consequatur aliquam formam...

nes beatitudinem transfunderet, ex consideratione enim propria naturae, cum non esset omnibus naturae ordine superior...

ordine diuino manentis: ita in homine vno contingit peccatum dupliciter. Vno modo per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in deum...

Aduertendum autem, quod sicut supra substantia non appetit beatitudinem assequi virtute naturae, tanquam modus talis acquisitionis esset expresse volitus...

Q V A N T V M ad tertium facit S. Th. comparatione substantiae separatae ad hominem peccantem. Conueniunt enim, inquit in hoc, quod in homine quam in substantia separata contingit peccatum ex hoc quod voluntas proprium bonum non ordinat in deum...

Th. cont. Gent. A A A intel.

LIBER TERTIVS

Intellectus ubi autem est tantum apprehensio intellectiva, sicut est in substantiis separatis, ibi est tantum appetitus intellectivus: & quia non potest malum accidere in appetitu, ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex hoc quod discordat ab aliqua superiori regula, cum apprehensio sensitiva habeat pro regula rationem, & cognitio rationis habeat pro regula divinam sapientiam, contingit in hominis appetitu esse peccatum, & quia sensitiva apprehensio, quam sequitur appetitus, non regulatur ratione, & quia ratio humana non regulatur divina lege & sapientia. In substantiis autem separatis, peccatum esse potest per hoc dumtaxat, quia intellectus eorum cognitio, divina sapientia, & lege non regulatur. Ordo ergo, qui hic ponitur inter potentias appetitivas, ipse convenit ratione apprehensionem quas consequuntur, quia cum regulare pertineat ad cognitionem, non habet superior appetitus movere inferiorem per modum regulantis & dirigentis, nisi quia cognitio superioris ordinis, eam quae est ordinis inferioris, habeat dirigere.

Super Cap. 110.



Drationes superius adductas, quibus arguebatur, substantiam spirituales peccare non posse, respondet Sanctus Thomas.

Ad primas quidem quatuor, quae procedebant ex hoc, quod nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiarum separatarum non potuit error peccatum praecedere, respondet, quod non cogitur dicere errorem fuisse in intellectu substantiae separatae, iudicando aliquid bonum, quod non sit bonum, sed tantum non considerando bonum superius, ad quod proprium aut minus conuertitur, cuius considerationis ratio esse potuit voluntas libere in proprio bonum intente conuertere.

Ad eandem huius responsionis considerationem primo, quod non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo defectus in ratione, quia voluntas non exit in actum nisi mediante apprehensione intellectus, sed iste defectus potest contingere dupliciter. Vno modo per falsum iudicium intellectus, pura dicitur iudicare aliquid bonum esse, quod non est bonum. Alio modo per hoc, quod in intellectu non considerat id quod tenetur considerare, dum voluntas ad electionem exit. Quia ergo substantia separata volens & desiderans finale beatitudinem, quae in visio Dei consistit, debet desiderare ex gratia divina se illam obtenturam, & amans bonum proprium debebat illud in Deum vltimate referre: deo dum appetit beatitudinem non considerando de gratia divina qua illam obtineret, & dum proprium bonum amavit, non considerando de ordine ipsius ad divinum bonum, fuit defectus in ipso intellectu, qui inconsideratio dicitur propter hoc inquit S. Tho. quod non fuit error in intellectu substantiae separatae iudicando bonum, id quod non erat bonum, sed non considerando bonum superius.

Considerandum secundo ex doctrina S. Tho. in quaest. de Malo quaest. 1. artic. 3. quod in omnibus, quorum vnum oportet esse alterius mensuram, malum quidem est non regulari & non mensurari sua regula: verumtamen non attendere actu ad regulam, & mensuram, secundum se malum non est, quia non potest animae nec tenetur semper actu ad regulam attendere: sed malum est in hoc, quod quis non attendens ad regulam operis, ad opus procedit, sicut artifex non peccat ex eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram, procedit ad incidendum. Simili modo non fuit peccatum in angelo secundum se, eo quod de divina regula non consideraverit, sed ex eo quod ad divinam regulam non attendens, ad electionem, aut naturalem, aut supernaturalem boni processit. Ideo quod inquit S. Tho. fuisse errorem in intellectu substantiae separatae in non considerando superius bonum, non sic intelligendum est, quasi ipsa inconsideratio fuerit primum peccatum, sed quia peccavit appetendo bonum, non attendens ad divinam regulam, secundum quam ipsa appetitio erat regulanda.

Considerandum tertio, quod licet in eligendo cessatur substantia intellectualis vti regula divina tamquam propriae electionis mensura, non tamen requiritur, quod semper actu ad regulam attendatur: dum ad electionem procedit, sed sufficit, ut virtute utatur divina regula, ut dicitur de Virt. quaest. 2. art. 1. dicitur licet aliquando ordinat omnia sua in Deum, & postmodum contraria intentio non interuenit, virtus enim primi propositi in

omnibus sequentibus manet. Sed licet hoc in posterioribus actibus verum sit, in quantum scilicet virtus primi actus saluatur in ipsis, in primo tamen actu voluntatis electio hoc saluari non potest, cum ipsum nullus alius electivus actus praecedat, cuius virtus in ipso saluatur. Ideo oportet ut ipsa substantia volens in primo actu suo pure & mere electio ad divinam regulam actu attendat, quod si non facit, peccat. Ratio ergo, quare in primo actu pure ac mere electio substantia intellectualis peccavit, est quia habuit electionem non considerando de divina regula, ad quam eligendo tenebatur actu attendere; & sic ponitur inconsiderationem fuisse peccati angelici qualiter & conditionem.

Solutio rationum praemissarum.

Caput. 110.



Ic ergo haec quae obiecta sunt, non difficile est solvere. Non enim cogitur dicere, quod error fuit in intel

do de divina regula, ad quam eligendo tenebatur actu attendere; & sic ponitur inconsiderationem fuisse peccati angelici qualiter & conditionem.

Considerandum vltimo, quod huius quod est non vti regula, non oportet aliam quidem causam primam & radicale quare praeter voluntatis libertatem, ut dicitur loco praallegato: sed tamen aliquam causam proximam a libertate voluntatis promerentem postquam assignare, quia enim intellectus creatus non potest plura simul intelligere in quantum huiusmodi, dum ad considerationem vnius intente conuertitur, necesse est ut a consideratione alterius retrahatur, & eodem modo dicendum est de voluntate, quod scilicet dum in amorem vnius intente conuertitur, non potest aliud diuersum ut sic amare: & ita possumus dicere, quod libertas voluntatis quae vult vnum intente considerare, est prima causa inconsiderationis alterius, proxima autem causa est intensa voluntas consideratio. Propter hoc, volens S. Tho. vtramque causam inconsiderationis divinae regulae substantia separata assignare, inquit, & quod ratio illius inconsiderationis potuit esse voluntas in proprio bonum intente conuertere, subintellige & intensa consideratio proprii boni, & quod liberum est voluntati in hoc vel in illud, magis aut minus conuertere.

Sed tunc occurrit dubium. Si enim ratio illius inconsiderationis fuit voluntas in proprio bonum intente conuertere, quia voluntas & intellectus non possunt simul in diuersa ferri, sequitur quod illa opinio quae ponit Angelum peccasse, eo quod supernaturalem beatitudinem appetierit, & non ex gratia divina teneri non possit. Voluntas enim Angeli in proprio bonum intente conuertere, non potuit simul ferri in supernaturale bonum, & sic non peccavit, bonum supernaturale appetendo, aut si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonum ex gratia, & simul de ipsa divina gratia potuit intellexit considerare, & sic intensa conuersio voluntatis in proprium bonum, non fuit ratio illius inconsiderationis, cum talis consideratio posset cum illa intensa conuersione in proprium bonum stare.

Respondetur & dicitur primo, quod Sanctus Thomas hoc loco responderet conformiter ad positionem, quam sequitur, quae inquam, ponit Angelum peccasse eo quod proprium bonum non ordinaverit in vltimum finem, sed illi vti fini inhæserit. Secundum hanc enim dicitur, quod ratio quare non consideravit de superiori bono ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio, & intensa dilectio naturalium bonorum. Et advertendum, quod non dicitur ita absolute fuisse, sed ita potuisse esse, quia per certitudinem & evidentiam ea quae ad angelorum peccatum attinent, attingere non possumus. Ex quo patet, quod non oportet responsum hic dari alteri opinioni applicare. Dicitur secundo, quod etiam alteri opinioni potest haec responsio convenire adaptari. Intellectus enim & voluntas licet in diuersa ferri non possint in quantum sunt diuersa, possunt tamen in diuersa ferri in quantum sunt aliquo modo vnum: sicut voluntas simul vult id quod est ad finem, in quantum huiusmodi, & ipsum finem, & sic simul voluntas bonum proprium angeli intente amando, potuit simul sibi supernaturale bonum appetere, tamquam vltimam proprii boni perfectionem. Cum autem in istatur, quod eadem ratione potuit simul supernaturale bonum appetere ex divina gratia, dicitur quod vti que potuit simul angelus appetendo sibi supernaturale bonum appetere illud ex divina gratia, sicut boni angeli fecerunt, sed potuit etiam fieri ut tantus esset amor beatitudinis, & sui quo sibi supernaturalem beatitudinem appetit, ut ad divinam gratiam non attendere, & sic illa non apprehenderentur per modum vnius. Constat enim, quod in quantum tanto a deo amore aliquid optare, & de modo ad ipsi consideranda negligit. Et sic dicit S. Tho. ita potuisse fieri, non autem absolute ita fuisse.

Ad quartam objectionem respondet, quod vti que non appetit substantia separata nisi vnum bonum, quod est sibi proprium

primum, sed peccavit eo quod praetermisit superius bonum in quod debuit ordinari.

Ex hac responsione patet illam propositionem, Id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorum compositio, in suo appetitu errare non potest: falsam esse. Et si enim fortassis peccare non possit, ut dicitur in q. de Malo. q. 16. art. 2. ad 9. appetendo aliquid malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatem naturae non est in ipso dare quod sit aliquid sibi bonum secundum vnam partem, quod non sit sibi bonum secundum aliam, potest tamen peccare appetendo proprium bonum non secundum regulam superioris.

Ad sextam objectionem respondet, quod substantia separata peccando praetermisit medium virtutis in quantum se superiori ordini non subdidit. Sibi enim plus dedit quam debuit, deo autem minus. Dicitur secundo, quod in tali peccato non est praetermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae quae est circa operationes.

Ex hac responsione patet falsum esse, quod in rebus spiritibus non sit superabundantia & defectus in ordine ad suam regulam, potest enim in ipsis esse superabundantia & defectus, in quantum potest quis transgredi regulam & mensuram secundum quam appeti debet secundum magis & minus.

Ad septimam objectionem respondet, quod substantia separata peccando praetermisit medium virtutis in quantum se superiori ordini non subdidit. Sibi enim plus dedit quam debuit, deo autem minus. Dicitur secundo, quod in tali peccato non est praetermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae quae est circa operationes. Advertendum autem, quod duplex est virtutum moralium materia, scilicet passio & operatio, circa quae virtus medium ponit, medium rationis circa passiones consistit in hoc, ut quis secundum quod recta ratio dicitur, se habeat circa passiones, medium vero circa operationes generaliter loquendo consistit in hoc, ut quis in dando & accipiendo seruet aequalitatem. Consequitur ergo peccando transgredi medium aut circa passiones, dum scilicet interioribus passionibus non secundum commensurationem ad regulam rationis quis assidit; aut circa actiones, dum scilicet aliquis aequalitatem in dando & accipiendo non servat, sed sibi plus accepit quam debeat, alteri vero minus dat quam conueniat. Quia itaque passiones non sunt in substantiis separatis, sed bene operationes, ideo inquit S. Th. ab ipsis non esse praetermissum medium propter superabundantiam passionis, sed per inaequalitatem iustitiae quae est circa operationes.

Sed tunc occurrit dubium. Videtur enim secundum hanc responsionem quod primum peccatum angeli non fuerit superbia, sed iniustitia: cuius oppositum ostensum est supra, Cap. praeced. Respondetur, quod iniustitia dupliciter accipi potest. Vno modo ut importat inaequalitatem in actionibus exterioribus quae sunt vnius hominis ad alterum hominem, & sic est vitium speciale, & non fuit in substantia separata peccante. Alio modo pro ut importat inaequalitatem quandam inter deum & hominem contra regulam diuinae sapientiae operantem, & sic concomitatur omne peccatum, & fuit in angelo peccante. Cum autem inquit, ergo primum peccatum angeli non fuit superbia, negatur consequentia, ad sensum doctorum. Dicitur enim quod primum peccatum speciale fuit superbia, habuit tamen generales conditiones quae omne peccatum concomitantur.

Ad septimam objectionem respondet non esse eandem rationem de substantia separata & de corporibus celestibus. Corpora enim celestia, sicut & omnia quae ratione carent aguntur tantum, & non se ipsa agunt, & ultra hoc in ipsis materiae indispotio locum non habet. Ideo nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt, licet alia corpora ex indispotio materiae aliquando rectitudinem primae regulae sufficienter recipere non possint. Substantiae autem intellectuales non aguntur tantum, sed etiam se ipsa ad proprios actus agunt, & tanto magis, quanto perfectior est eorum natura, ideo naturae perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc quod sibi ipsis adherent ordine, superioris agentis non attendentes.

Advertendum, quod per primam regulam possumus intelligere eam quae est simpliciter prima respectu omnium, quae est divina sapientia dispositio & ordinatio. possumus etiam primam accipere proportionaliter ad regulam, ut prima regula corporum celestium sit substantia mouens, prima vero regula substantiae separatae sit divina sapientia, & prima regula corporum inferiorum sit corpora celestia. Si secundo modo accipiantur, sic cum ex superioribus constat ex indispotio materiae sepe numero eundem ut effectus in istis inferioribus non sequatur se

cundam ordinem corporis caelestis, manifestum est, quod corpora inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primae regulae. Sed si primo modo accipiamus, dubium remanet, quod corpora propter indispotio materiae possint a rectitudine primae regulae deficere, cum diuina sapientia omnis materiae dispositio sit subiecta. Sed dicendum, quod regulae diuinae sapientiae nihil aliud sunt quam ordinationes & dispositiones rerum, quibus a diuina sapientia res in suas actiones & in suos fines ordinantur: quae quidem regulae pertinent ad voluntatem diuinam antecedentem. Ut autem ex superioribus patet, non inconuenit voluntate diuinam antecedente quandoque non impleri: & ideo licet ois materia dispositio diuinae sapientiae subiecta, non inconuenit tamen aliqui virtute corporea esse a diuina sapientia ordinata ad productionem alicuius effectus: & tamen effectus illi propter materiae indispotio non sequitur virtus humani seminis ordinata est ad productionem hominis cum duabus manibus, & tamen nascitur homo quandoque cum vna tantum manu.

Circa praedicta, quia ostensum est angelis potuisse peccare, & de facto peccasse, dubium est in doctrina S. Th. quod motus ponenda sint in angelis peccantibus. Aliqui enim Thomistarum ponunt duas tantum, scilicet primum instantem in quo oes angeli fuerunt boni, & beatitudo de meruerit: sed in vero i quo mali peccauerunt, & fuerit miserii boni vero fuerunt beatificati. Alii vero ponunt tria instantia, & dicunt quod in primo oes habuerunt actum mere naturalem, in secundo mali demeruerunt & boni meruerunt, in tertio boni fuerunt beati, mali vero miseri. Licet autem utraque opinio suffragari aliquo modo possit: prima tamen ut expresse esse de mente S. Th. P. p. q. 63. ar. 5. ad 4. & ar. 6. in cor. & ad 4. Sed in hac opinione dubium primo facit quod in doct. S. Tho. possit sustineri quod in primo instanti oes habuerunt actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium, Tu quia in q. Mal. q. 16. ar. 4. ad 14. 15: Et 2.2. vbi uelle primum actum angelorum fuisse naturalem: Tum quia P. p. vbi supra 6. ad 3. inquit quod in primo instanti habuerunt motum naturalem in bonum: Tum quia ibidem ad quartum, ait quod primum instantem respondet operationi angelicae quae se in se ipsam conuertit per vespertinam cognitionem. Secundo dubium facit, quod in secundo instanti potuerunt peccare, si in primo meruerunt, cum teneat S. Th. P. p. vbi supra ad tertium, & in aliis locis, quod angeli habent liberum arbitrium inflexibile post electionem, sed ad hoc dicitur in 4. Libro, vbi agitur de immutabilitate voluntatis humanae post mortem.

Ad primum ergo dubium respondens Capreolus in 2. Set. di. 4. ad hanc opinionem declinat, quod primus actus angelorum fuerit naturalis, dupliciter verba S. Th. interpretatur, vbi inquit in Prima parte oes habuisse actum meritorium in primo instanti. Primo, quod meruerunt non eliciendo actum meritorium, sed quia per gratiam quam habebant, digni erant beatitudine. Secundo, quod habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiva non dei, sed ipsorum, gratia informata, & debitis circumstantiis vestita. Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem S. Tho. Non quidem prima, quia ipse in P. p. vbi supra artic. 6. expresse ostendit se loqui de merito qui est actus liberi arbitrii gratia informatus. Non est secunda, quia ad actum meritorium non sufficit, quod sit actus electivus habentis gratiam, sed requiritur quod eliciatur secundum inclinationem gratiae & charitatis quae sunt principia merendi: ista autem inclinant ad diligendum deum propter se, & alia propter deum, ut obiectum supernaturalem beatitudinis, ut ostendit S. Tho. 3. Sent. & 2.2. & in plerisque aliis locis, ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi virtualiter saltem, & non tantum habitualiter includat dilectionem dei, dictum est autem superius, quod primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi, cum ipsum nullus actus electivus aut naturalis praecedat. Propterea videtur tenendum de mente S. Tho. quod omnes meruerunt in primo instanti per actum liberi arbitrii qui fuit dilectio electiva dei vel proprii boni in ordine ad deum, ut est principium supernaturalem beatitudinis.

Ad primam autem in oppositum responderi potest, quod sanctus Thomas aliam viam secutus est in questionibus de Malo, & aliam in Prima parte, eo quod utraque saluari possit. Nam in quaest. de Malo tenuit illam viam quae ponit angelum peccasse, quia indebito modo, id est, non ex gratia appetit beatitudinem supernaturalem quae in visione dei consistit. In Prima vero parte tenuit opinionem quae ponit, quod peccatum angeli fuit in hoc, Th. cont. Gent. AAA 3 quod

quod ad seipsum inordinate conuersus est, absque ordine scilicet ad deum & ad regulam diuinae voluntatis, vt est superius declaratum. Vnde sicut in istis locis secutus est diuersas vias circa obiectum volitum ab angelo peccante, ita non est inconueniens dicere, quod etiam quantum ad primum actum angelorum diuersas opiniones sic secutus, tenens scilicet in prima parte, quod omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrii & meritum: in quaest. autem de malo tenens quod primum eorum actus fuerit naturalis.

Ad secundum dicitur primo, quod licet actus primus fuerit electus non tamen fuit pure electus, sed habuit aliquid naturalitatis. fuit enim liber quantum ad exercitium actus, & quantum ad specificationem ad hanc vel illam obiecti conditionem, sed fuit naturalis quantum ad determinationem ad bonum. erat enim angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum, quod non poterat male velle, licet posset diligere se cum ordine ad deum, vt est auctor beatitudinis supernaturalis, & sine tali ordine, in quo tamen non peccasset si se dilexisset sine tali ordine, quia non tenebatur ad hoc in primo instanti, motus est autem in seipsum cum tali ordine, diuino adiutus beneficio. Intendit ergo S. Tho. loco allegato, quod naturalem motum habuit ad bonum in communi, & ad suum bonum naturale, nec poterat suam perfectionem non velle, supposito, quod circa ipsam actum eliceret, non enim poterat male velle, non autem quod haberet actum more naturalem.

Ad tertium dicitur, quod licet primum instans responderit operationi qua angelus in seipsum conuersus est cognitione vt spernata, non tamen sequitur, quod talis operatio fuerit mere naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandum in ordine ad deum, & qua refertur ad laudem dei, est cognitio vesperina, quando est per medium creatum, cognitio vero illa est matutina, qua refertur in laudem dei, sed est per medium increatum, vt declarat sanctus Thomas Veri. quaest. 8. art. penultimo & vltimo.

Aduertendum tamen, quod aliter conuenit angelo mereri in primo instanti, & aliter in secundo, vt est de mente sancti Thomae Quolib. 9. ar. 8. & 1. q. 63. art. 5. ad 4. & art. 6. ad 3. Nam meritum quod in primo instanti fuit, potuit mortificari, & impediri ne ad beatitudinem perduceret: non autem meritum quod fuit in secundo instanti in bonis: cuius ratio est, quia cum in primo instanti non fuerit plena libertas extensio, eo quod non posset in illo angelus male velle, sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet & bonum, oportet viam angelorum consistere ex duobus instantibus, in quorum vltimo tenebatur adualiter se referre in deum tanquam in vltimum finem, vt pote in illo plene habens liberi arbitrii vltim. vnde meritum in primo instanti non erat meritum vltimate, sed sicut in via tantum & impedibiliter: meritum autem in instanti erat meritum sicut in termino viae & vltimate, quod impediri non poterat quin ad beatitudinem perduceret, vt pote vltima existens dispositio ad beatitudinem. Vnde & quod inquit sanctus Thomas 1. q. 62. art. 4. & 63. ar. 5. ad 4. quod meritum in angelis praecessit praemii duratione, intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritum vt in via tantum, & sicut dispositio remota ad beatitudinem, non autem de merito quod fuit in secundo instanti, quod inquam fuit meritum vt in termino viae, & vt vltima dispositio ad beatitudinem, illud enim est meritum ex gratia imperfecta, istud autem est meritum ex gratia consummata: sicut & in Christo qui erat simul viator & comprehensor, gratia perfecta erat principium promerendi, sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iusti ficatur, & gratia in iusto secundum doctrinam sancti Tho. 1. 2. & in q. de Veri. & in rebus naturalibus in eodem instanti est vltima dispositio ad formam, & formae introductio: ita in eodem instanti est meritum vltimum & beatitudo in angelis. Ex his patet rationem Scoti dist. 5. Secundi sen. qua contra sanctum Thomam probat non potuisse esse in secundo instanti meritum & praemium bonorum angelorum, eo quod sanctus Thomas dicat meritum praecedere praemium duratione, nullam esse, quia loquitur S. Th. de merito, vt in via, non autem de merito vt in termino viae, secundum quod ipsemet exponit Quolib. 9. ar. 8. Patet etiam eam rationem nullam esse, qua probat si omnes angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicem in se-

Secundo instanti, quia videlicet tunc omnes meruerunt vsque ad nunc praemiationis, merentes autem vsque ad nunc praemiationis, in illo sunt praemiatii. Dicitur enim, quod mali non meruerunt vsque ad nunc praemiationis inclusive, immo in illo demeruerunt. Nec est verum quod in nunc praemii sunt omnino extra viam: immo nunc in quo primo praemii erant accepturi, erat illis terminus vt in trinsecus, in quo vltimate poterant mereri aut demereri, & simul accipere praemium aut praemium. Aduertendum autem, quod licet Christus per eandem gratiam & esset beatus & mereretur, sicut angelus in secundo instanti: hoc tamen non fuit eodem modo. Nam angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem, non autem Christus, sed sibi animae impassibilitatem & gloriam corporis, nobis autem beatitudinem merui essentialem.

Hae dicta sunt secundo aliorum opinionem, dicentium angelos bonos in secundo instanti & meruisse, & accepisse beatitudinem. Diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente S. Tho. esse, quod aliqui angeli in secundo instanti meruerunt. Primo, quia in Prima parte q. 62. ar. 4. & 5. tenet, non posse angelum simul habere fruicionem & suam fruicionem mereri: cum unum sit gratia imperfecta, alterum vero gratia perfecta & consummata, & etiam quia ut dicitur Veri. q. vlt. art. 6. ad statum merendi requiritur ut desit sibi id, quod quis merendicitur. Secundo, quia ipse ibidem ar. 5. tenet quod angeli per vni cum actum meritorium ad beatitudinem perueniunt, q. vero 63. ar. 5. ad 3. & 4. & 6. tenet, quod omnes in primo instanti meruerunt. Ex his enim duobus expresse sequitur, quod in secundo instanti non meruerunt. Nam si in secundo meruerunt, cum etiam meruerint in primo, sequitur quod non per vnum actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem perueniunt. Si dicatur quod loquitur S. Tho. in illis locis de merito ut in via tantum, non autem de merito ut in termino viae: hoc non videtur secundum mentem ipsius esse. Nam q. 63. art. 5. & 6. vult, quod cum demones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati, nisi posuissent obstaculum peccando. ergo sola absentia impedimenti sufficiebat secundum ipsum ad hoc vt beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Praeterea cum diligentissime in Prima parte. q. 62. vsque ad q. 65. exclu. de beatificatione & damnatione angelorum determinauerit, si eius intentionis fuisset duplex extensio meritum in angelis, vnum ut in via simpliciter, aliud uero ut in termino viae: esset profecto reprehendendus, quod de illa meritorio diuersitate nullam profus fecerit mentionem. Cum. n. determinauerit angelum per vnum actum meritorium ad beatitudinem peruenire, debuisse sane declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam & 1. 2. q. 1. 2. ar. 2. loquens de preparatione ad gratiam, cum videret quod duplex erat ad gratiam preparatio, vna, quae simul est cum gratia, alia quae gratia praecedat, de vtraque in responsione ad primum fecit mentionem. Cui ergo de vno tantum merito angelorum mentionem fecerit, dicendum est, quod in ipsis vnum dumtaxat fuisse meritum uoluit, & illud quidem in primo ipsorum instanti. Propter quod sequendo determinationem eius in Prima parte, saluo semper meliori iudicio, dicendum est primo, quod in processu angelorum fuit ad beatitudinem sine ad miseriam, duo fuerunt instantia, in quorum primo absolute loquendo, nullo modo demereri, & peccare potuerunt, sed bene potuerunt non mereri negatiue, & mereri: & de facto oes meruerunt. in secundo uero potuerunt absolute & mereri, & demereri, & de facto aliqui demeruerunt, & facti sunt miseri: alij uero facti quidem sunt beati, sed non meruerunt. Quod. n. potuerunt mereri & non mereri negatiue. i. nullum habere meritum, patet, quia in primo instanti meruerunt per actum liberi arbitrii, ut de ibidem. P. p. ar. 6. ergo potuerunt non elicere illum actum meritorium: alioquin ille actus non fuisset liber, libertas. n. ad opposita se habet, ergo potuerunt carere merito. Quod uero in eodem primo instanti non potuerunt peccare & demereri, probat S. Th. q. pra. allegata, ar. 5. & de Malo q. 16. ar. 4. ponens quod in primo instanti erant determinati ad bonum. Quod autem in secundo instanti absolute loquendo potuerunt mereri, manifeste ex hoc constat, quod cum aliquando mereri potuerint, eo quod essent ad beatitudinem ordinati, & essent creati in gratia, si non meruerunt in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruerunt. Dicendum est secundo, quod haec

haec suppositione facta, quod in primo instanti omnes meruerunt, omnes quidem peccare & demereri potuerunt in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit. ratio primi est, quia non repugnat quod angelus in termino viae per peccatum gratia praeuertat, & simul sit confirmatus in malo. Ratio vero secunda est, quia reputat meritum & praemium in eodem instanti esse, cum (vt dictum est) Paulo ante meritum a gratia imperfecta proueniat, praemium vero a gratia consummata. Sed contra istam determinationem in surgunt quaedam dubia. Primum est. Si posito quod angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri, sequitur quod in nullo instanti angelus habuerit libertatem ad bonum & malum, & per consequens nunquam habuerit plenam libertatem. hoc autem est inconueniens ergo &c. Probatur consequentia. Nam in primo instanti secundum haec opinionem, potuit tantum in bonum, in secundo uero tantum in malum, sed non datur plura instantia duobus in via angelorum. ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum & malum. Secundum dubium est. Si in secundo instanti boni fuerunt beati, & in illo non meruerunt, mali uero demeruerunt, sequitur, quod via bonorum & malorum angelorum non fuerit aequalis. Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cum in ipso nullum habuerint meritum, sed tantum praemium, & sic via eorum fuit tantum per primum instantem, mali uero adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt, & ita eorum via per duo instantia durauit.

Tertium dubium est. Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinem, ita operatio demeritoria ad miseriam & damnationem. per meritum enim deuenit ad beatitudinem, per demeritum uero ad damnationem: sed vt dicitur 2. Sen. d. iii. quaestio 2. ar. 1. quodcumque aliquis ponitur in vltima perfectione quae est beatitudo, operatio eius non est meritoria, ergo quando aliquis ponitur in vltima imperfectione quae est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria. ergo male ponitur, quod in eodem instanti secundo angelus peccauit & fuit damnatus. Confirmatur, quia 2. Sen. distinct. 7. q. 1. articulo 2. dicitur, quod angeli confirmantur in bono vel malo post conuersionem & auctorem.

Quartum dubium est, quia sanctus Tho. Quolib. 9. ar. 8. & 2. Sen. dist. 5. ar. vlt. tenet, in eodem instanti angelos meruisse vt in termino viae, & fuisse beatos.

Ad primum dubium dicitur, quod angelum habuisse libertatem ad bonum & malum in secundo instanti, posito quod in primo meruerit, dupliciter intelligi potest. Vno modo de libertate ad bonum meritorium & malum, quod est peccatum. Alio modo de libertate ad bonum absolute quodcumque sit illud, & ad peccatum. Si primo modo accipiatur, negatur saluitas consequentis. Dicitur enim primo, quod non derogat libertate naturae secundum se, quod ex aliquo sibi voluntarie addito tollatur in aliquo instanti usus & exercitium libertatis sibi absolute conuenientis. Sicut enim non derogat absolute libertati Sor. qua potest sedere & non sedere, quod posita voluntaria fessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatem sedendi & non sedendi quantum ad exercitium, quia quando sedet, pro tunc non potest non sedere: ita non derogat absolute libertati angeli qua absolute potest mereri & demereri, quod ex actu meritorio ab ipso libere & voluntarie in primo instanti elicitur, tollatur exercitium talis libertatis in secundo instanti, in quantum posito merito in primo instanti, sequitur in secundo instanti beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur. Dicitur secundo, quod licet facta illa suppositione in nullo instanti angelus possit vti libertate ad bonum & malum, in secundo tamen instanti est ipsa libertas in actu primo & signato, quia est potentia qua potest absolute bene & male velle, nisi in primo instanti meruisset, sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua potest sedere & non sedere, si non sederet in actu. Dicitur tertio, quod licet in nullo instanti angelus tunc habeat libertatem ad bonum meritorium, & malum, in toto tamen tempore ex primo & secundo instanti constituto hanc habet libertatem, in quantum in primo instanti potest mereri, in secundo uero potest demereri. Si autem intelligatur secundo modo, de bono. in

communi & absolute, sive inquam sit meritum sive non meritorium, negatur consequentia. Ex eo enim quod ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, non tollitur libertas ad bonum & malum simpliciter, sed tantum ad bonum meritorium, Nam in secundo instanti, licet angelus non possit mereri, poterat tamen conuerti ad deum conuersione beatifica: quod est quoddam bonum, & auertere ab eo, quod est malum. Ad secundum dubium negatur consequentia. Nam licet bonus angelus non mereretur in secundo instanti, malus uero demeruerit, non tollitur tamen quin eodem modo secundum instantem pertineret ad viam bonorum, sicut

ad viam malorum. Dicitur. n. q. via omnium angelorum ex duobus consistat instantibus, in quantum omnes in primo potuerunt mereri, in secundo uero omnes potuerunt mereri & demereri, absolute loquendo, aut saltem demereri, supposito quod in primo instanti meruerint. Cum probatur, quia boni omnino fuerunt extra viam demerendi primo, quod non magis fuerunt extra viam quam mali. Sicut. n. mali fuerunt in via, non sicut distantes a termino, sed sicut existentes in termino viae (plum. n. secundum instantem erat terminus viae ipsorum) ita & boni. Dicitur secundo, quod ad hoc quod aliquis angelus in aliquo instanti sit in via, sicut in termino viae non requiritur quod in ipso mereat actu aut demereat, sed sufficit quod in ipso absolute potuerit & mereri & demereri, aut saltem demereri.

Sed non videtur haec responsio difficultatem tollere. Si. n. in instantem pertinebat ad viam angelorum, sequitur quod angelus in secundo instanti esset viator: & per te erat et comprehensor, est in illo esset beatus: ergo simul erat viator & comprehensor, hoc autem est inconueniens, cum hoc soli Christo conueniat, ergo &c. Respondetur & dicitur primo, quod viator proprie dicitur qui est in via sicut distans a termino viae, non autem qui est in via vt in termino viae existens. hoc. n. videtur velle S. Tho. Quolib. allegato ad secundum, & ideo quia angelus bonus in secundo instanti non erat in via, sicut distans a termino, sed sicut existens in termino viae, in quo beatitudinem accepit: ideo proprie non erat viator, sed comprehensor tantum. Dicitur secundo, quod si accipiatur viator pro eo qui quomodocumque est in via, sive sit ibi ut distans a termino viae, sive vt in termino viae existens, in quo absolute loquendo poterat mereri & non mereri, non est inconueniens dicere, quod in secundo instanti erat simul viator & comprehensor. Cum autem dicitur hoc esse proprium Christo, respondetur quod non est verum: nisi accipiendo viator pro eo qui est in via, vt distans a termino viae. Christus. n. erat viator in quantum distabat ab impassibilitate animae & a gloria corporis, qua suis operibus merebatur, & erat comprehensor, in quantum simul diuina essentia fruebatur.

Ad tertium dubium, negatur similitudo in proposito. licet. n. in hoc conueniat meritum & demeritum, quod meritum disponit ad gloriam, sicut demeritum ad miseriam: tamen in hoc differunt, quod meritum iuxta praedicta aliquid beatitudini repugnans includit gratia imperfecta: demeritum autem nihil includit quod ad damnationem habeat repugnantiam. Ad confirmationem potest primo dici, quod illud dictum S. Th. intelligitur supponendo quod in primo instanti non meruerunt. Videtur. n. in secundo sensu sequi illam opinionem, quod angelus peccauerit appetendo sibi indebitam supernaturalem beatitudinem: secundum quam opinionem (vt superius dictum est) ponitur quod in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia dumtaxat. Por. & secundo dici, quod non intendit S. Tho. ponere aliquid instantem post instantem auctorem, in quo confirmantur in malo: sed sensus est, quod in ipso actu auctoris stabiluntur in malo, sicut & in ipso actu conuersionis quae fuit in secundo instanti, fuerunt in bono confirmati.

Ad quartum dubium dicitur, quod in locis allegatis (vt expresse ipsis verbis apparet) non loquitur S. Th. secundum suam opinionem, sed secundum opinionem eorum qui dixerunt angelos post primum instantem simul accepisse gratiam & gloriam, quam opinionem in 2. Sen. dicit tunc fuisse coio rem. Vnde cum multi modi accipiendi beatitudinem assignaretur ab iis qui illam opinionem sequebantur, habedo. scilicet cum merito, aut abiq; merito, ostendit ipse illi modum probabilioris esse qui ponit, angelum simul meruisse & fuisse beatum, ponitque modum quo ad dubia insurgentia. saluado illa opinio non responderi potest: sed sicut eorum opinio non tenet neque ibi neque in prima parte, sed illam opinionem probabilioris putat quae

ponit angelos in gratia fuisse creatos, & prius meruisse, deinde fuisse beatos: ita nec illas responsiones acceptat, immo oppositum eorum expresse in Prima parte ponit. Quocirca, velle determinationem eius in Prima parte contra verborum sensum ad intellectum eorum quæ in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem quæ non approbat, velle trahere. Attendendum autem, quod ista instantia quæ ponimus ad viam angelorum pertinere, non sunt accipienda ad modum instantium temporis continui quæ eorum transiunt, sed sunt instantia temporis discreti, quæ ut alius dicitur est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

Secundum istam viam patet rationes Scoti contra sanctum Th. nullas esse. Nam in vna supponit nos dicere angelum in secundo instanti meruisse, hoc autem non dicimus. Cum autem in alia assumit, quod merentes vsque ad nunc præmiationis in ipso nunc præmiu accipiunt, constat hoc falsum esse, si vniuerfaliter in omni natura intelligatur. Tale enim nunc, non est nunc præmiationis in angelis nisi sub hac conditione, si nullum apponatur in ipso impedimentum. Necesse simile de instanti mortis hominis, & de instanti præmiationis angelorum. Nam homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non esse, non enim datur vltimum esse rei permanentis, ideo in ipso instanti operari non potest. Angelus autem in nunc præmiationis, habet esse, ideo sibi non repugnat & operationem aliquam in ipso habere, & demeritum.

Cap. præc.

Super Cap. III.



ostquam determinavit san. Tho. de diuina prouidentia secundum quod ad omnia se extendit, vult de ipsa secundum quod creaturæ rationales sub ipsa particulari modo continentur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit rationales creaturas aliter per diuinam prouidentiam disponi, quam alias creaturas, secundum quod in conditione propria nature ab aliis differunt. Secundo, quod etiam aliter disponuntur secundum quod ab aliis differunt finis dignitate, capitulo 147. Circa primum duo facit. Primo ostendit creaturas rationales speciali quodam modo diuine prouidentie subdi. Secundo, de ipso particulari modo, quo diuine prouidentie subduntur determinat in cap. sequen.

Quanto ad primum ponit hanc conclusionem. Necessesse est aliquam rationem prouidentie specialem circa intellectuales & rationales creaturas præ aliis creaturis obseruari, probatur. Creaturæ rationales præcellunt alias creaturas in perfectione nature, & in dignitate finis: ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales prouidentie diuine sub-

duntur, & alia secundum quam ordinantur ceteræ creaturæ. Probatur antecedens, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum: ceteræ vero creaturæ magis aguntur quam agant, & sola ad ipsum vltimum finem vniuersi sua operatione perungit, scilicet cognoscendo & amando deum: alia vero creaturæ ad ipsum finem perungere non possunt, nisi per aliquam similitudinem ipsius participationem: omnis autem ratio operis variatur secundum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diuersa est secundum diuersitatem finis & materiæ, aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & ad sanitatem conservandam: atque aliter in corporibus diuersimode complexionatis: & similiter oportet in regimine militis, ut sint preparati ad pugnam: & artifices vt bene se habeant circa sua opera. sic igitur & alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales prouidentie diuine subduntur: & alia secundum quam ordinantur ceteræ creaturæ.

Ad horum euidetiam duo sunt notanda. Vnum est, quod nomine ratiois hoc loco intelligitur diuine prouidentie, & dispositiois ac gubernationis modus, ideo esse aliquam specialem rationem prouidentie circa creaturas rationales, nihil aliud est, quam ipsas particulari quodam modo ordinari & disponi in mente diuina, atque etiam particulari modo gubernari. Alterum est, quod non iccirco ponitur hoc loco differentia finis creaturæ rationalis, a fine ceterarum creaturarum, quasi deus non sit omnium creaturarum finis (huius non oppositum ostensum est supra) sed quia cum deus sit vltimus omnium creaturarum finis, diuersimode tamen est finis rationalis creaturæ & aliorum, est que creaturæ rationalis nobiliori modo finis quam ceterarum. Alia enim ad ipsum deum secundum se sua operatione non perungunt, sed tantum ad aliquam ipsius similitudinem, creaturæ vero rationales sua operatione attingunt deum, dum ipsam dei essentiam secundum seipsam intelligunt & contemplantur, ipsique deum in seipso amant, quo fit vt formalis finis creaturæ rationalis, qui nihil aliud est quam operatio qua ipsum deum secundum se attingit, sit perfectior formalis finis ceterarum creaturarum, qui est operatio, aliquam tantum dei similitudinem participatam attingens.

Super

Cap. 17. & 18.

Super Caput. 112.



tenso, quod speciali quodam modo creaturæ rationales diuine prouidentie subduntur, vult sanctus Thomas de hoc speciali modo determinare. Circa hoc autem

Quod creaturæ rationales gubernantur propter seipsas: haec uero in ordinem ad eas. Caput. 112.



Rimum igitur ipsa cognitio intellectualis nature secundum quæ est domina sui actus, prouidentie curam requirit, qua si bi propter se prouideatur: alio modo vero conditio quæ non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quanto ad primum arguit primo ex ipso dominio operationis, sic. Creatura intellectualis, secundum suam cognitionem, est domina sui actus, alia uero sui actus dominium non habet: ergo creaturæ intellectuales a deo prouidentur, quasi propter se a deo procuratae, alie vero creaturæ quasi ad rationales ordinatae: probatur consequentia, quia quod ab altero tantum agitur, rationem instrumenti adhibet: quod uero per se agit, habet rationem principalis agentis. omnis autem diligentia quæ circa instrumentum adhibetur, ad principale agens referatur: quod uero circa principale agens vel ab ipso vel ab alio in quantum est principale agens adhibetur, propter ipsum est: disponuntur ergo a deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratae: creaturæ vero alie quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Adhuc, Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo. liber enim est qui sui causa est. quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est: omnis autem alia creatura naturaliter seruituti subiecta est, sola uero natura intellectualis libera est. in quolibet autem regimine liberis prouidentur propter seipsos: seruis autem vt sint in vsum liberorum. sic igitur per diuinam prouidentiam intellectualibus creaturis prouidentur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas.

Amplius, Quandoque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem: si qua inter illa ad finem pertinere non possunt per se ipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando: qui

Circa id quod dicitur, intellectualem naturam secundum suam cognitionem esse sui actus dominam, aduertendum est, quod hoc non dicitur quasi liberae formali in intellectu residet: vt enim dicitur Veri. q. 24. ar. 6 formaliter residet in voluntate, sed quia radix libertatis est ipse intellectus, vt in eadem questione declaratur art. 2. vnde,

Contra istam rationem instari potest, quod non recte propositum concludat. Aut enim non concludit intentum, aut oportet sub intelligere pro positionem, quæ falsa est. Cum enim dicitur ceteras creaturas habere rationem instrumenti, quia aguntur tantum, aut intelligitur quod habeant rationem instrumenti per comparationem ad deum, tamquam ad principale agens, ipsi tamquam instrumentis vniuersi, aut intelligitur quod hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales quarum sint instrumenta. Si primum, non sequitur quod ceteræ creaturæ ad rationales ordinantur, sed ad deum, cuius sunt instrumenta. Si secundum, falluntur videtur esse quod assumit, scilicet, quod omnes alie creaturæ sint intellectuales nature instrumenta. Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad sui finem operentur. sicut per instrumenta operatur artifex. Et præterea cum dicitur ceteras creaturas agi tantum, ex quo habent rationem instrumenti, intelligitur ipsa agi a deo, non autem a creaturis intellectualibus: ergo non est intelligendum ipsa esse creaturæ instrumentales instrumentales instrumenta, sed dei.

Respondetur, quod ceteras creaturas habere rationem instrumenti, intelligitur tam per comparationem ad deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agens, & etiam creaturæ rationales seipsam libere mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cui autem instatur primo, quia non apparet quo modo per omnes creaturas intellectuales nature ad suum finem operentur, dicitur quod in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam virtutem vultatem.

foli propter se in exercitu quaruntur: omnes autem alii ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu queruntur. constat autem ex præmissis finem vltimum vniuersi deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso. eum scilicet cognoscendo & amando: (vt ex dictis patet) sola igitur intellectualis natura est propter se quaerita in vniuerso, alia aut omnia propter ipsam.

Item In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, alie vero ad conseruationem, vel ad aliquam meliorationem: earum inter omnes autem partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales creaturæ: quia magis ad similitudinem diuinam accedunt: naturæ ergo intellectuales sunt propter se a diuina prouidentia procuratae: alia uero omnia propter ipsas.

Præterea Manifestum est, partes omnes ordinari ad perfectionem totius. Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt: naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam alie nature. nam vnaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensua est suo intellectu: quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Conuenienter igitur alia propter substantias intellectuales prouidentur a deo.

Adhuc, Sicut agitur unumquodque cursu nature, ita natura est agi. sic autem videmus res cursu nature currere, quod substantia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis ne ritatem speculatur: vel ad suæ virtutis executionem, & scientie explanationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali, vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet: manifestum est igitur quod propter substantias in-

Respondetur, quod ceteras creaturas habere rationem instrumenti, intelligitur tam per comparationem ad deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agens, & etiam creaturæ rationales seipsam libere mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cui autem instatur primo, quia non apparet quo modo per omnes creaturas intellectuales nature ad suum finem operentur, dicitur quod in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam virtutem vultatem.

Respondetur, quod ceteras creaturas habere rationem instrumenti, intelligitur tam per comparationem ad deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agens, & etiam creaturæ rationales seipsam libere mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cui autem instatur primo, quia non apparet quo modo per omnes creaturas intellectuales nature ad suum finem operentur, dicitur quod in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam virtutem vultatem.

Respondetur, quod ceteras creaturas habere rationem instrumenti, intelligitur tam per comparationem ad deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. ex eo enim quod aguntur tantum, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod & sint instrumenta dei agens, & etiam creaturæ rationales seipsam libere mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cui autem instatur primo, quia non apparet quo modo per omnes creaturas intellectuales nature ad suum finem operentur, dicitur quod in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam virtutem vultatem.

Cap. 22.

quo

quo modo, sicut inquit san. Tho. de homine 2. Sent. dist. 1. q. 1. art. 3. quod ex vilitate & etiam nocivis sibi vilitas provenit, eo quod per hoc humilior fit, & in vilitate dei gloriam, & sapientia considerat. Similiter ea que in vsum operis eius non veniunt, in eius vilitatem cedunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in vni-

Li. ca. 23.

versali vel particulari. Cum secundo in statum, quia intelligitur ea agi a deo, non autem a creaturis intellectuales, dicitur, quod licet quantum ad actiones naturam agantur a deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse dei solam modo instrumenta. Ex eo enim quod aguntur, & naturam operationum dominum non habent, sequitur, & quod dei sunt instrumenta, & quod ab ipso erant creatura intellectualis, vapore libere operantis, & ob hoc dignior existens, sunt instrumenta instituta, tamquam ad eius vilitatem, & ad eius vsum ordinata. semper enim imperfectius propter perfectius est.

Secundo. Omnis alia creatura servituti naturaliter subiecta est. Sola vero natura intellectualis est libera, ergo &c. probatur antequam deus, quia quod habet ut actus dominum, liberum est: est enim liber qui est sui causa, qui dicitur propter seipsum esse & operari, quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. consequentia vero probatur, quia in quo liber regimine liberis provideretur propter seipsum, servituti autem, ut sint in vsum liberorum.

Tertio. Sola intellectualis natura consequitur deum, qui est ultimus finis vniuersi in seipso, cum scilicet cognoscendo, & amando, ergo &c. probatur consequentia, quia quando sunt aliqua ad aliquem finem ordinata, que ad illum per seipsum pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa que finem consequuntur, que propter se ordinantur in finem, declaratur in exercitu, cuius finis est victoria, ad quam milites propter se que runtur: custodientes autem equos, & arma facientes, que runtur propter milites.

Aduerte, quod milites qui ad victoriam ordinantur, dicitur propter se queri, non secundum quod si propter se, importat rationem finis absolute, repugnat enim ut querantur propter victoriam tamquam propter finem, & tamen ipsi sint absolute finis: sed si propter se, excludit ordinem ad aliquid aliud ordinatum ad finem: & est sensus, quod non queruntur in vsum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed queruntur ut

in suo actu, & sua virtute victoriam consequantur. Quarto. Inter omnes partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales nature, quia magis ad similitudinem diuinam accedunt, ergo &c. probatur consequentia, quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, alia vero ad conseruationem, vel ad aliquam earum meliorationem.

Quinto. Natura intellectualis, maiorem affinitatem habet ad totum quam alia nature, quia vnaqueque est quodammodo omnia, in quantum totus entis suo intellectu comprehenditur est, quia liber autem alia substantia particulariorem partem entis participatorem habet, ergo &c. probatur consequentia, quia partes ordinantur ad perfectionem totius, cum perfectionem totius, non autem conueniunt.

Aduertendum, quod hac ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter vniuersum, & naturam intellectualem. Sicut enim totum vniuersum omnia continet, ita etiam intellectualis substantia sua cognitione, totum ens comprehendit: & ideo sicut entia particularia ad totum vniuersum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem. Aduertendum quoque, quod circa deus alius substantia loquens sanctus Thomas addit si solam entis participationem habet, ne aliquis existimat, naturam intellectualem non habere entis particularem participationem, sed esse vniuersale ens. habet enim & ipsa particularem entis participationem, quod est ad certum, & de terminatum gradum entis limitata, sed ab aliis differat naturis, quia illa solam entis particularem participationem habent, & non sunt aliquo modo omnia: natura autem intellectualis quamuis sit ad certum gradum entis secundum esse naturam limitata, est tamen aliquo modo omnia, secundum virtutem cognoscitivam, qua est omnium comprehensiva.

Sexto. Secundum cursum nature substantia intellectualis omnibus aliis virtutibus, vel ad intellectum perfectionem, vel ad virtutis executionem, & explanationem scientiarum, quo modo artifice explicat sue artis conceptionem in materia corporali, vel ad corporis vnitatem intellectualem sustentationem, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut agitur vnum quodque, cuius nature, ita naturam est agi, id est, ita institutum est agi ab autore nature.

Septimo. Que semper sunt in entibus, sunt propter se a deo volita: que autem non semper sunt, non propter se

Lade hier. numero 46

volita sunt, sed propter aliud, sed substantie intellectuales maxime ad hoc accedunt, quod sint semper, cum incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles vero tantum secundum electionem, ergo &c. probatur maior, quia quod propter se quis querit, semper querit, cum quod propter se est, semper sit; quod vero quis propter aliud querit, non oportet quod semper illud querat, sed secundum quod competit ei propter quod queritur: esse autem rerum ex diuina premit voluntate.

Circa probationem maiorem attendendum, quod tamquam conuertibilia accipit sanctus Thomas, semper querit, & propter se querit, quia ut dicitur hic, quod propter se est, id est, cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper: etiam e conuerso, quod est semper, eius non esse non est propter aliud aliud, sed propter ipsum. Circa cum probandum esset. Quia semper sunt in entibus, esse propter se a deo volita, assumitur quod propter se quis querit, semper querit: cum tamen secundum rectum argumentationis modum deberet assumi, quod semper quis querit, propter se querit. Hoc enim facit ut ostenderet, quantum ad rem actum, nihil referre vira illarum propositionum assumitur ad maiorem probationem, cum sint conuertibiles.

Sed duplex occurrit dubium. Primum est circa istam propositionem: Quod aliquis propter se querit, semper querit. Non enim volens sanitate que propter se queritur, semper ipsam vult, quia non semper de ipsa cogitat. Secundum est circa illam propositionem: Quod propter se est, semper est. Nam mundus propter se est, eo modo quo hic accipitur propter se esse, id est, non propter aliquam aliam vniuersi partem, & tamen non est semper, quia accipit initium sui esse, ergo &c.

Ad primum dicitur, quod non est sensus illius propositionis, ut quod propter se queritur, semper actu secundo queratur, ut obiectio supponit: sed quod volitum propter se semper habitaliter saltem est volitum, quia quodcumque voluntati proponitur, voluntas illud vult. cuius ratio est, quia id propter se queri dicitur, quod in se sufficientem bonitatem habet ex qua appeti debeat, & non tantum habet bonitatem, & appetibilitatem ex ordine ad aliud. talem autem quodcumque proponitur acceptatur a voluntate, & appetitur, cum ratio boni sit, ratio appetibilis: & sic sanitas quodcumque voluntati proponitur, appetitur & amatur: non sic autem est de medicina que non appetitur semper quodcumque proponitur voluntati, sed tunc tantum, quando quis videt se non posse assequi sanitatem absque medicina.

Ad secundum dicitur, quod sensus illius propositionis est, quod id quod habet esse propter seipsum, & propter propriam bonitatem, non autem habet esse tantum ad aliquam partem vniuersi ordinatum, tamquam videlicet ad hoc tantum productum in esse sit aliter vtile, in se non habet unde deficere debeat, quantum est ex suo esse, cum non sit productum nisi ad hoc sit, non autem ad hoc ut in alterius vtilitatem cedat: sed cuius esse est ad alterum ordinatum, est determinatum ad tempus in quo vtile est ei ad quod ordinatur, ita quod illi non conuenit habere esse, nisi quando alterius vtilitas exigit: & propter hoc in entibus, quod propter se productum est, habet semper esse postquam est productum, quod autem non propter se, sed propter aliud tantum est productum in esse, non est semper, sed aliquando esse definit: obiectio autem procedit ac si si semper, acciperetur ut idem est, quod absque durationis initio, quem sensum loquens san. Tho. de substantiis separatis excludit, dum non inquit eas absolute semper esse, sed maxime ad hoc accedere, quod semper sint, eo quod sint incorruptibiles.

Circa id quod dicitur substantias intellectuales esse secundum electionem mutabiles, aduertendum quod non est sic hoc intelligendum, quasi sint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut e conuerso, de mala in bonam, sicut in hominibus accidit: sed quia inter bonas earum electiones est successio, dum nunc unam rem eligunt, nunc aliam: & similiter est de malis electionibus, quia inquam, nunc vnam malam electionem habent, nunc aliam.

Quantum ad secundum remouet san. Tho. quasdam obiectiones que fieri possent. Posset enim instari ex duobus, quod non omnia ad creaturas intellectuales ordinantur, tum videlicet

Maniche. 1. 1. Aug. Tom. 6

cor, quia ad perfectionem vniuersi ordinantur omnes eius partes, tum quia individua propter proprias species sunt.

Ad primum responderi, quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum vna deseruit alteri, declaratur in pulmone, qui est de perfectione corporis humani in quantum cordi deseruit: & sic non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, & propter perfectionem vniuersi, quia si deservit ea que substantia intellectualis perfectionem requirit, non esset vniuersum perfectum.

Aduertendum, quod licet vniuersi rei sit vnus tantum vltimus finis, vniuersum tamen esse plures finis subordonatos: sicut reubarbarum ordinatur ad purgationem cholere, & ad sanitatem: iccirco non inconuenit alias naturas proxime ad naturam intellectualem ordinari, in quantum sibi ex omnibus aliis naturis aliqua provenit vtilitas, & aliquo modo ad sui perfectionem omnia alia exiguntur, ut ostensum est supra, & tamen vltimus ordinari ad perfectionem vniuersi.

Ad secundum responderi, quod individua per hoc quod ad suas species ordinantur, vltimus ordinem ad intellectualem naturam habent, quia nullum corruptibilem ordinatur ad hominem propter vnum individuum hominis tantum, sed propter totam speciem humanam: huic autem non possit aliquod corruptibilem deseruire, nisi secundum totam suam speciem, & sic ordo corruptibilem ad hominem, requirit ordinem individuum ad speciem.

Aduertendum, quod aliter loquendum est de ordine nature particularis alicuius individui, & aliter de ordine instituentis naturarum vniuersitatem, non inconuenit enim naturam alicuius individui ordinare aliquod corruptibilem ad vnum individuum hominis tantum, sicut virtus digestiva Sortis concoctionem cibi ad ipsius Sortis nutritionem ordinat, sed diuina sapientia partes vniuersi ordinans, & producat in esse, non produxit aliquam naturam corruptibilem propter vnum hominis individuum tantum, sed propter humanam speciem. Quod ergo hic dicitur de ordine corruptibilem ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo nature institutore provenientem, non autem de ordine huius nature particularis, & singularis.

Posset etiam instari, quod creatura intellectualis propter se a diuina providentia non ordinatur, quia tunc non ordinaretur in deum, & in perfectionem vniuersi: Sed responderi sanctus Thomas sequelam illam falsam esse, quia illud non dicitur quasi non ordinatur vltimus in deum, & vniuersi perfectionem, sed quia bona que per diuinam providentiam fortiantur, non sunt eis propter alterius vtilitatem data: que vero aliis datur in eorum vsum, ex diuina ordinatione cedunt.

Confirmatur conclusio auct. Deuter. 4. Psal. 8. & Sapient. 12. Per hoc autem excluditur error ponentium peccatum esse occidere bruta animalia, hoc enim falsum esse constat ex eo, quod per diuinam providentiam naturali ordine in vsum hominis ordinantur, ut patet Genesim nono. Si vero inueniatur prohiberi in sacra scriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad remouendum hominis animam a crudelitate in homines exercenda, aut quia illata læsio animalibus in temporale damnum hominis cedit, aut propter aliquam significationem, sicut ab Apostolo exponitur illud de non ligando ore bouis triturantis, scilicet, quod intelligitur de predicatoribus, ut de suo labore viuere possint. 1. Corinth. 9.

Aduertendum ex doctrina san. Tho. Secunda secundæ. q. 64. art. 1. ad 3. quod aliquando quidem peccatum est occidere bruta, unde & in sacra scriptura apponitur pena occisoris, ut patet Exodus 22. de occidente bouem aut ouem alterius: sed tamen hoc non est ratione occisionis ipsius bruti secundum se, sed ratione damnificationis proximi in re sua, quod pertinet ad peccatum furti, aut rapine. Propterea dicitur hoc loco aliquando prohiberi in scriptura brutorum læsio, eo quod inde damnum homini proveniat.

1. Car. 9. Deut. 25

Secundo loco ponit sanctus Thomas modum particu- larem quo creatura rationales a divina providentia gubernatur. Circa hoc aut duo facit. Primo ostendit,

Quod rationalis creatura dirigitur a deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum quod congruit indivi- duo. Caput 113.

X hoc autem apparet, quod sola rationalis crea- tura dirigitur a deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indivi- duum.

1. Omnis enim res propter sua operationem esse videtur, ope- ratio enim est vitima perfectio- rei. sicut igitur vnumquodque a deo ad suam actum ordinatur, secundum quod divina provi- dentia substat. creatura autem rationalis divina providentia substat sicut secundum se guber- nata, & prout non solum pro- pter speciem ut alia corruptibi- les creaturae, quia individuum quod gubernatur solum pro- pter speciem, non gubernatur propter seipsum: creatura autem rationalis propter seipsam gub- ernatur (ut ex dictis manifestum est). sic igitur sola rationalis creatura directionem a deo ad suos actus accipit non solum propter speciem, sed etiam se- cundum individuum.

2. Adhuc, Quaecumque dire- ctionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in ipsis agere, vel non agere, quae enim co- sequuntur speciem, sunt com- munita, & naturalia omnibus in- dividuis sub specie contentis. naturalia autem non sunt in no- bis, si igitur homo haberet dire- ctionem in suis actibus solum se-

PRIMO, Creatura rationalis, scilicet secundum indivi- duum, divina providentia substat, sicut secundum se guber- nata, & prout non solum propter speciem ut alia creatura. et ergo directionem a deo ad suos actus accipit non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum. Probatur antecede- dens, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum, consequentia vero probatur, quia cum res propter suam operationem esse videatur, vnumquod- que ad suum actum gubernatur secundum quod divina provi- dentia substat.

Ad evidentiā huius rationis considerandum est, quod propter se gubernari dupliciter accipi potest. Vno modo, ut excludit omnem ordinem ad aliud, & sic gubernari propter se exclu- dit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligit- ur naturae rationalis individuum propter se gubernari, ostendit-

sum est enim superius, ipsam intellectualem naturam ad vniuer- si perfectionem ordinari. Alio modo ut excludit ordinem ad al- terum tantum, quod scilicet non tantum est volitum, & inten- tum propter alterum, sed et propter bonum proprium, ita quod in se habet unde sit volitum, etiam si ad aliud non ordinatur: &

secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere, vel non agere: sed oporteret, quod se- queretur inclinationem natura- lem totius speciei communem, ut contingit in omnibus irratio- nalibus creaturis. Manifestum est igitur, quod rationales crea- turae actus directionem habent non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

3. Amplius, (sicut supra ostē- sum est) divina providentia ad omnia singularia se extendit et minima, quibuscumque igitur sunt aliqua actiones praeter in- clinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regu- lentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatu- ra apparent multae actiones, ad quas non sufficit inclinatio spe- cie: cuius signum est, quod non similes sunt in omnibus, sed va- ria in diversis. oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a deo ad suos actus non solum se- cundum speciem, sed etiam se- cundum individuum.

4. Item, Deus vnicuique natu- ra providet secundum ipsius ca- pacitatem. tales enim singulas creaturas condidit, quales ap- tas esse cognovit, ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura ra- tionalis, est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum. habet enim intellectum, & ra- tionem, unde percipere possit quomodo diversimode sit ali- quid bonum, vel malum secun- dum quod congruit diversis

Ad evidentiā hu- ius rationis confide- randum est, quod aliter loquendum est de ip- sa facultate agendi, vel non agendi, & ali- ter de operatione quae huiusmodi sub- ditur facultati. Nam facultas agendi, vel non agendi natura- lis est homini, & to- tam speciem conse- quitur: nec est in no- bis ipsam habere, vel non habere, ipsa ve- ro operatio quae hu- iusmodi subditur fa- cultati, non est na- turalis. nec totam speciem consequitur, accipiendo naturale pro- eo quod naturam de necessitate consequitur, nulla enim est o- peratio humana in quantum huiusmodi, quae quantum ad exer- citium de necessitate naturae sequatur. Nam licet intelligere di- ctatur homini esse naturale in quantum potentia intellectiva est homini naturalis, non tamen ipsum actu intelligere sic est homi- ni naturale, ut hactenus de necessitate sequatur: alioquin oportet ut homo semper intelligeret, potius ita quae ad agendum ne- cessaria sunt ex parte intellectus, sed est in hominis potestate ip- se intelligere actu vel non intelligere, & sic etiam hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur, sensus et- ergo consequentia sancti Thomae est, quod si dirigeretur homo in suis actibus solum secundum quod ad speciem pertinet, non esset in homine facultas quae posset actionem actu producere, & ipsam operationem praetermittere, sed ipsam naturam necessitate- re produceret, quia illa operatio consequeretur speciem, & sic esset

Cap. 76

esset naturalis, & per consequens non esset in hominis fa- cultate.

TERCIO. In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei, ergo &c. probatur antecede- dens hoc signo, quod actiones illae non sunt similes in omnibus. conse- quentia vero proba- tur, quia cum divina providentia ad om- nia singularia etiam minima se extendat, in quibuscumque sunt aliqua actiones praeter inclinationem spe- cie, oportet quod in il- lis per divinam provi- dentiam regulentur praeter directio- nem quae pertinet ad speciem.

Advertendum hoc loco, quod cum actio principio actio- nis proportionetur, necesse est ubi idem formale principium, & eodem modo se habens invenitur, ut & ibi similis invenia- tur operatio: videtur enim, quod omnes artifices eandem ar- tis perfectionem ha- bentes si secundum illam artem operen- tur, eodem modo o- perantur. Cum ergo ea quae ad speciem pertinet, eodem mo- do in omnibus spe- ciei individuis inue- niatur, oportet ut o- peratio quae speciem consequitur, eodem modo ab omnibus fiat: & si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quae communem speciem consequatur necessario, & ideo convenienter adducit san. Tho. pro signo aliquas actiones in hominibus esse praeter inclinatio- nem speciei, quod non in omnibus similes sunt.

QUARTO. Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum, cum habeat intellectum, & ratio- nem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum, vel malum secundum quod congruit diversis individuis temporibus, & locis. ergo &c. probatur consequentia, quia deus vnicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem, cum tales condidit, quales aptas esse cognovit, ut per suam gu- bernationem pervenirent ad finem.

Adverte iuxta ea quae in precedentibus dicta sunt, quod dif- fert homo ab aliis animalibus in hoc, quod alia individua ani- malium sunt tantum propter speciem conservationem produ- ctiva, & ideo omnes eorum actiones, quibus etiam ipsum indivi- dum conservatur in esse, ad ipsam speciem bonum ordinantur, in quantum per huiusmodi manentem in individuo speciem con- servatur. unde non sunt capacia ad hoc ut dirigantur in suas operationes, nisi quantum bonum, & perfectio speciei exi- git. hominis autem vnumquodque individuum non solum est propter speciem conservationem productum, sed etiam propter se, cum anima vniuscuiusque perpetua sit, & immortalis, & cor- pus ab ea ordinem ad immortalitatem habeat. ideo actiones in- dividui humani non solum ad bonum speciei ordinantur, sed etiam ad bonum, & perfectionem ipsius individui: & propter- ea vnumquodque individuum hominis capax est directionis ad suos actus, non solum secundum quod bonum & perfectio speciei exigit, sed etiam secundum quod exigit bonum, & per- fectio individui secundum se, & propter hoc datus est unicui- que homini intellectus quo possit percipere quomodo diversis individuis sit diversimode aliquid bonum, vel malum. Sensus ergo illius antecedentis est, quod sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus, non solum quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quantum ad actus huius- modi individui, in quantum est hoc individuum ab alio hominis in- dividuo distinctum, & non solum secundum quod exigit bonum, & perfectio speciei, sed etiam secundum quod exigit bonum, &

perfectio individui in quantum huiusmodi.

QUINTO. Creatura rationalis participat divinam provi- dentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus propriis, & etiam alia. ergo guberna- tio actuum creaturae rationalis in quantum sunt actus persona- les ad divinam provi- dentiam pertinet. probatur consequen- tia, quia inferior pro- videntia subditur di- vine quasi supremae. antecedens vero pro- batur, quia creatura rationalis sic divina providentia subia- cet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam ratione provi- dentiae vtrumque: cog- noscere potest.

6. Item, Actus personales ra- tionalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationa- li. anima autem rationalis non solum secundum speciem est per- petuitatis capax, sicut alia crea- tura: sed etiam secundum indivi- duum, actus ergo rationalis creaturae a divina providentia dirigitur, non solum ea ratio- ne qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt per- sonales actus. Hinc est, quod li- cet divina providentia omnia subdat: tamen in scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum il- lud Psalmist. 8. Quid est homo, quod memorem eius: aut filius ho- minis quia reputas eum? & Pri- ma Corinthiorum nono: Nun-

gubernatur, talis vero sic, puta quod corpora inferiora deus gu- bernat per corpora caelestia: quae caelestia sunt nobiliora, & excellen- tia, ut pote incorruptibilia. Secundo vero modo sensus est, quod homo cognoscit ipsam dispositionem divini intellectus de rerum ordine in finem, & sic est constructio intrinseca, ut sit sensus cognoscit rationem providentiae, id est, rationem quae est ipsa providentia. nam providentia ratio quadam est, ut ex superio- ribus constat. Vtque modo dicti sancti Thomae possumus inter- pretari, quia ex vtroque sensu optime sequitur intantum. Ex hoc enim, quod homo cognoscit ordinem divinae gubernatio- nis existentem in rebus, habet ut seipsum, & alia ad similitudi- nem divinae gubernationis possit gubernare. Similiter ex hoc quod cognoscit ipsam divinam providentiam quae est in mente divina, potest gubernare se, & alia, quod brutis non convenit quae talem cognitionem non habent. Sed licet uterque sensus ad aptari possit licere, secundus tamen videtur magis intentus ex illa dictione, vtrumque appositum, cum ait creaturam rationalem sic subdit divinae providentiae, quod rationem providentiae vtr- cuique cognoscere potest. idem enim videtur esse actus diceret, non potest quidem creatura rationalis perfecte cognoscere rationem divinae providentiae, cognoscendo videlicet, ipsam divinam me- tem ut in se est, quemadmodum neque alia divina perfecte cog- noscere possumus, sed tamen potest aliqua ex parte hu- iusmodi rationem studio & diligentia deprehendere. Et ideo cum ad hanc cognitionem eleverit, ut rationem gubernatio- nis divinae aliquo modo cognoscas, sibi etiam convenit ut ad si- militudinem divinae providentiae & gubernationis quam cog- noscit, seipsum & alia gubernet, divinae gubernationis regulas imitando.

Sexto. Anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sed etiam secundum individuum. ergo actus rationalis creaturae a divina providentia dirigitur non solum ea ratione qua ad speciem pertinet, sed etiam in quan- tum sunt personales actus. probatur consequentia, quia actus perso- nales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali.

Advertendum, quod ex conclusione hic illata, & in preceden- ti ratione habetur sensus conclusionis propositae. Cum enim actus huius hominis particularis, sint & actus hominis, & actus huius hominis, huiusque personae, cum dicitur, quod sola crea- tura

ura rationalis dirigitur a deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui, intelligitur quod actus creaturae rationalis non solum dirigitur a deo in quantum sunt actus hominis, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, ex eo quod sunt actus habentis naturam humanam, sed etiam, in quantum sunt actus huius personae, in quantum est haec, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, ut huius singulis hominis ab aliis distincti sunt actus.

Aduertendum est, quod haec ratio supponit quod in praecedentibus rationibus est ostensum, scilicet, quod ea quae sunt semper, sunt propter se profusa. Circa probationem consequentiae considerandum est, quod licet eadem forma hominis sit forma corporis, anima vegetativa, anima sensitiva, & anima rationalis, & omnium huiusmodi formarum operationes exercet, tamen illi actus sunt proprie hominis in quantum homo est, quia ab ipsa forma in quantum rationalis est proueniunt: & quia persona proprie loquendo in hominibus, est ipsum individuum hominis in quantum rationale est, ideo conuenienter inquit san. Tho. actus personales creaturae rationalis, illos proprie actus esse, qui ab anima rationali, in quantum scilicet rationalis est, proueniunt.

Confirmatur conclusio, quia in scripturis specialiter deo hominum cura attribuitur, ut in Psalm. 8. & Primae Corinthior. 9. ut scilicet ostendatur deus habere de humanis actibus curam etiam in quantum personales sunt: quod brutis minime conuenire constat.

Circa conclusionem in hoc capite multipliciter probatam, dubium non parum occurrit. Si enim homo sub diuina prouidentia propter se cadit non solum quantum ad speciem, sed et quantum ad individuum, sequitur quod plures homines saluetur quam damnentur: sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum, cum sit magna hominum multitudo infidelium qui omnes damnantur, & ex Christianis damnentur etiam quia in plurimi, ergo &c. Probatur consequentia, quia omne quod est profusum praesertim propter se, consequitur finem, ut in pluribus, nisi sit prouidentia errans.

Respondetur, quantum haberi potest ex doct. san. Tho. Primo. Sent. dist. 39. quaest. 2. art. 2. ad 4. quod consequentia est falsa. Ad cuius probationem dicitur, quod assumptum non est verum de eo quod ad verumlibet se habet in operando ad finem, quod inquam operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium, licet sit verum de eo quod per naturam quae est ad verum determinata operatur. Homo autem in quantum est intellectus naturalis non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad verumlibet se habet. ideo non sequitur ratio.

Sed contra istam responsionem instari potest, quia tunc ratio sancti Thomae. P.p. quaestione 64. articulo 9. qua probat, quod plures angeli permanerunt quam peccauerunt, nulla esset. Arguit enim sic. Peccatum est contra naturalem inclinationem, sed quae contra naturam sunt in paucioribus accidunt, cum natura consequatur effectum suum vel semper vel in pluribus, ergo &c. Dicitur, n. iuxta datam responsionem, quod minor est falsitas, & et quod ad eius probationem assumitur, de his quae sunt contra naturam ad verumlibet se habentem, cuiusmodi est natura angelica: vel ergo haec ratio non concludit, vel etiam verum erit in omni natura libera, quod pro maiori parte suum finem consequetur.

Ad hoc dubium duplex mihi occurrit responsio. Prima haberi potest in Primo Senten. loco allegato, & est, quod duplex est agens, liberum, & ad verumlibet se habens: quoddam quidem cuius naturam est principium, & perfectio dirigens in rectam operationem, & ideo est perfectum, & completum agens in se: hoc modo natura angelica est agens liberum, cum illi omnes ha-

bitus sint naturaliter con creati. Aliud vero est agens liberum cui perfectione secundae quibus dirigitur ad operandum non sunt in natura, sed est in potentia ad illas, & ideo non est agens perfectum, & completum, & hoc modo natura humana est agens liberum. est enim anima intellectiva in principio veluti materia prima, ut inquit Commentator, & veluti tabula in qua nihil est descriptum, ut dicitur tertio de anima. Cum ergo negatum est illud assumptum de agente libero, & ad verumlibet se habentem, intelligitur de agente libero secundo modo, cuiusmodi homo, non autem de agente libero primo modo, cuiusmodi est angelus. ideo ratio assumpta prima parte concludit quia licet habere libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad verumlibet, cum per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum, non autem concluderet de homine qui a principio est omnino ad verumlibet se habens respectu cuiuscumque operis recti, licet in bonum absolute aliquo modo inclinetur, & est agens a principio suae originis incompletum. Secunda responsio haberi potest prima parte loco allegato ad primum. Alter enim loquendum est de angelo, & aliter de homine. nam cum in angelis sit sola natura intellectualis, peccatum quod est contra naturam intellectuale, est contra totam naturam angelicam, & quia quod est contra totam aliquam naturam, in paucioribus accidit, ideo pauciores de angelis peccauerunt. In homine vero, quia est non solum natura intellectualis, sed etiam natura sensitiua, peccatum quod directe est contra naturam intellectuale, non est contra totam hominis naturam, quia non est contra sensitiuam: ideo peccatum potest esse in pluribus, dum homo praetermissio bono rationis, sequitur secundum naturam sensitiuam inclinationem bonam sensitiua, quae sunt pluribus nota quam in intellectuali. Nec obstat quod natura sensitiua natura est regulata ratione, & sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitiuam. Dicitur enim, quod licet peccatum sit contra naturam sensitiuam, ut ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitiuam ut sensitiua est: quia ut regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem: & sic etiam peccatum contra naturam sensitiuam, ut regulabilem ratione, est esse contra naturam rationalem, non autem contra naturam sensitiuam ut sensitiua est, & per consequens, non est contra totam hominis naturam.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est, sic diuina prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit a deo hominibus legem dari.

Super Caput. 114.

Quodam ostendit sancti Thomae. quod creatura rationalis quodam particulari modo sub diuina prouidentia cadit, in quantum dirigitur non tantum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam, utriusque de ipso modo diuinae gubernationis circa rationalia individua, in quantum huiusmodi, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, quod ad deum pertinet hominibus leges dare. Secundo, quod ad ipsum pertinet homines punire vel praemiare, cap. 140. Circa primum duo facit. Primo ostendit, necessarium fuisse ut hominibus diuinitus darentur leges: Secundo ad quod lex diuina tendat manifestat capit. sequenti.

Quantum ad primum ponitur haec conclusio: Necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Probatur sic. Primo. Actus irrationalium prout ad speciem pertinent, dirigitur a deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur, ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigitur, sed hoc dicimus legem, ergo &c. Probatur consequentia, quia actus irrationalium dirigitur a deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus dirigitur a deo secundum, quod pertinent ad individuum.

Quantum ad primum ponitur haec conclusio: Necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Probatur sic. Primo. Actus irrationalium prout ad speciem pertinent, dirigitur a deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur, ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigitur, sed hoc dicimus legem, ergo &c. Probatur consequentia, quia actus irrationalium dirigitur a deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus dirigitur a deo secundum, quod pertinent ad individuum.

CS. 1. 14

Job. 31.

Cap. 37.

Job. 31.

Aduertendum, quod lex, ut in sequentibus dicitur, nihil aliud est quam regula, & mensura, qua aliquorum actus dirigitur, & gubernantur: ideo hoc loco inquit sancti. Thomas, quod legitur dicimus id quo homines in suis personalibus actibus dirigitur.

Aduertendum. Rationalis creatura sic diuinae prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest, ergo &c. probatur consequentia, quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Item. Illis danda est lex, in quibus est agere, & non agere. hoc autem conuenit soli rationali creaturae: sola igitur rationalis creatura est susceptiua legis.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum, quod lex, ut in sequentibus dicitur, nihil aliud est quam regula, & mensura, qua aliquorum actus dirigitur, & gubernantur: ideo hoc loco inquit sancti. Thomas, quod legitur dicimus id quo homines in suis personalibus actibus dirigitur.

Aduertendum. Rationalis creatura sic diuinae prouidentiae subditur, quod etiam similitudinem quandam diuinae prouidentiae participat, in quantum se in suis actibus, & alia gubernare potest, ergo &c. probatur consequentia, quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Dub. 81.

Cap. 37

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

Aduertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in uniuerso, quadam lege, & regula a deo gubernantur, cum ipsa diuina prouidentia sit omnium lex, & regula: ita cum actus humani ab ipso homine quadam participat diuina prouidentiae habent gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a deo regulam, & legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quadam diuinae prouidentiae participatio.

ter in dūce exercitus, & rectore ciuitatis.
S E C V N D O. Finis humana creaturæ est adherere deo, cum in hoc eius felicitas consistat, ergo &c. probatur consequentia, quia cum lex sit quedam ratio diuina, prouidentia gubernantis rationali creaturæ propofita, & gubernatio dei, prouidentis fingula ad proprios fines ducat, per legē diuinitus datam homo ad suum finem præcipue ordinatur.

Ad horum euidētiam attendendum primo, quod licet diuina prouidentia quantum ad entitatem quam dicit in deo, sit vna simpliciter, & nulla in se pluralitatem habeat, sicut & diuina scientia, ex parte tantum obiectorum ad quæ terminatur, multipliciter habet, quia multipliciter quæ sub prouidentia cadunt, & variis modis ad suos fines perducuntur, & sic possumus dicere in deo esse plures prouidentias, & plures rationes ordinis rerum in finem: Verbi gratia, quod ratio ordinis corporum celestium in finem suum est vna prouidentia, siue vna ratio prouidentie diuinae, & ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines, est alia prouidentia, & alia ratio prouidentie diuinae: & similiter ratio ordinis humanorum actuum in finem, est alia diuinae prouidentie ratio: propter hoc ergo dixit sanctus Thomas, quod lex est quedam ratio diuina prouidentie, non autem, quod sit absolute ratio diuina prouidentie, vt inquam, ostenderet legem diuinitus datam non esse vniuersaliter diuinam prouidentiam secundum se, sed quod ad omnia prouisa se extendit, sed etiam diuina prouidentia particularē rationem qua humani actus perduntur ad finem.

Attendendum secundo ex doctrina sancti Thomæ quæstione præallegata art. 4. quod ad hoc vt ratio aliqua, & ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur vt promulgetur, & ipsa promulgatione in noticiam hominum quibus talis lex imponitur deueniat, alioquin vim obligandi non haberet. ideoque legem diuinitus datam explicans ait, quod est quedam ratio diuinae prouidentie gubernantis rationali creaturæ propofita, id est, promulgata, & in hominum noticiam per Moysen, & alios atque per sacram scripturam deducta.

Item, illi actus a lege diuina præcipue intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adheret deo, vt pote fini propinquiores, ergo & probatur maior, quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos efficere: vnde, & præcepta legis debent esse de actibus virtutum.

Circa istam propofitionem, intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos facere, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ, 1. 2. quæst. 92. art. 1. quod intelligitur hoc aut simpliciter, aut secundum quid. Si enim legislator intendat bonum simpliciter, tunc intendit facere subditos simpliciter bonos: si autem intendat bonum vtile vel delectabile sibi vel diuinae iusticie repugnans, tunc intendit facere bonos non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen, vt scilicet subditi sint bene obediētes suo regimen, quod est bonum in ordine ad tale regimen. Bonus tamen legislator semper intendit bonos simpliciter facere.

Quæritur. Lex diuinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quod homo subditur deo, ergo &c. probatur antecedens, quia non recedat lege regis, qui subditus non est. cō-

sequentia vero probatur, quia illud præcipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet.

Sed videtur ista ratio non valere, propter hoc enim quod lex diuina efficaciam habet ex eo quod homo subditur deo, non sequitur nisi quod præcipuum in diuina lege est, vt homo sit subditus deo: hoc autem non est adherere deo, quod intendebatur. Aliud enim est esse alicui subditum, & aliud illi adherere.

Respondetur, quod ratio optime procedit. Adherere enim hoc loco, non sumitur secundum situm propinquitatem, sed secundum mentis adhesionem: & ideo subditum esse deo per obedientiam, quæ aliquis se diuinae legi voluntarie subicit, idem est, quod deo per voluntatem adherere: & propter ea dicitur inferri vni, idem est ac si alteri inferretur. Confirmatur conclusio auctoritate. Deuteronomii decimo.

Super Caput. 116. Secundo loco ostenditur sancti Thomæ qualis sit adhesio quam diuina lex intendit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, quod talis adhesio est per amorem. Secundo quod est etiam per fidem, capit. decimo octauo. Quia autem in dei amore amor proximi continetur. Primo probatur quod diuina lex hominem ad dei amorem ordinat. Secundo, quod ad amorem proximi, capite sequenti.

Quæritur. Vnde ad primum ponit hanc conclusionem. Intentio diuinae legis principaliter ordinat ad amandum deum. Et arguit sic. Primo. Homo principaliter adheret deo per amorem, ergo &c. patet consequentia, quia intentio diuinae legis principaliter est ad hoc, vt homo deo adherat. Antecedens vero probatur, quia cum intellectu, & voluntate solum homo adherere deo possit, non autem secundum inferiores vires, adhesio quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est per voluntatem, per quam homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit: voluntas autem ei cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, vt scilicet euitet malum sibi imminens si non adherat: ei vero cui adheret propter amorem, adheret propter seipsum, quod autem est propter se, principaliter est eo quod est propter aliud.

Ad huius rationis euidētiam considerandum est, quod actum quo voluntas alicui adheret, dupliciter considerare possumus. Vno modo per precisionem ab actu intellectus apprehendens rem volitam. Alio modo vt actum intellectus includit, in quantum non est nisi rei cognita. Si accipitur per precisionem secundum quod ab actu intellectus formaliter distinguitur: sic per voluntatem non maxime homo deo adheret ab solute loquendo, sed magis per intellectum, cum cognitio sit per hoc, quod cognitum recipitur in cognoscere, & intellectus in actu sit intellectus in actu: velle autem sit inclinatio in rem volitam. Si vero accipitur per inclusionem actus intellectus, sic maior adhesio est per voluntatem quam per intellectum, magis enim deo adheret qui deum in seipso habet per cognitionem, & in eo per amorem aliquo modo quiescit, quam qui tantum cognoscit deum, & ipsum non amat, & hoc modo accipit sanctus Thomas, maiorem esse adhesionem per voluntatem quæ est per intellectum: quod patet ex eo, quod ait, adhesio quæ

Super Caput. 116.

Secundo loco ostenditur sancti Thomæ qualis sit adhesio quam diuina lex intendit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit, quod talis adhesio est per amorem. Secundo quod est etiam per fidem, capit. decimo octauo. Quia autem in dei amore amor proximi continetur. Primo probatur quod diuina lex hominem ad dei amorem ordinat. Secundo, quod ad amorem proximi, capite sequenti.

quæ est per intellectum, accipere complementum per eam quæ est voluntas. ex hoc enim dat intelligere, quod maior est adhesio per voluntatem, & intellectum simul, quam adhesio quæ est per solum intellectum, quia illa quæ est per intellectum tantum, caret complemento suæ perfectionis, quæ vero per intellectum est, & voluntatem, habet suæ perfectionis complementum.

S E C V N D O. Amor summi boni maxime facit bonos, ergo &c. probatur consequentia, quia finis cuiuslibet legis, & maxime diuinae est homines facere bonos, antecedens vero probatur sic. Homo dicitur bonus ex eo quod habet bonam voluntatem, quæ quam reducit in actu quicquid boni, scilicet superadditi est in ipso: voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, & præcipue maximum bonum, quod est finis, ergo quanto magis huiusmodi boni voluntas vult: tanto magis homo est bonus, sed magis vult homo quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem carum, cui vultum per timorem mixtum sit inuoluntario, ergo &c.

TERTIO. Bonitas hominis est per virtutem, cum hæc bonum faciat habentem: vnde & lex intendit facere virtuosos, & præcepta legis sunt de actibus virtutum, ergo amor boni est vltimum intentum in lege diuina: probatur consequentia, quia de conditione virtutis est, ut virtutis est, ut virtuosus, & firmiter, & delectabiliter operetur: quod maxime facit amor. Aduerte, quod hæc ratio supponit intentionem legis esse ut homines bonos efficiat. sic enim cum homo sit bonus ex eo quod per amorem virtutis operatur, quia bonus est per virtutem, virtus autem exigit ut per amorem operetur, alioquin non operaretur firmiter, & delectabiliter, quod est de ratione virtutis: optime sequitur intentionem legis diuinae esse, ut homo diligat, & maxime summum bonum qui est deus.

Quartum. Legislatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur, ergo intendunt vt perfectissime moueantur. ergo intentio totius legislatoris est vt homo deum amet. probatur prima consequentia, quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit, scilicet quantum potest, & quantum natura effectus exigit. Secunda vero probatur, quia qui tendunt in deum ipsum amando, perfectissime mouentur in ipsum. huius autem ratio est, quia in omnibus quæ mouentur ab aliquo primo mouente, tanto aliquid perfectius mouetur, quanto magis participat de motione, & similitudine primi mouentis: Deus autem qui est diuinae legis dator, omnia facit propter amorem suum.

Confirmatur auctoritate primæ ad Timotheum primo, & Matthæi vigesimo secundo. Ex his inferuntur. Tho. conuenienter legem nouam tamquam perfectiorem dici legem amoris, ueterem vero legem tamquam imperfectiorem dici legem timoris. Circa hoc corollarium, dubium occurrit. Lex enim uetus ita est lex hominibus a deo data, sicut lex noua quæ est lex euangelii, sed ostensum est legem diuinam ad amorem dei homines or-

dinare, non autem ad timorem, ergo lex uetus non debet dici magis lex timoris quam amoris: aut si timoris lex dicenda est, fallum est, quod lex diuina ad amorem ordinat, vniuersaliter loquendo.

Ad huius euidētiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ Prima secunda quæstione centesima septima, articulo primo, quod lex uetus, & noua, non sic distinguuntur quasi sint duæ leges omnino duos habentes fines, immo ipsarum vna est finis, scilicet vt homines subdatur deo sed distinguuntur sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie. Lex enim uetus imperfectior est lege noua, & remotius ordinat ad finem legis: & ideo lex uetus quæ dabatur im perfectis, dicebatur lex timoris, quia in ducebantur homines ad obseruantiam præceptorum, & subiectionem dei per poenarum comminationem: lex autem noua quæ datur perfectioribus, dicitur lex amoris, quia eius principalis constituitur in ipsa gratia cordibus in dicit, non propter timorem poenarum, sed propter amorem virtutis & dei, inducit homines ad præceptorum obseruantiam. vnde etiam præcepta charitatis dantur in lege ueteri, non tamen ipsa lex ad hoc inclinabat, vt propter amorem diuinum obseruarentur præcepta: in lege autem noua dantur præcepta charitatis, & per ipsam legem quæ principaliter consistit in gratia Spiritus sancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se tamquam ad aliquid proprium, vt propter amorem dei illi sit subiectus, illi quæ per amorem inhaeret. Quod ergo dictum est legem diuinam ad hoc tendere, vt homo deum diligat, intelligenandum est de lege diuina secundum suam perfectionem sumpta, non autem de ipsa secundum quod imperfectioribus datur: & ideo inferunt sanctus Thomas, quod lex noua tamquam perfectior dicitur lex amoris, ac si diceret: cum dictum est legem diuinam ad amorem dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex noua, & lex euangelii in cordibus hominum descripta: unde dicitur lex amoris, non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex uetus in tabulis descripta, quæ lex timoris dicitur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Quod diuina lege ordinatur ad dilectionem proximi. Caput. 117.

X hoc autem sequitur, quod diuina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim vniorem esse affectus inter eos quibus est vni finis communis, communicant autem homines in vno vltimo fine beatus diuinitatis, ad quem diuinitus ordinantur: oportet igitur, quod uniantur homines ad inuicem mutua dilectione.

Adhuc, quicumque diligit aliquem, consequens est vt etiã diligat dilectos ab eo, & eos qui coniuncti sunt ei. homines autem dilecti sunt a deo, quibus suuipsum fructuorem quasi vltimum finem prædisposuit. oportet igitur ut sicut aliquis sit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius, cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuari ad consequendum proprium finem: quod

ipsam legem quæ principaliter consistit in gratia Spiritus sancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se tamquam ad aliquid proprium, vt propter amorem dei illi sit subiectus, illi quæ per amorem inhaeret. Quod ergo dictum est legem diuinam ad hoc tendere, vt homo deum diligat, intelligenandum est de lege diuina secundum suam perfectionem sumpta, non autem de ipsa secundum quod imperfectioribus datur: & ideo inferunt sanctus Thomas, quod lex noua tamquam perfectior dicitur lex amoris, ac si diceret: cum dictum est legem diuinam ad amorem dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex noua, & lex euangelii in cordibus hominum descripta: unde dicitur lex amoris, non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex uetus in tabulis descripta, quæ lex timoris dicitur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Super Cap. 117.

Vm ostensum sit, quod homo per diuinam legem ordinatur ad deum, vult nunc ostendere sanctus Thomas, quod per ipsam etiam ad proximi amorem ordinatur, & arguit sic.

PRIMO. Communicant homines in vno vltimo fine beatus diuinitatis, ad quem diuinitus, hoc est, per diuinam legem ordinantur, ergo oportet ut uniantur ad inuicem mutua dilectione, probatur consequentia, quia oportet vniorem esse affectus inter eos quibus est vnus finis communis.

Tho. con. Gen. BBB Ad.

LIBER TERTIVS

Aduerte, quod efficacia huius rationis in hoc consistit, quod intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem diuina intendit homines ad amorem dei ordinare tamquam ad finem: conuenientiamque hominum ad hunc vltimum finem concomitatur mutua hominum dilectio, sicut & in omnibus aliis videmus, quod comunicata in vno fine mutuo se diligunt, ut homines vnus artis, ergo & diuina lex mutua hominum dilectionem intendit.

Secundo. Homines dilecti sunt a deo, quibus suuipio fruicionem quasi vltimum finem praedispouit, ergo oportet vt sicut aliquis est dilectus deo, ita & proximi dilector fiat, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quicumque diligit aliquem, consequens est vt etiam diligat dilectos ab eo, & omnes qui consilii sunt ei.

Aduerte hic, ne errandi occasio sumas, quod non sic accipiendum est, quod hic dicitur, deus praedispouisse fruicionem sui hominibus tamquam vltimum finem, quasi substantia vltimi finis sit ipsa dei fruicio, ut a vltione praescindit, sed quia fruicio est completum vltimum finis, sicut decor coplet iuuentutem. Aut etiam dicendum, quod nomine vltimi finis non accipitur san. Tho. ipsam solam beatitudinis substantiam, sed ipsam beatitudinem omni ex parte. Ita accidentaliter quam essentialiter completam: & nomine fruicio nis non accipitur ipsum actum voluntatis praesum, sed aggregatum ex vltione dei, & delectatione: tunc enim vltimum est, quod completabitur, & vltimus finis consistit in fruicione dei, id est, diuinae essentiae vltione, & delectatione talem vltione concomitante, vt in praecedentibus est ostensum.

Tertio. Homo indiget ab aliis hominibus iuuari ad consequendum vltimum finem, cum sit animal sociale: sed hoc fit conuenientissime mutua dilectione inter homines existente. Ergo ex lege quae homines in vltimum finem dirigit, praecipitur nobis mutua dilectio.

Aduerte fundamentum huius rationis esse, legem diuinam quae homines mouet, & inducit ad vltimi finis consecutionem, ordinari etiam ad illud quod maxime conueniens est ad consequendum finem: statuens enim finem ordinari etiam ea quae ad finis consecutionem maxime conueniunt, mutua autem dilectio inter homines conuenientissime conuertit ad vltimi finis consecutionem, quia ea existente, vnus homo ab aliis maxime iuuatur in consecutione finis, ideo lex diuina ordinatur etiam ad proximi dilectionem.

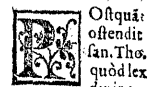
Quarto. Lex diuina ad hoc ordinat homines, ut diuinis uacent, ergo &c. probatur consequentia, quia ad hoc, quod homo diuinis uacet, indiget tranquillitate, & pace: ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutua tolluntur.

Quinto. Est omnibus hominibus naturale, vt se inuicem diligant, ut multis signis constat, ergo &c. probatur consequentia, quia lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis.

Aduertendum ex doct. sancti Thomae Pri. 2. quae 8. artic. 6. quod lex diuina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, quae propter exuberantiam peccatorum erat obfcurata, & primo data fuit lex ueteris: tamquam imperfecta, deinde lex noua tamquam perfecta, vt homines per illud praecipium

ad perfectam manducerentur. Icirco inquit sanctus Thomas hoc loco, quod lex diuina datur homini in auxilium legis naturalis. Confirmatur conclusio auth. Ioan. 1. 5. & prima Ioan. quarto, & Math. 22.

Super Caput. 118.



ostendit sanctus Thomas, quod lex diuina ad dei amorem hominem ordinat, consequenter ostendit, quod etiam ipsam ordinat ad fidem. Et ponit hanc conclusionem. Per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur, probatur sic.

Primo. Dilectionis spiritualis initium esse oportet vltionem intellectualem: declaratur ex similitudine amationis corporalis. Sed vltio illius spiritualis intelligibilis qui est deus, haberi non potest a nobis, nisi per fidem, & precione secundum quod in eius fruicione nostra beatitudo consistit, eo quod naturalem rationem excedat: igitur &c.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod cum superius ostensum est legem diuinam inducere homines ad amorem, secundum suum statum perfectum, id est, secundum quod data est tempera gratia, illud intelligendum est de amore dei quo diligitur tamquam vltimum nostrae beatitudinis finis, ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus deum esse nostrae vltimae beatitudinis obiectum, ideo lex diuina quae primo nos ad dei amorem inducit, secundario etiam ad rectam inducit fidem, sine qua deum amare non possumus, & hoc est huius rationis fundamentum.

Aduertendum vltimus, quod amor proprie dicitur in appetitu sensitivo, licet etiam ad appetitum intellectiuum transferatur, vt habetur Tertio Sent. dist. 27. quae 2. artic. 1. dilectio autem dicitur in appetitu intellectiuo, quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum huiusmodi: amor vero rei spiritualis ad voluntatem, amorem rei corporalis uocatur sanctus Thomas amationem, quo significatur exitus in actum amoris sensitiuum, amorem vero rei spiritualis dilectionem appellauit.

Attendendum etiam cum dicitur amationis corporalis principium esse vltionem quae est per oculum: aut quod non loquitur sanctus Thomas, de amatione corporali uniuersaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem usam inclinatur: aut nomine vltionis per oculum, omnem sensitiuam apprehensionem inteligit, ponit autem vltionem per oculum, quia per hanc praecipue homines ad amorem inducuntur.

Secundo. Lex diuina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus deo, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut subditur homo deo amando quantum ad voluntatem, ita credendo quantum ad intellectum, non autem aliquod falsum credendo, quia a deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tamquam scilicet credendum.

Sed occurrit dubium. Videtur enim quod lex diuina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cum deus praecipit Abraham vt suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se occidendum, quod tamen erat falsum, ergo &c. Dicitur quod per illud praecipium non

Hinc est quod dicitur Ioannis decimo quinto. Hoc est praecipuum meum, ut diligatis inuicem. Et prima Ioannis quarto. Hoc mandatum habemus a deo: vt qui diligit deum, diligat & fratrem suum. Et Matthaei vigesimo secundo dicitur, quod secundum mandatum est, Diliges proximum tuum, &c.

Quod per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. C. 118.

Hoc autem apparet, quod per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium, est vltio, quae est per oculum corporalem: ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet vltionem intelligibilem diligibilis spiritualis. vltio autem illius intelligibilis spiritualis quae est deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem: eo quod

sum est legem diuinam inducere homines ad amorem, secundum suum statum perfectum, id est, secundum quod data est tempera gratia, illud intelligendum est de amore dei quo diligitur tamquam vltimum nostrae beatitudinis finis, ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus deum esse nostrae vltimae beatitudinis obiectum, ideo lex diuina quae primo nos ad dei amorem inducit, secundario etiam ad rectam inducit fidem, sine qua deum amare non possumus, & hoc est huius rationis fundamentum.

Aduertendum vltimus, quod amor proprie dicitur in appetitu sensitivo, licet etiam ad appetitum intellectiuum transferatur, vt habetur Tertio Sent. dist. 27. quae 2. artic. 1. dilectio autem dicitur in appetitu intellectiuo, quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum huiusmodi: amor vero rei spiritualis ad voluntatem, amorem rei corporalis uocatur sanctus Thomas amationem, quo significatur exitus in actum amoris sensitiuum, amorem vero rei spiritualis dilectionem appellauit.

Attendendum etiam cum dicitur amationis corporalis principium esse vltionem quae est per oculum: aut quod non loquitur sanctus Thomas, de amatione corporali uniuersaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem usam inclinatur: aut nomine vltionis per oculum, omnem sensitiuam apprehensionem inteligit, ponit autem vltionem per oculum, quia per hanc praecipue homines ad amorem inducuntur.

Secundo. Lex diuina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus deo, ergo &c. probatur consequentia, quia sicut subditur homo deo amando quantum ad voluntatem, ita credendo quantum ad intellectum, non autem aliquod falsum credendo, quia a deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tamquam scilicet credendum.

Sed occurrit dubium. Videtur enim quod lex diuina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cum deus praecipit Abraham vt suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se occidendum, quod tamen erat falsum, ergo &c. Dicitur quod per illud praecipium non

non inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se interficiendum, nisi sub hac conditione, nisi praecipuum reuocaretur: & hoc verum erat, non autem falsum. Nam vere erat ab ipso interficiendum, nisi deus praecipuum reuocasset. Quomodo autem fidei non possit subesse falsum, ostendit sanctus Thomas. 2. 2. q. 1. ar. 3. & 3. Sen. dist. 24. quaestio. 1. artic. 1.

Tertio. Qui errat circa deum, non cognoscit deum, sed apprehendit aliquid loco dei, ergo qui errat circa deum, nec amare ipsum potest, nec desiderare. sed lex diuina ad hoc tendit, vt homines deum amant, & desiderant ergo &c. probatur consequentia, Primo, quia secundum quod aliquid cognoscitur secundum hoc amatur, & desideratur. antequam vero probatur ex differentia inter composita, & simplicia, quia in compositis qui errat circa aliquod principium essentialis, est rem non cognoscit simpliciter, cognoscit tamen eam secundum quid, puta secundum genus, in simplicibus autem, cuiusmodi est deus, quilibet error, scilicet circa essentialia, totaliter excludit rei cognitionem.

Ad huius rationis euidenciam considerandum primo, quod omnibus simplicibus commune est vt ex pluribus partibus eorum essentia non componatur. ideo quauis in rebus simplicibus creatis accipitur genus, & differentia inquantum in ipsis esse differat ab essentia secundum propinquitatem, ad quod per remotionem illa accipiuntur, vt in superioribus est ostensum: in ipsis tamen generi, & differentiae diuersae partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur a materia, & differentia a forma. ideo non potest errare quis circa differentiam ipsarum remanente cognitione ipsarum secundum genus quantum est ex parte rei, quia remota differentia ab ipsis quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius a quo sumatur genus, cum ab eodem vtrumque sumatur. vnde si quis exillimaret intelligentiam mouentem orbem Saturni, esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentiam substantiam, quia ipsum genus substantiae non sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente, quam eius differentia quae est incorporea: & ideo errore circa differentiam eius existentem non remanet aliquid apprehensum de ipsa ex parte rei quod generi eius correspondeat. Est enim tunc videatur aliquid eius apprehendi, quia de ipsa apprehenditur substantia quae est sibi

naturalem rationem excedit: & praecipue secundum quod in eius fruicione nostra beatitudo consistit: igitur ex lege diuina in fide dem rectam inducimur. Item, Lex diuina ad hoc ordinat hominem, vt sit totaliter subditus deo, sed sicut homo subditur deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur deo credendo quantum ad intellectum non autem credendo aliquid falsum: quia a deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest. vnde qui credit aliquid falsum, non credit deo: ex lege igitur diuina ordinantur homines ad fidem rectam. Adhuc, Quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale estimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem. secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius: sed in compositis qui errat circa aliquod principiorum essentialium: est non cognoscat rem simpliciter: tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum in simplicibus autem hoc non potest accidere: sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. deus autem est maxime simplex: ergo quicumque errat circa deum, non cognoscit deum: sicut qui credit deum esse corpus, nullo modo cognoscit deum: sed apprehendit aliquid aliud loco dei. secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur, & desideratur. qui ergo errat circa deum: nec amare potest deum, nec desiderare ipsum vt finem. cum igitur lex diuina ad

communis, & aliis, hoc tamen non est uerum, quia substantia non est eius genus, nisi logice, & secundum rationis apprehensionem, non autem metaphysice, & ex parte rei.

Considerandum secundo, quod substantia creaturae simplices a prima substantia quae simplicissima est differunt, quod in ipsis aliquid accidentale est, in prima autem substantia nullum est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia: ideo quia vt hic dicitur, cum errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substantiae simplicis creaturae errare quispian manente eius cognitione circa substantia. quia uero in simplicibus error circa unum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa deum cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert, propterea abfoluere inquit sanctus Thomas, quod quicumque errat circa deum, ipsum non cognoscit.

Ad legendum diuinam perit nec vitia prohibere. ergo, & falsas opiniones excludere de deo & de eius quae dei sunt, ergo &c. probatur consequentia, quia cum bonum intellectus sit verum, ita se habet falsa opinio in intelligibilibus, sicut vitium uirtuti oppositum in moralibus. Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli Hebraei 1. & Deuter. 6. Per hoc autem excluditur error dicentium nihil referre ad hominis salutem quacumque si de seruiat deo. Aduertendum, quod error hic adductus, optime ex dictis excluditur. si enim recta fides per legem diuinam intenditur, & haec ipsa recta fides nobis praecipitur, ubi recta fides non fuerit, lex diuina non seruiat, & per consequens ad salutem perueniri non poterit. Constat autem, quod non omnis fides est recta, cum una dicat alteri contraria, ideo impossibile est, vt in quacumque fide homo saluetur, sed tantum in recta saluari quis potest.

Quod per sensibilia quaedam mens nostra dirigitur in deum. Caput 119.

Via vero connaturale est homini vt per sensus cognitionem accipiat, & difficillimum est sensibilia transcendere, prouersum est diuinitus homini vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum ei commemoratio fieret: ut per hoc hominis intentio magis reuocaretur ad diuinam. Ille etiam cuius mens non est ualida ad diuinam in seipsis contemplanam, & propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quae homo deo offert: non propter hoc, quod deus eis indigeat, sed vt repraesentetur homini, quod se ipsum, & omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, & sicut in crea-

quod non omnis fides est recta, cum una dicat alteri contraria, ideo impossibile est, vt in quacumque fide homo saluetur, sed tantum in recta saluari quis potest.

Super. Cap. 119. Ostqua determinauit sanctus Thomas, de praecipis quae ad praecipua decalogi praesupponuntur, incipit de ipsis decalogi praecipis determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de praecipis quibus homo ordinatur ad deum. Secundo de praecipis quibus ad proximum ordinatur, cap. 121. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod per diuinam legem ordinatur homo ad cultum diuinum. Secundo ostendit quod ille cultus nulli alii est exhibendus, cap. sequenti. Tho. cont. Gen. BBB 2 Circa

Circa primum tria facit. Primo ostendit convenienter per diuinam legem huiusmodi cultum qui in quibusdam corporalibus rebus consistit, esse ordinatum. Secundo quorundam opinionem reprehendit. Tertio, ponit congruentiam nominum, quibus huiusmodi cultus nominatur.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Convenienter homini diuinitas prouisum est, ut etiam in sensibilibus rebus diuino rum sibi commemoratio fieret. Probatur: Conaturalis est homini ut per sensus accipiat cognitionem, & difficillimum est transcendere sensibilia, ergo hominis cultus non est aliud ad diuinam in seipso contemplanda, re uocanda erat intentio ad diuinam, quod est legis intentio per sensibiles res. Quomodo autem per sensibilia in diuina lege contenta eleuaretur mens hominis in deum, ostendit sanctus Thomas per singula genera discurrendo. Sacrificia enim sensibilia quae deo homo offert, sunt instituta non quia eis deus indigeat, sed ut homini represententur, quod seipsum, & omnia sua debet referre in deum sicut in finem, tamquam in creatorem, & gubernatorem, & dominum uniuersorum. Sanctificationes per res sensibiles quibus homo lauat aut ungitur, & huiusmodi, cum sensibilibus ueborum prolatione, sunt instituta ut homini per sensibilia representetur donorum in intelligibilem in ipso processum ab extrinseco fieri, & a deo cuius nomen sensibilibus uocibus exprimitur. Prostrationes vero, genuflexiones, & huiusmodi sunt instituta non ut per huiusmodi excitetur deus quasi deus eis indigeat, sed ut seipsum homines pronocent ad diuinam, & simul cum hoc profiteantur deum animae, & corporis autorem esse, cui & corporalia, & spiritalia obsequia exhibemus.

Manich. ut desumitur ex. Au. To. de natura bon. contra Man. Ca. 13

Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas non esse mirum, si haeretici qui corporis nostri deum esse autorem negant huiusmodi corporalia obsequia deo fieri reprehendunt. Sed & ipsi reprehendunt, quia non meminerunt se esse homines, sed sensibilibus sibi representationem necessariam esse non iudicant ad interiorem cognitionem, & affectionem: cuius oppositum experimeto apparet. Quantum ad tertium quinquae nominum rationes assignat sanctus Thomas, quibus exhibitionem horum corporalium deo nunciamus. Dicitur enim primo cultus dei, quia colere dicimus quibus per nostra opera studium exhibemus, circa deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum: addit quoque quod interioribus actibus proprie

torum, & gubernatorem, & dominum uniuersorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quaedam sensibiles, quibus homo lauitur, aut ungitur, aut paschitur, aut potatur, cum sensibilibus uerborum prolatione: ut homini representetur per sensibilia, intelligibilem donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a deo, cuius nomen sensibilibus uocibus exprimitur. Exercetur et ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus deus excitentur, sed quibus seipsum pronocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, uocales clamores, & cantus: quae non sicut in nobis deus indigeat, qui omnia nouit: & cuius uoluntas est immutabilis: & affectum mentis, & motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus: ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in deum, & affectio accendatur: simul etiam per hoc deum profitemur animae, & corporis autorem, cui & spiritalia, & corporalia obsequia exhibemus.

Quantum ad tertium quinquae nominum rationes assignat sanctus Thomas, quibus exhibitionem horum corporalium deo nunciamus. Dicitur enim primo cultus dei, quia colere dicimus quibus per nostra opera studium exhibemus, circa deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum: addit quoque quod interioribus actibus proprie

torum, & gubernatorem, & dominum uniuersorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quaedam sensibiles, quibus homo lauitur, aut ungitur, aut paschitur, aut potatur, cum sensibilibus uerborum prolatione: ut homini representetur per sensibilia, intelligibilem donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a deo, cuius nomen sensibilibus uocibus exprimitur. Exercetur et ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus deus excitentur, sed quibus seipsum pronocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, uocales clamores, & cantus: quae non sicut in nobis deus indigeat, qui omnia nouit: & cuius uoluntas est immutabilis: & affectum mentis, & motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus: ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in deum, & affectio accendatur: simul etiam per hoc deum profitemur animae, & corporis autorem, cui & spiritalia, & corporalia obsequia exhibemus.

Quantum ad tertium quinquae nominum rationes assignat sanctus Thomas, quibus exhibitionem horum corporalium deo nunciamus. Dicitur enim primo cultus dei, quia colere dicimus quibus per nostra opera studium exhibemus, circa deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum: addit quoque quod interioribus actibus proprie

torum, & gubernatorem, & dominum uniuersorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quaedam sensibiles, quibus homo lauitur, aut ungitur, aut paschitur, aut potatur, cum sensibilibus uerborum prolatione: ut homini representetur per sensibilia, intelligibilem donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a deo, cuius nomen sensibilibus uocibus exprimitur. Exercetur et ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus deus excitentur, sed quibus seipsum pronocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, uocales clamores, & cantus: quae non sicut in nobis deus indigeat, qui omnia nouit: & cuius uoluntas est immutabilis: & affectum mentis, & motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus: ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in deum, & affectio accendatur: simul etiam per hoc deum profitemur animae, & corporis autorem, cui & spiritalia, & corporalia obsequia exhibemus.

torum, & gubernatorem, & dominum uniuersorum. Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quaedam sensibiles, quibus homo lauitur, aut ungitur, aut paschitur, aut potatur, cum sensibilibus uerborum prolatione: ut homini representetur per sensibilia, intelligibilem donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a deo, cuius nomen sensibilibus uocibus exprimitur. Exercetur et ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus deus excitentur, sed quibus seipsum pronocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, uocales clamores, & cantus: quae non sicut in nobis deus indigeat, qui omnia nouit: & cuius uoluntas est immutabilis: & affectum mentis, & motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus: ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in deum, & affectio accendatur: simul etiam per hoc deum profitemur animae, & corporis autorem, cui & spiritalia, & corporalia obsequia exhibemus.

deum colimus, quia per ipsos directe i deum tendimus, exteriores tamen actus, & ipsi ad cultum dei pertinent, in quantum per ipsos mens nostra eleuatur in deum. Dicitur secundo huiusmodi cultus, religio, quia homo actibus se quodammodo ligat ne a deo euagetur, & et quia quod naturali instinctu te obligatum sentit ut deo suo modo reuerentiam impendat. Dicitur tertio ipsa religio, pietas, quia deo parenti omnino per ipsam honorem exhibetur: & propterea dicuntur impii qui iis quae ad diuinum cultum pertinent, aduersant. Dicitur quarto id quod in honore exhibemus, seruitium, quia totum nostrum esse in potestate dei est: & totum quod in nobis est, ipsi debemus, propter quod uere dominus noster est. Dicitur quinto, latria, quia enim deus est dominus, non per accidens, sicut omnis homo qui scilicet dominum habet per naturam: ideo aliter debetur seruitium, & aliter homini cui per accidens subditur, in quantum aliquod particulare in rebus dominum habet, & illud dominum designatur a deo, supra scilicet naturam debetur: ideo seruitium quod deo debetur, apud Graecos specialiter latria uocatur.

Circa nomen hoc, diuinum cultus, sive dei cultus, aduertendum est ex doctrina sancti Thomae, 2. 2. q. 81. ar. 1. ad 4. quod colere dicimus aliquam, quando ea uel recordatione uel honorificatione uel praesentia frequentamus, sicut agri colunt, & eos sua praesentia, & opera frequentant: & inuocant, quia colunt loca quae inhabitant. In hunc sensum intelligenda sunt uerba ipsius hoc loco, cum ait, quod colere dicimus ea quibus per nostra opera studium exhibemus: sensus enim est, quod ea dicimus colere quae nostris operibus, studio, & diligentia frequentamus: sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum, sicut colimus agros ut fructificent: deum autem non dicimus nostris operibus frequentare ad ipsius profectum, & utilitatem, sed cum recordatione, & honorificatione frequentamus, quia per huiusmodi actus proficimus in deum, ut dictum est supra, propter hoc exhibitio honoris quem deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorem ipsius recordationem, & uenerationem, conuenienter dei cultus nominatur, quia est frequens recordatio dei, & honorificatio.

Circa id quod dicitur, hominem esse dominum per accidens, deum uero per naturam, attendendum est, quod aliter loquendum est de dominio quo unus alium regulat, & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subditio, est domini, & illi debetur. Item aliter loquendum est de aequidistantia ad dominandum, & aliter de aequidistantia dominatione. Si loquamur

de dominio quo unus alium regulat, & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subditio, est domini, & illi debetur. Item aliter loquendum est de aequidistantia ad dominandum, & aliter de aequidistantia dominatione. Si loquamur

de dominio quo unus alium regulat, & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subditio, est domini, & illi debetur. Item aliter loquendum est de aequidistantia ad dominandum, & aliter de aequidistantia dominatione. Si loquamur

De hoc test. Aug. 1. de Trin. 8. de Hylis.

Hec apud Aug. To. 5. de Civ. Dei. li. 8. ca. 26. 217. Et li. 9. cap. 11.

Var. ut re. Au. ubi supra. lib. 7. cap. 6.

Prime. test. Au. ubi supra. li. 8. ca. 13. & 24.

quantum de dominio primo modo, sic quantum ad aequidistantiam & convenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, ut dicitur Prover. 11. Qui stultus est, sapienter seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum uero ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed, per accidens, in quantum aliqui eligunt unius directioni, & gubernationi subiecti esse: & sepe numero uidemus eos qui ingenio vigent, subditi & regulati, & rursus uero, & rudes regere ac gubernare. Si uero loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est, quod homini per accidens conuenit, uidemus enim qui alicuius alterius uere dominus est, & cuius alter erat seruus, fieri aliter seruum, quod est signum huiusmodi dominationis non esse secundum naturam, cum naturalia non uariantur, sed magis per accidens, & praeter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanctus Thomas, hoc loco, quod patet ex eo, quod de dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc uere dominus noster est. Potest etiam intelligi de actu dominationis, quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

Quantum de dominio primo modo, sic quantum ad aequidistantiam & convenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, ut dicitur Prover. 11. Qui stultus est, sapienter seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum uero ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed, per accidens, in quantum aliqui eligunt unius directioni, & gubernationi subiecti esse: & sepe numero uidemus eos qui ingenio vigent, subditi & regulati, & rursus uero, & rudes regere ac gubernare. Si uero loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est, quod homini per accidens conuenit, uidemus enim qui alicuius alterius uere dominus est, & cuius alter erat seruus, fieri aliter seruum, quod est signum huiusmodi dominationis non esse secundum naturam, cum naturalia non uariantur, sed magis per accidens, & praeter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanctus Thomas, hoc loco, quod patet ex eo, quod de dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc uere dominus noster est. Potest etiam intelligi de actu dominationis, quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

Quantum de dominio primo modo, sic quantum ad aequidistantiam & convenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, ut dicitur Prover. 11. Qui stultus est, sapienter seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum uero ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed, per accidens, in quantum aliqui eligunt unius directioni, & gubernationi subiecti esse: & sepe numero uidemus eos qui ingenio vigent, subditi & regulati, & rursus uero, & rudes regere ac gubernare. Si uero loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est, quod homini per accidens conuenit, uidemus enim qui alicuius alterius uere dominus est, & cuius alter erat seruus, fieri aliter seruum, quod est signum huiusmodi dominationis non esse secundum naturam, cum naturalia non uariantur, sed magis per accidens, & praeter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanctus Thomas, hoc loco, quod patet ex eo, quod de dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc uere dominus noster est. Potest etiam intelligi de actu dominationis, quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

Quantum de dominio primo modo, sic quantum ad aequidistantiam & convenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, ut dicitur Prover. 11. Qui stultus est, sapienter seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum uero ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed, per accidens, in quantum aliqui eligunt unius directioni, & gubernationi subiecti esse: & sepe numero uidemus eos qui ingenio vigent, subditi & regulati, & rursus uero, & rudes regere ac gubernare. Si uero loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est, quod homini per accidens conuenit, uidemus enim qui alicuius alterius uere dominus est, & cuius alter erat seruus, fieri aliter seruum, quod est signum huiusmodi dominationis non esse secundum naturam, cum naturalia non uariantur, sed magis per accidens, & praeter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanctus Thomas, hoc loco, quod patet ex eo, quod de dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc uere dominus noster est. Potest etiam intelligi de actu dominationis, quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

Circa nomen latriae considerandum est, quod non sic dei cultus significat apud Theologos quasi haec sit propria nominis significatio. Ve enim Suidas, & alii Graeci dicunt, latria est seruitus sine seruitium pro mercede. Deducitur enim originaliter ab hoc nomine latron, quod praemium, & mercedem significat. Sed utro a Catholicis Graecis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter dei cultum seruitium; quod deo impenditur, quia deo seruitur animo (synce) exhibentes, magnum praemium, magnamque mercedem expectant.

Circa nomen latriae considerandum est, quod non sic dei cultus significat apud Theologos quasi haec sit propria nominis significatio. Ve enim Suidas, & alii Graeci dicunt, latria est seruitus sine seruitium pro mercede. Deducitur enim originaliter ab hoc nomine latron, quod praemium, & mercedem significat. Sed utro a Catholicis Graecis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter dei cultum seruitium; quod deo impenditur, quia deo seruitur animo (synce) exhibentes, magnum praemium, magnamque mercedem expectant.

Secundo loco ostendit sanctus Thomas, quod diuinus cultus non est alii exhibendus quam primo omnium principio. Circa hoc autem duo facit. Primo falsas quasdam opiniones adducit. Secundo, eas impugnat. Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriam cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed et omnibus creaturis, quae supra homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summum deum, primo substantiae intellectualibus celestibus quas deos uocabant, siue essent omnino se paratae, siue essent animae orbium aut stellarum: secundo demonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam uideret licet medios inter homines, & deos. Tertio animabus bonorum defunctorum, quos Heroes aut Manes dicebant. Quidam uero dixerunt diuinitatis cultum totum mundo, & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae, existimabant enim, deum esse animam mundi. Quidam uero uerius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultum exhibendum, eo quod eas fortiri crederent quasdam uirtutes supernaturales, uel ex influenza celestium corporum, uel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde, & isti dicitur idola latriae, quia latriam cultum idolis, imaginibus impendebant.

PRIMO. Optatio de hoc, quod deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquid separatum exhibemus, quod dicimus cultum dei. Ergo &c. probatur consequentia, quia si cultus deo exhibetur, ut dicitur est, in nobis firmatur per sensibilia vera opinio de deo.

SECUNDO. Cultus homini exteriori homini necessarius est, ut supra diximus ad hoc, quod anima hominis excitet in spirituali reuerentia dei. hoc autem fit si deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur, ergo &c. minor probatur, quia ad hoc ut animis hominis moueatur, multum valet consuetudo, habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur.

Cap. 21

tertio. Si cultus latrice alicui debetur quia est superior, non quia summus, sequeretur quod angelus angelo, & vnus homo alteri, & vnus sibi homines latrice exhibere deberent: hoc est incoueniens, ergo &c. probatur sequela quod vnus angelus altero angelo, & vnus homo altero superioris: & hoc qui superior est quantum ad aliud.

Cap. 64

quarto. Est quoddam speciale beneficium quod a summo dei recipit, si creatio nis, ergo debet homo in eius recognitionem aliquid speciale deo reddere: & hic est latrice cultus. probatur consequentia, quia secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Quinto. Solus deus est dominus omnium, ergo &c. probatur consequentia, quia latrice seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. an recedens vero probatur, quia dominus, & proprie est qui aliis precepta operandi dispensat, & a nullo regulam operandi sumit, alii enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summus rerum principis, per sua prouidet omnia ad debitas actiones disponit: unde, & in sacra scriptura, & angelis, & superiora corpora ministrare dicuntur.

Cap. 87, secundum

quinto. Solus deus est dominus omnium, ergo &c. probatur consequentia, quia latrice seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. an recedens vero probatur, quia dominus, & proprie est qui aliis precepta operandi dispensat, & a nullo regulam operandi sumit, alii enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summus rerum principis, per sua prouidet omnia ad debitas actiones disponit: unde, & in sacra scriptura, & angelis, & superiora corpora ministrare dicuntur.

Cap. 89, & Cap. 63

quinto. Solus deus est dominus omnium, ergo &c. probatur consequentia, quia latrice seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. an recedens vero probatur, quia dominus, & proprie est qui aliis precepta operandi dispensat, & a nullo regulam operandi sumit, alii enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summus rerum principis, per sua prouidet omnia ad debitas actiones disponit: unde, & in sacra scriptura, & angelis, & superiora corpora ministrare dicuntur.

SEXTO. Sacrificium est solum summo deo exhibendum, licet genuflexiones, prostrationes, & alia homini honoris indicia hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quod deo, ergo & latrice. probatur consequentia, quia inter alia que ad latrice pertinent, singulare est sacrificium, antecedens vero probatur. Sacrificium est deo offerendum, ut patet ex omnium opinione. sed exterior sacrificium est representatiuum interioris ueri sacrificii, secundum quod mens humana se ipsam deo offert: ergo illi soli offerendum, ut patet ex omni opinione. sed exterior sacrificium est representatiuum interioris ueri sacrificii, secundum quod mens humana se ipsam deo offert: ergo illi soli offerendum, ut patet ex omni opinione.

stenfum est. Patet etiam ex superioribus, quod in eis solius fruitione, vltima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo deo homo sacrificium, & latrice cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

1. Licet autem positio que ponit deum summum non esse aliud quam animam mundi, magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa uero que ponit deum separatum esse, & ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, siue separatas siue corpori coniunctas, sit vera.

Hec tamen potentia rationabilius mouetur ad exhibendum latrice cultum diuersis. exhibendo enim latrice cultum diuersis rebus, videntur vni summo deo latriciam exhibere, ad quem secundum eorum positionem diuersas partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Sed etiam ei ratio obuiat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latrice cultum ratione corporis, sed ratione animae: quam deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi diuisibile sit in partes diuersas, anima tamen indiuisibilis est. non est igitur diuinitatis cultus diuersis rebus exhibendus, sed vni tantum.

2. Adhuc, si mundus ponitur animam habere que totum animet, & omnes partes ipsius: non potest hoc intelligi de anima nutritiua vel sensitua, quia harum partium anime operationes non competunt omnibus partibus vniuersi. dato etiam quod mundus haberet animam sensitiua, vel nutritiua, non propter huiusmodi animas debere ei latrice cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis. relinquatur ergo quod hoc quod dicunt deum cui debetur latrice, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali, que quidem anima non est perfectio determinata partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: quod etiam in nostra anima que est ignobilior, patet: non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in Tertio de anima.

Aduertendum secundo, quod ex verbis quibus sanctus Thomas ait, prostrationes, & alia huiusmodi que ad latriciam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probate. Cum enim dicitur latrice cultum nulli alii quam deo exhiberi debere, intelligendum est quantum ad omnia, que ad latriciam pertinent, et quantum ad alia que pertinent ad latriciam posse alicui alii exhiberi. Itaque quantum ad ea exteriora que ab exteriori potest intelligi debent, non

Aduertendum secundo, quod ex verbis quibus sanctus Thomas ait, prostrationes, & alia huiusmodi que ad latriciam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probate. Cum enim dicitur latrice cultum nulli alii quam deo exhiberi debere, intelligendum est quantum ad omnia, que ad latriciam pertinent, et quantum ad alia que pertinent ad latriciam posse alicui alii exhiberi. Itaque quantum ad ea exteriora que ab exteriori potest intelligi debent, non

Aduertendum secundo, quod ex verbis quibus sanctus Thomas ait, prostrationes, & alia huiusmodi que ad latriciam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probate. Cum enim dicitur latrice cultum nulli alii quam deo exhiberi debere, intelligendum est quantum ad omnia, que ad latriciam pertinent, et quantum ad alia que pertinent ad latriciam posse alicui alii exhiberi. Itaque quantum ad ea exteriora que ab exteriori potest intelligi debent, non

Tex.com.4

non exhibentur alteri ea intentione qua exhibentur deo, scilicet ut alteri non exhibentur tanquam prime cause, & tanquam honorum omnium authori. Sic enim proprie ad cultum diuinitatis est sacrificium, antecedens vero probatur. Sacrificium est deo offerendum, ut patet ex omnium opinione. sed exterior sacrificium est representatiuum interioris ueri sacrificii, secundum quod mens humana se ipsam deo offert: ergo illi soli offerendum, ut patet ex omni opinione.

3. Amplius, si secundum eorum positionem vna tantum sit anima que totum mundum animat, & partes omnes ipsius: mundus autem non dicitur deus nisi propter animam: erit ergo vnus tantum deus: & sic cultus diuinitatis non debetur nisi tantum vni. si vero sit vna anima totius, & diuersas partes iterum habeant diuersas animas: oportet eos dicere quod anima partium sub anima totius ordinentur. eadem enim est proportio perfectionis, & perfectibilitatis, existentibus autem pluribus substantiis intellectuales ordinatis, illi tantum debetur latrice cultus, que summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. non erit igitur exhibendus latrice cultus partibus mundi, sed solum toti.

4. Præterea, Manifestum est quod quaedam partes mundi non habent animam propriam: eis igitur non erit exhibendus latrice cultus: & tamen ipsi colebant animas, & mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, & alia huiusmodi inanimata corpora.

5. Item, Manifestum est, quod superius non debet inferiori latrice cultus: homo autem superior est ordine nature ad minus omnibus inferioribus corporibus quanto perfectiorem habet formam: non igitur ab homine offerat exhibendus latrice cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur. Eadem etiam inconuenientia sequi necesse est

6. Tertio, Secundum eorum positionem, aut est tantum vna anima que totum mundum, & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersa: si primum, se-

6. Tertio, Secundum eorum positionem, aut est tantum vna anima que totum mundum, & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersa: si primum, se-

6. Tertio, Secundum eorum positionem, aut est tantum vna anima que totum mundum, & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersa: si primum, se-

6. Tertio, Secundum eorum positionem, aut est tantum vna anima que totum mundum, & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partium diuersa: si primum, se-

quirit quod diuinitatis cultus vni tantum debeatur, cum mundus non dicatur deus nisi per animam. si secundum, etiam idem sequitur, quia oportet ut animas partium ordinentur sub anima totius. eadem enim est proportio perfectionis, & perfectibilitatis, existentibus autem pluribus substantiis intellectuales ordinatis, illi tantum debetur latrice cultus, que summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem. non erit igitur exhibendus latrice cultus partibus mundi, sed solum toti.

si quis dicat, quod singule partes mundi habeant proprias animas, non autem rotum habet aliquem animam communem. Oportebit enim, quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli secundum premissa debetur latrice cultus. His autem positionibus irrationabilior est illa que dicit imaginibus esse latrice cultum exhibendum: Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus celestibus, non propter hoc debetur eis latrice cultus, cum nec ipsi corporibus celestibus debetur: nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. hæc autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus celestibus secundum eorum corporalem virtutem.

2. Præterea, Manifestum est, quod non consequuntur ex celestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis: sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis: non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3. Adhuc, Causa potior est effectui: harum autem imaginum factores sunt homines. non igitur homo debet eis aliquem cultum. Si autem dicatur, quod huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc, quod eis adheret aliquæ spirituales substantiæ: hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latrice cultus nisi soli summo.

4. Præterea, Nobiliori modo animæ rationalis adheret corpori hominis, quam aliqua spiritualis substantia adheret prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet perfectior, sicut est anima rationalis, ergo &c. Tertio, harum imaginum factores sunt homines, ergo &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectui. Si dicatur, quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc, quod eis adheret aliquæ spirituales substantiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latrice cultus nisi soli summo, cum quia nobiliori modo anima rationalis adheret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus, & si adhuc homo remanet in maiori dignitate, quamquam nobiliori forma constitutus in effectum, quia cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos nobilios effectus sunt, manifestum est si per spirituales substantias effectus sortiantur, quod illæ sunt virtuosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

4. Præterea, Nobiliori modo animæ rationalis adheret corpori hominis, quam aliqua spiritualis substantia adheret prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet perfectior, sicut est anima rationalis, ergo &c. Tertio, harum imaginum factores sunt homines, ergo &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectui. Si dicatur, quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc, quod eis adheret aliquæ spirituales substantiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latrice cultus nisi soli summo, cum quia nobiliori modo anima rationalis adheret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus, & si adhuc homo remanet in maiori dignitate, quamquam nobiliori forma constitutus in effectum, quia cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos nobilios effectus sunt, manifestum est si per spirituales substantias effectus sortiantur, quod illæ sunt virtuosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

4. Præterea, Nobiliori modo animæ rationalis adheret corpori hominis, quam aliqua spiritualis substantia adheret prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet perfectior, sicut est anima rationalis, ergo &c. Tertio, harum imaginum factores sunt homines, ergo &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectui. Si dicatur, quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc, quod eis adheret aliquæ spirituales substantiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latrice cultus nisi soli summo, cum quia nobiliori modo anima rationalis adheret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus, & si adhuc homo remanet in maiori dignitate, quamquam nobiliori forma constitutus in effectum, quia cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos nobilios effectus sunt, manifestum est si per spirituales substantias effectus sortiantur, quod illæ sunt virtuosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

4. Præterea, Nobiliori modo animæ rationalis adheret corpori hominis, quam aliqua spiritualis substantia adheret prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet perfectior, sicut est anima rationalis, ergo &c. Tertio, harum imaginum factores sunt homines, ergo &c. probatur consequentia, quia causa potior est effectui. Si dicatur, quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc, quod eis adheret aliquæ spirituales substantiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latrice cultus nisi soli summo, cum quia nobiliori modo anima rationalis adheret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus, & si adhuc homo remanet in maiori dignitate, quamquam nobiliori forma constitutus in effectum, quia cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos nobilios effectus sunt, manifestum est si per spirituales substantias effectus sortiantur, quod illæ sunt virtuosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

Advertendum, quod si diuinus cultus debetur alicui ab hominibus, non debetur illi nisi ratione cuiusdam excellentiae in bonitate supra homines. Ideo si aliqui substantiae etiam intellectuales in bonitate non excellent homines, immo sunt illis inferiores, sicut substantiae intellectuales quibus imagines praedictae sunt...

net in maiori dignitate, quam praedictae imagines. Adhuc, Quum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant: manifestum est, quod si per aliquas spirituales substantias effectum fortian tur, quod illae spirituales substantiae sint vitiosae, quod etiam manifestum probatur per hoc, quod responsonibus decipiunt, & aliquid contrariae virtuti exigunt a sua contrariis: & sic sunt bonis hominibus inferiores: non ergo eis debetur latraria cultus. Manifestum est ergo ex dictis, quod latraria cultus soli vni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur Exo. 22. Qui immolat diis, occidetur, praeter domino soli. & Deut. 6. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli seruias. & Rom. 1. dicitur de Gentilibus: Dicientes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, & mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum, & serpentium, & infra: Qui commutauerunt veritatem Dei in mendacium,

quantum personae regis representat honorari, esse autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latraria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur, vt talis res, non aut vt Dei imago. Ex his patet etiam responso ad ea, quae obicit Ioannes Mirandula in sua Apologia. Arguit enim primo: Imago vt sic est distincta ab imaginato, ergo si vt sic terminatur adorationem latraria, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latraria. Secundo, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectum, aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latraria, quod videtur male catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertio, auctoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus, quod motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum, & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habetur conceptum distinctiue vnus, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae maxime voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet a similibus quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem, cum vult propter finem, & tamen certum est secundum eum, quod ille motus vt attingit finem, est fructio, vt autem attingit ea quae sunt ad finem, est vltus, & non fructio.

Ad primum enim patet ex dictis, quod non est inconueniens, vt aliud a Deo terminet secundario & per aliud adorationem latraria, in quantum videlicet illud adoratur, vt habens ad illud respectum representatiui.

Ad secundum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio, quod adoratio simul ad aliam terminetur neque est inconueniens, quod res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario & ratione alterius latrariae adorationem. Nec hoc est male catholicum, immo dicitur oppositum magis est catholica fide alienum, cum secundum catholicam ecclesiam ritum ad deum...

seu eius representatiuum. Costat etiam non esse inconueniens eundem honorem deberi Deo & creaturae, sed Deo primo & per se, creaturae inquam debet dei representatiua. Non sequitur etiam vt adorans imaginem dei, confiteatur aliquid aliud a Deo esse Deum, non enim adorans aliquid latraria confiteatur illud esse Deum, nisi ad illud primo & per se eius adoratio terminetur. Per haec etiam patet responso ad Durandum arguentem quod nunquam reuerentia ex plaris vel signati debetur signo vel imagini, quia quantumcumque sit idem motus animae in imaginem, & in rem significatam, nunquam tamen dicit anima imaginem in quantum imaginem esse idem cum ex plari. Patet enim, quod non ideo dicitur latraria debere imagini Dei, in quantum est eius imago, quia aut ma dicat vbi, esse alterum, sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago Dei in quantum eius imago, adoratur ipse Deus, adoratur ipse Deus in quantum est ipse Deus, & per se adoratur: ipsa vero imago ratione Dei cuius est representatiua, adoratur non est autem in conueniens imaginem Dei simul cum ipso Deo latraria adorari, si eut non est inconueniens simul regem & eius legatum honorari, dum ipse legatus inquantum regis representat honorari, esse autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latraria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur, vt talis res, non aut vt Dei imago.

Ex his patet etiam responso ad ea, quae obicit Ioannes Mirandula in sua Apologia. Arguit enim primo: Imago vt sic est distincta ab imaginato, ergo si vt sic terminatur adorationem latraria, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latraria. Secundo, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectum, aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latraria, quod videtur male catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertio, auctoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus, quod motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum, & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habetur conceptum distinctiue vnus, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae maxime voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet a similibus quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem, cum vult propter finem, & tamen certum est secundum eum, quod ille motus vt attingit finem, est fructio, vt autem attingit ea quae sunt ad finem, est vltus, & non fructio.

Ad primum enim patet ex dictis, quod non est inconueniens, vt aliud a Deo terminet secundario & per aliud adorationem latraria, in quantum videlicet illud adoratur, vt habens ad illud respectum representatiui.

Ad secundum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio, quod adoratio simul ad aliam terminetur neque est inconueniens, quod res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario & ratione alterius latrariae adorationem. Nec hoc est male catholicum, immo dicitur oppositum magis est catholica fide alienum, cum secundum catholicam ecclesiam ritum ad deum...

quantum personae regis representat honorari, esse autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latraria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur, vt talis res, non aut vt Dei imago. Ex his patet etiam responso ad ea, quae obicit Ioannes Mirandula in sua Apologia. Arguit enim primo: Imago vt sic est distincta ab imaginato, ergo si vt sic terminatur adorationem latraria, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latraria. Secundo, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectum, aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latraria, quod videtur male catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertio, auctoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus, quod motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum, & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habetur conceptum distinctiue vnus, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae maxime voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet a similibus quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem, cum vult propter finem, & tamen certum est secundum eum, quod ille motus vt attingit finem, est fructio, vt autem attingit ea quae sunt ad finem, est vltus, & non fructio.

Ad primum enim patet ex dictis, quod non est inconueniens, vt aliud a Deo terminet secundario & per aliud adorationem latraria, in quantum videlicet illud adoratur, vt habens ad illud respectum representatiui.

Ad secundum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio, quod adoratio simul ad aliam terminetur neque est inconueniens, quod res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario & ratione alterius latrariae adorationem. Nec hoc est male catholicum, immo dicitur oppositum magis est catholica fide alienum, cum secundum catholicam ecclesiam ritum ad deum...

quantum personae regis representat honorari, esse autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latraria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur, vt talis res, non aut vt Dei imago. Ex his patet etiam responso ad ea, quae obicit Ioannes Mirandula in sua Apologia. Arguit enim primo: Imago vt sic est distincta ab imaginato, ergo si vt sic terminatur adorationem latraria, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latraria. Secundo, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectum, aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latraria, quod videtur male catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertio, auctoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus, quod motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum, & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habetur conceptum distinctiue vnus, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae maxime voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet a similibus quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem, cum vult propter finem, & tamen certum est secundum eum, quod ille motus vt attingit finem, est fructio, vt autem attingit ea quae sunt ad finem, est vltus, & non fructio.

Ad primum enim patet ex dictis, quod non est inconueniens, vt aliud a Deo terminet secundario & per aliud adorationem latraria, in quantum videlicet illud adoratur, vt habens ad illud respectum representatiui.

Ad secundum similiter dicitur, quod sunt vnum totale obiectum adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio, quod adoratio simul ad aliam terminetur neque est inconueniens, quod res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario & ratione alterius latrariae adorationem. Nec hoc est male catholicum, immo dicitur oppositum magis est catholica fide alienum, cum secundum catholicam ecclesiam ritum ad deum...

quantum personae regis representat honorari, esse autem inconueniens si imago Dei per se adoraretur latraria actu quo Deus non honoraretur, quia tunc adoraretur, vt talis res, non aut vt Dei imago. Ex his patet etiam responso ad ea, quae obicit Ioannes Mirandula in sua Apologia. Arguit enim primo: Imago vt sic est distincta ab imaginato, ergo si vt sic terminatur adorationem latraria, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latraria. Secundo, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectum, aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latraria, quod videtur male catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertio, auctoritas Philosophi non iuuat, quia intendit Philosophus, quod motus recordatiuus quo anima recordatione mouetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum, & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habetur conceptum distinctiue vnus, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae maxime voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet a similibus quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quae sunt ad finem, cum vult propter finem, & tamen certum est secundum eum, quod ille motus vt attingit finem, est fructio, vt autem attingit ea quae sunt ad finem, est vltus, & non fructio.

Dur. 3. q. 2.

Questio de adoratione Crucis & imaginis.

deamus cruci fieri genuflexiones, prostrationes, supplicationes, & alia huiusmodi, quae ad latraria adorationem pertinent.

Ad tertium dicitur primo, quod dictum Philosophi maxime ad propositum facit, quia vbi vnum propter alterum, ibi est vnum tantum: & sic vbi vnum propter alterum adoratur, ibi est vnum tantum rationale quod adoratur, & per consequens vnius actus adorationis ad verumque terminatur: & vniuersaliter apud Aristotelem, verum est quod est vnus motus animae in imaginem, & in imaginatum, quicquid motus animae sit ille, quia tunc vnus anima obiectum consideratur: & per consequens vno actu anima fertur in verumque, dum actualiter simul in ipsa fertur. Dicitur secundo, quod dictum S. Thomae non obstat, immo propositum confirmat, quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem, & ea quae sunt ad finem, in quantum vult ea propter finem: vt habetur in q. de Ver. q. 22. ar. 14. & 1. 2. q. 12. ar. 4. Licet ille actus vt terminatur ad finem, aliquando habeat nomen fructiuitatis: vt vero terminatur ad finem, habeat nomen vltus. In proposito vero actus ille vnus adorationis quo adoratur deus & eius imago simul, non potest esse latraria respectu vnus: respectu vero alterius alia adoratio, quia ipsi actus in quibus vtrunque extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus in quibus proprie latraria consistit.

Quod diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia. Cap. 121.

Sicut autem per corporalia, & sensibilia mens hominis eleuari potest in deum, si quis eius in reuerentiam dei debito modo vtatur ita etiam in debito modo vtatur in deum totaliter abstractum, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, uel mentis intentionem a deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad huiusmodi res afficitur. est autem diuina lex ad hoc principaliter data, vt homo adhæreat deo: pertinet igitur ad legem diuinam ordinare hominem circa corporalia, & sensibilia affectionem, & vsum.

Adhuc, Sicut mens hominis ordinatur sub deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferio-

Super Cap. 121.

Quam determinauit S. Tho. de diuina lege quantum ad praecepta quibus homo ordinatur ad deum, vult de ipsa determinare quantum ad praecepta ordinantia hominem in proximum. Circa hoc autem duo facit: primo praemittit quoddam necessarium: secundum profertur intentum, cap. 128. Praemittit autem quod ad legem dei pertinet ordinare hominem circa corporalia & sensibilia. Sed circa hoc duo facit. Primo ostendit in generali quod ad legem diuinam pertinet ordinare hominem circa corporalia & sensibilia affectionem & vsum. Secundo, quomodo ordinare hominem circa venereorum & ciborum vsum, particulariter ostendit cap. sequenti.

Quoniam ad primum arguit primo sic: Corporalium sensibilibus indebitus vltus mentem vel a deo totaliter abstractum, dum in ipsis constituitur voluntatis finis: uel mentis intentionem a deo retardat, dum ultra quam necesse est, ad huiusmodi res afficitur: ergo ad legem diuinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem & vsum ordinare. probatur consequentia, quia diuina lex ad hoc est principaliter data, vt homo adhæreat deo.

Advertendum est, quod cum vltimus finis sit tantum vnus, quando mens uni rei tanquam ultimo fini adhæret, nihil aliud

pro tunc tanquam vltimum finem amare potest. Propterea bene inquit S. Thomas, quod indebitus corporalium vltus, mentem a deo totaliter abstractum, dum in ipsis constituitur voluntatis finis, quia videlicet, dum in re corporea finis voluntatis constituitur, ita quod nihil ulterius desideratur, aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super oia, mens omnino deum desiderit ipsum non amando, quod per mortale peccatum fit, quando vero ad huiusmodi res non tanquam ad vltimum finem afficitur, sed est tantum aliqua circa ipsas inordinatio manente habituali ordine ad deum tanquam ad finem, sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstractum mens a deo totaliter abstractum, sed tanquam huiusmodi inordinatio circa corporalia profectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amore actuali adhæret deo, & confectio: gloriae quae in dei visione consistit, per huiusmodi inordinacionem retardatur, ut dicitur de Malo q. 7. artic. 3. ad 14.

Amplius, Quilibet lex recte proposita inducit ad virtutem, virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. est igitur hoc lege diuina statuendum.

Præterea, Ad vnumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere, sine quibus lex obseruari non potest, cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur: pertinet igitur ad legem diuinam præcipere, vt omnia quae sunt hominis, rationi subdatur. Hinc est quod dicitur Roma. 12. Rationabile obsequium vestrum, & i. Thessa. 4. Hæc est voluntas dei, sanctificatio vestra. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offeditur aut scandalizatur.

Pertinet ad diuinam prouidentiam ut singularia suum ordinem teneat: sed lex diuina est ratio prouidentia a deo homini proposita, ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominem, ut in eo singularia suum ordinem teneat: sed sicut mens hominis ordinatur sub deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione, ergo sic est homo ordinandus diuina lege, ut inferiores vires rationi subdantur, & corpus animæ, & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, ergo &c.

Advertendum, quod (sicut patuit ex præcedentibus) diuina prouidentia est ratio ordinis omnium rerum in finem, & per consequens, cum omnia ad hominem quomodocumque pertinentia sub diuina prouidentia cadant, ipsa prouidentia est etiam rerum humanarum ratio: & quia lex nihil aliud est quam ratio & regula qua aliorum actus diriguntur, ideo conuenienter dicitur, quod lex actuum humanorum est ratio diuinæ prouidentia homini a deo proposita & manifestata. Advertendum etiam, quia in conclusione apponitur una particula, quæ non videtur in præmissis assumpta, scilicet, & ut exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, quod aut in text. deficit scriptorum vitio illa particula, in præmissis aut subintelligitur, cum dicitur quod corpus sub anima ordinatur: sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiva.

Qualibet lex recte proposita inducit ad virtutem, ergo &c. probatur consequentia, quia virtus in hoc consistit, quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur.

Advertendum, quod ideo dicit sanct. Thom. legem recte propositam inducere ad virtutem, non autem absolute legem, quia potest esse aliqua leges per tyrannos proposita, quæ non inducant ad virtutem, sed ad malum: sed ille non sunt leges rectæ, immo

Cap. 1.

Holchor 1 Sap. sup 13 caput lect.

immo peruerse, & male instituta.

Quarto. Cum lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur ergo ad legem diuinam pertinet precipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur. probatur eo sequentia, quia ad vnumquemque legislatorum pertinet ea lege statuere, sine quibus lex feruari non potest.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod cum gubernare sit superioris respectu inferioris, non datur alicui lex secundum quam debet aliud regulare & gubernare, nisi illud eius imperio subponatur. si autem datur alicui lex secundum quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei subponeretur, quia ergo lex diuina proponitur a deo, & datur humanae rationi ad hoc ut omnes actus hominis in quantum homo est regulat & gubernat, necesse est, ut ipse homo quantum ad omnia sua rationi subdatur, & consequenter quantum ad omnem affectionem & vsum rerum corporalium.

Cap. pte.

Cap. 6. 40

Et hoc est huius rationis fundamentum. Confirmatur conclusio auctoritate apostoli Romanorum 12. & 1. Thessalonis quarto. Excluditur vero per hoc error dicentium, illa sola esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Aduertendum, quod hic error optime ex dictis excluditur. cum enim peccatum sit contra diuinam legem, & contra rationem operari, diuina autem lex, & humana ratio modum circa rerum sensibilibus affectionem & vsum imponat, non solum quis peccat si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebit, & contra rationem ordinem sensibilibus affectatur, aut eis vti indebit.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum, & quod matrimonium sit naturale Caput. 122.

Hoc autem apparet, vanam esse rationem runda dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sic aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, vel patris vel alicuius alterius existat, si quis ad eam accedat ea uolente, non facit illi iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: & alteri non facit iniuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur, non videtur igitur esse peccatum. Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat, quod facit iniuriam deo. Non enim deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus. (vt dictum est,) hoc autem non apparet contra hominis bonum, unde ex hoc non videtur deo aliqua iniuria fieri. Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, & sic sit peccatum per accidens, nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dicitur enim, quod deus vniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum, est autem bonum vniuscuiusque quod finem suum consequatur, malum autem eius est quod a debito fine diuertat. sicut autem in toto ita & in partibus considerari oportet: ut scilicet vnaquaque pars hominis, & quilibet actus eius finem debitum sortiatur. semel autem est sit superfluum quantum ad individui conseruationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei, alia vero superflua, ut egestio, vrina, sudor, & similia, ad nihil necessaria sunt: vnde ad bonum hominis pertinet solum, quod emittantur: non solum autem hoc requiritur in femine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. frustra autem esset hominis generatio, nisi & debi-

ta nutritio sequeretur: quia generatio non remaneret debita nutritioe subtracta. sic igitur ordinata debet esse feminis emissio, ut sequi possit & generatio conueniens, & geniti educatio. Ex quo patet, quod contra hominis bonum est omnis emissio feminis modo, quod generatio sequi non possit: & si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emissio feminis sine naturali coniunctione maris, & feminae: propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissionem feminis sequi non possit, hoc non est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse, si semen taliter emittatur, quod generatio sequi possit, sed educatio conueniens impediatur. Est enim considerandum, quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas & femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecunque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas & femina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem, & instructionem: sicut patet in quibusdam auiibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quaerere. cum enim auis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut a natura preparatum, sicut in quadrupedibus accidit) sed oportet, quod cibum alienum pullis quaerat, & praeter hoc in cibando eos foueat: non sufficeret ad hoc sola femella: vnde ex diuina prouidentia sic naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem foetus. manifestum est autem, quod in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requiratur, quae per vnum solum parari non possunt. est igitur conueniens secundum naturam humanam vt homo post coitum mulieri commaneat, &

Super Caput. 122.

Ifo in communi, quod per diuinam legem ordinatur homo.

secundum rationem circa corporalia, & sensibilia, videndum est in particulari, quomodo ordinatur circa venereorum & ciborum vsum, circa quae homo maxime afficitur. Et primo, videndum est de vsum venereorum. Secundo de ciborum vsum, cap. 123. Quantum ad primum duo facit S. Thom. Primo ostendit secundum diuinam legem, fornicationem esse peccatum, & matrimonium naturale. Secundo, matrimonij conditiones declarat ea sequent. Quantum ad primum tria facit. Primo proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum. Secundo veritatem determinat. Tertio quaedam obiectionem excludit.

Primo ergo ait, quod quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia si quis ad mulierem soluta viro, & sub nullius potestate existentem ea uolente accedat, nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: nec alteri, quia sub nullius potestate esse ponitur, ergo non est peccatum. Nec sufficit dicere quod deo iniuriam facit, quia deus non offenditur a nobis nisi ex eo, quod contra bonum nostrum agimus: hoc autem non apparet contra hominis bonum. Non sufficit etiam dicere, quod fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur, quia contingit de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, & sic per accidens peccatum esse: nunc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum.

Secundo determinat veritatem, & ponit duas conclusiones. Prima est: Fornicarius coitus peccatum, & intelligitur secundum se, & non

tantum quia prohibitus, probatur. Contra hominis bonum est omnis emissio feminis secundum quam generatio sequi non potest secundum se: aut si sequi potest generatio, conueniens proles educatio impediatur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatum, sed sic accidit in fornicario coitu, ergo &c. maior probatur. Bonum vniuscuiusque est, vt finem suum consequatur: malum vero quod a debito fine diuertat: & hoc sicut in toto, ita & in partibus considerari oportet, sed semen est necessarium ad speciei propagationem, cum tamen alia superflua ad nihil necessaria sint, vt egestio, vrina, sudor, & huiusmodi: ergo ad bonum hominis pertinet vt emittatur ad generationis utilitatem, & etiam vt sequi possit conueniens geniti educatio, quia generatio non remaneret, debita nutritioe subtracta, ergo &c. minor vero probatur, scilicet quod per fornicarium coitum impediatur conueniens geniti educatio. Conueniens est secundum humanam naturam, ad educationem, scilicet prolis, vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, quia femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requiratur quae per vnum solum parari non possunt. videmus autem in animalibus in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, quod mas & femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem, & instructionem: sed fornicator non commanet feminae, sed statim abscedit, indifferenter ad quamcunque accedens, ergo &c. Nec obstat huic probationi, quod aliqua mulier suis diuitis potens est ut sola nutriat foetum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens in vno individuo contingunt, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod actus fornicario secundum se conuenit vt homo non teneatur post coitum feminae commanere, quum per ipsum nullo vinculo ad hoc ardeat, in quantum fornicator est: & quantum est ex ipsa ratione fornicarij actus, non prohibetur quis ad quamcunque aliam accedere. ideo quantum est ex se, est impeditiuus conuenientis educationis prolis, quae conuenienter non fit, nisi post coitum masculus feminae commaneat, & consequenter secundum se est contra hominis bonum, & est peccatum. Vnde quantum aliquis fornicator diu post coitum commanet mulieri, & tunc ad prolis educationem, hoc non tollit quin actus fornicarij sit peccatum, quia per accidens est ut hic commaneat mulieri: secundum se autem illi actui non conuenit vt habeat fornicator feminae commanere, quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio, & quia non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

Non autem huic rationi oppositum potens est vt sola nutriat foetum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in vno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur. Rursus considerandum est, quod in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, vt in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam. nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt homo autem ratione viuunt, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam peruenire oportet: vnde necesse est vt filij a parentibus quasi iam expertis instruantur, nec huiusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, & precipue quum ad annos discretionis perueniunt. Ad haec etiam instructionem longum tempus requiritur: & tunc etiam propter impetum passionum quibus corrumpitur estimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressioe. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est & ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigandum: oportet igitur in specie humana non per paruum tempus insistere promotioni prolis

(vt hic dicitur) in actibus humanis consideratur rectitudo autem obliquitas a ratione secundum id quod illis conuenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens conuenit, ideo ab solute dicendum est, actum omnem fornicarium, malum hominis esse, vt ipse impeditiuus finis ad quem per se & ex natura sua feminis emissio ordinatur, & esse peccatum, non obstantibus illis quae quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens conueniunt. Rō ergo S. Tho. procedit ex propositionibus quae formaliter & per se sunt verae, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando false esse videantur. Vnde ista propositio quam assumit, scilicet fornicator statim abscedit indifferenter ad quamcunque accedens, vera est per se loquendo de fornicatore, & quantum ad id quod conuenit fornicatori in quantum fornicator est: licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa, ratione scilicet alicuius adiecti fornicationi, ex quo fornicator inducitur ad commanendum feminae post coitum. Secunda conclusio est: Matrimonium est homini naturale: intellige, vt dicitur 4 Sent. d. 26. q. 1. ar. 1. non quia ex necessitate naturae sequatur, sed quia ad ipsum est naturalis inclinatio, quae mediatur libero arbitrio: conuenit, probatur: Naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem, ergo matrimonium est homini naturale, & probatur, consequentia, quia hanc societatem matrimonium vocamus. antecedens vero probatur: necessarium est marem feminae commanere in omnibus animalibus, quousque opus patris necessarium est proli, sed in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitae, quia filij indigent instructione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, & precipue cum ad annos discretionis perueniunt, & ad quam longum tempus requiritur: indigent etiam propter impetum passionum quibus corrumpitur estimatio prudentiae, repressioe. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est & ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigandum, ergo &c.

Aduertendum, quod san. Tho. concludere intendens matrimonium esse homini naturale, assumpsit quod necessarium est marem feminae commanere, quoad usque opus patris est necessarium proli: propter quod alicui videtur posse, ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspicatur, optime procedit ratio: Non enim facit hoc loco san. Tho. differentiam inter necessarium & naturale, quia satis constat, quod in omnibus animalibus necessarium est id esse secundum naturam indinationem: vnde

D. 855.

de dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, & illud esse naturale, pro eodem convenienter accipi possunt, brevitati autem studens san. Thom. potius usus est in illa propositione nomine necessarii, quam nomine naturalis: quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium:

ideo dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicite, & naturalitas eius, & causa naturalitatis explicat. Circa illam propositionem, dicitur nam societatem viri ad mulierem matrimonium vocamus, advertendum, quod matrimonium potest sumi dupliciter pronunc. Vno modo ut est in officium naturae, tanquam videlicet ordinatum ad pro-

lis generationem & educationem, quod est principale in matrimonio. Alio modo ut est ecclesiae sacramentum. Propositio ergo S. Tho. intelligenda est de matrimonio primo modo sumpto, quod commune est omnibus animalibus. Iste enim modo matrimonium nihil aliud est quam obligatio viri ad comensandum determinatam mulieri propter proles generationem & educationem: matrimonium autem secundo modo acceptum supra hoc addit rationem significativam coniunctionis Christi & ecclesiae.

TERTIO remouet S. Tho. quandam obiectionem contra primam conclusionem. Posset enim aliquis ex ratione adducta reputare leue peccatum esse, si quis feminis emissionem procurer: prout debuit generationis, & educationis finem, quia aut leue aut nullum peccatum est, si quis aliqua sui corporis parte ad alium vtatur vsu prater eum ad quem est ordinata secundum naturam, vt pedibus ambulat, aut pedibus operatur aliquid manibus operandum. Respondet autem quod non est simile de istis inordinatis vsibus & de inordinata feminis emissione, quia per illos hominis bonum non multum impeditur, hoc vero repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei, ex quo inferitur quod huiusmodi genus peccati post peccatum homicidij secundum locum tenere videtur.

Ex ista responsione attendendum est, quod non est accipiendum pro totali ratione quare fornicatio, aut quaecumque feminis emissio ex qua generatio proles, aut eius educatio conueniens sequi non potest, sit peccatum, quia quando cumque alicuius partis corporis vsus non est secundum naturae ordinem, tunc est peccatum, constat enim hoc in vsu manuum & pedum non esse vniuersaliter verum: sed oportet addere quod talis inordinatus vsus sit talis, vt ex ipso malum naturae sequatur, quia videlicet, aut totaliter bonum naturae pro ipsius tollitur, aut impeditur. tunc enim quia emissio feminis ex qua aut generari proles non potest, aut non conuenienter educari, est contra bonum proles generande, & sic est contra naturam boni, quae ex generatione proles & educatione conferuntur, argui potest illam esse peccatum secundum se, propterea S. Tho. Secunda secunda q. 154. art. 2. & 3. nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale, nisi quia inordinatio importat, quae vergit in nocuum vitam eius qui est ex tali concubitu nasciturus: quod enim committitur di recte contra vitam hominis, est peccatum mortale.

Sed non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi propter duo. primo quia S. Tho. in principio determinationis suae, assumit hanc propositionem, quod bonum vniuersumque est in toto quum in partibus, vt finem suum consequatur, malum vero quod a fine debito diuertit. sed si quis vtatur parte corporis ad aliud quam sit ordinata, pars a fine debito diuertit, ergo ita sit contra hominis bonum, si quis vtatur parte aliqua ad alium vnum quam ad eum ad quem est ordinata, sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio proles sequi non possit, vtroque enim modo impeditur hominis finis quantum ad partem, ergo ita vnum erit peccatum sicut aliud. Secundo, si ideo talis feminis emissio peccatum est, quia est contra bonum proles procreande, & contra speciei conseruationem, sequitur quod nullus poterit continentiam absque peccato seruare, quia etiam per continentiam impeditur speciei conseruatio quantum est ex parte hominis continentis.

Ad primum horum dupliciter potest responderi. Primo, quod vtique dum parte quacumque quis vtatur ad alium vsum, quam est a natura institutum, sit aliquo modo contra hominis bonum

sequi non potest, sit illicita, patet. dicitur enim Leuitici 18. Cum masculo non commiscearis coitu femineo: & cum omni pecore non coibis. Et prima Corinthiorum 6. Neque molles neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt. Quod etiam fornicatio, & omnis coitus prater propriam vxorem sit illicitus, patet. dicitur enim Deuteronomij 23. Non erit meretrix de filiabus

In quantum a fine debito diuertitur. non tamen sit contra magnum hominis bonum, vt illud sit peccatum. in inordinata autem feminis emissione est contra magnum hominis bonum, quia sit contra educationem hominis nasciturus, & contra speciei conseruationem: ideo non est simile de aliis inordinatis vsibus, & de inordinata feminis emissione, hoc autem videtur esse de mente S. Tho. in praedicta responsione, quae non facit differentiam inter haec, quasi in illis nullo modo fiat contra hominis bonum, in isto autem fiat, sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur. Potest secundum do riteri, quod non est malum hominis, quod pratermissa operatione & vsu partis a natura intento, vtatur parte ad alium vsum, quia omni corporis parte potest homo vti vt instrumento, etiam ad alium vsum quam sit a natura instituta: sed bene malum hominis est, si operatio naturalis & vsus proprius partis totaliter fiat, quod non sit conueniens nisi quem natura per tale vsum & operationem intendit, immo illi contrarietur, sicut accidit in inordinata feminis emissione, vnde quod inquit S. Tho. malum vniuersumque esse, quod a debito fine diuertit, intelligendum est non per cessationem propriae operationis & vsus, vbi res non est ad continuum aliquam operationem instituta, sed per inconuenientiam & improportionem propriae operationis & proprii vsus ad finem a natura intentum.

Ad secundum dicitur, quod aliter loquendum est de eo qui cessat a speciei propagatione per cessationem ab opere speciei ad propagationem ordinatam, & aliter de eo qui operationem ad speciei propagationem ordinatam operatur, modo quo talis propagatio sequi non potest, quia ille non producit adum debito ordine priuatum, nec agit contra bonum naturae, cum talis propagatio sufficiens per alios expratur, sed ille bene agit contra bonum naturae, & illi iniuriatur, quia actionem quam agit, suo debito fine priuat in praedicti proles, quae inde nasci possent, aut quae est nascitura, nam vt habetur ex doctrina S. Tho. Secunda secunda q. 152. art. 2. ad primum. Et 4. Sent. dist. 26. q. 1. art. 2. ad id ad quod natura inclinatur, tanquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligat quilibet homo per modum praecipit, vbi per alios satisfiat, alias quilibet ad agriculturam obligaretur, quae est conuenienti necessaria: sed sufficit vt aliqui de multitudine illud exequantur, vbi autem quis naturae operationem exercet, tenetur illam se exercere, vt naturae finis non impediatur, quantum est ex ipso modo agendi per se.

Circa id quod inferit Sanctus Thomas ex responsione, attendendum est, quod cum inordinata feminis emissio ideo sit peccatum, quia per se actus inordinatus est, & est contra bonum speciei humanae, grauitas ipsius inter alia peccata quibus sit contra bonum hominis, attendenda est secundum malum quod inde sequitur humanae speciei, malum autem quod sit humanae speciei per ipsam, vt hic dicitur, est impedimentum generationis, aut educationis proles nasciturus, quae nondum actu speciei participat, malum vero quod per homicidium sit, est priuatio educationis, & vita hominis iam nati, & actu speciem participantis, quia ergo maius malum naturae humanae est nocuum in vita & educatione hominis iam nati, & actu speciem participantis, quam hominis nasciturus, & in potentia tantum speciem habentis, vt pote qui ex multis causis impediti potest, & hoc maius malum est, quam nocuum in exterioribus rebus, ideo conuenienter dictum est post peccatum homicidij, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata, quae sunt contra hominis bonum.

CONFIRMATA prima conclusio auctoritate diuina. Leuitici quidem 18. & 1. Cor. 6. quantum ad hoc quod omnis emissio feminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita. Deuteronomio 23. & Tobiae 4. & 1. Cor. 6. quantum ad hoc quod fornicatio & omnis coitus prater propriam vxorem, sit illicitus. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione feminis non esse maius peccatum, quam in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum. Aduertendum autem, quod S. Thomas ex dictis relinquit solutam aduersariorum rationem. Constat enim illam consequentiam non valere, non sit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui

alij homini in cuius potestate sit, ergo non est peccatum. Nam si actus ex se inordinatus, & sic contra hominis bonum, vt est ostensum, & ideo est peccatum. Aduertendum etiam quod per illam propositionem in principio determinationis positam, scilicet, Deus vniuersumque cuiuslibet secundum id quod est ei bonum, vult inferre S. Tho. per diuinam legem conuenienter esse prohibitam fornicationem, & omnem inordinatam feminis emissionem. Cum enim deus gubernet vnum quodque, ordinando ipsum ad id quod est ei bonum, & per consequens remouendo quod est ei malum, & bonum sit homini vt omnem feminis emissionem taliter procurer, vt sit generationis, & educationis conueniens, pertinet ad diuinam legem secundum quam homo gubernatur, vt emissio nem feminis illi fini improportionatam, prohibeat.

Contra rationem S. T. qua probat fornicationem esse peccatum, iustatur a quibusdam multipliciter, sed rationes eorum procedunt ex his quae per accidens in fornicario actu, possunt inueniri. Ratio autem S. Th. fundatur in eo quod per se conuenit fornicationi, ex quo ratio peccati sumenda est, ideo rationes sancti Thomae non infringuntur: quia autem eas sigillatim Reuer. cardinalis Caietanus in Secunda secunda q. 15. art. 2. sufficientissime soluit, in eis soluendis nunc nobis elaborandum non est.

Quod matrimonium debet esse indissolubile. Cap. 123.

I quis autem recte consideret, praedicta ratio non solum ad hoc perducere videtur, vt societas maris & feminae quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam. Possessiones enim ad conseruationem naturalis vitae ordinantur, & quia naturalis vita, quae conseruari non potest in parte perpetuo, quasi quadam successione secundum speciem similitudinem conseruatur in filio secundum naturam, est conueniens vt in his quae sunt patris, succedat & filius: naturale est igitur vt sollicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitae suae, si igitur sollicitudo patris de filio, causat etiam in aibus commanentiam maris & feminae, ordo naturalis requirit quod vsque ad finem vitae in humana specie pater & mater simul commaneant. Videtur etiam aequitati repu-

gnare, si praedicta societas dissoluatur: femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus: sed etiam propter gubernationem: quia mas est, & ratione perfectior, & virtute fortior, mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis, cessante igitur fecunditate mulieris, & decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore iuuentutis quo & decor: & fecunditas ei adsunt, eam dimittere postquam aetate protracta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem.

Item Manifeste apparet inconueniens si mulier virum dimittere posset, cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori, non est autem in potestate eius qui alteri subiectus, vt ab eius regimine discedat: contra naturalem igitur ordinem esset, si mulier virum deserere posset, si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa

TERTIO Contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset, ergo si vir mulierem posset deserere, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed seruitus quadam ex parte mulieris: antecedens probatur, quia non est in potestate eius qui alteri subiectus, vt ab eius regimine discedat: mulier autem est naturaliter viro subiecta tanquam gubernatori.

Quarta certitudinem proles impediunt, sunt contra naturalem institum humanae speciei, sed si vir mulierem posset dimittere, & mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo proles, ergo &c. probatur maior, quia cum filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis sollicitudo hominibus de certitudine proles. minor vero probatur, quia mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognoscitur. Sed videtur hac ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo proles nisi antequam nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur: nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc proles prius natae certitudo, & sic non concluditur per hanc rationem perpetua & indissolubilis societas maris ad feminam, sed tantum societas & indissolutio ante proles generationem. Respondetur, quod ista ratio non concludit directe oportere societatem viri & mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuanam inter illos, vt mulier sic primo viro obligata sit, quod alteri quam ipsi copulari non possit, & consequenter, si debet esse aequa societas, nec vir alteri mulieri, quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo proles tolleretur. Ex hoc autem quod mulier & vir sibi mutuo obligantur tempore quo generationi sunt apti, relinquit sanctus Thomas manifestum ex praecedentibus rationibus, oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare.

Quinto Inter virum & vxorem maxima amicitia esse videtur propter adunationem eorum non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed etiam ad totius domesticae conseruationis consortium, cuius signum est, quod propter vxorem homo patrem & matrem dimittit, vt dicitur Genes. 2. ergo &c. probatur consequentia, quae amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmiter & diuturnior.

Sexto loco ostendit sanctus Thomas, quod oportuit lege

Secundo, Est contra naturalem aequitatem praedicta societas dissolutio, ergo &c. probatur antecedens. Femina indiget mare, non solum propter generationem, sed etiam propter gubernationem, quia mas est ratione perfectior, & virtute fortior, mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis, sed cessante fecunditate & decore mulieris, impeditur ne ab alio assumatur, ergo damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem si dimitte retur a viro.

Aduertendum est quod naturalis aequitas habet vt ex beneficio benefactor gratiam & commodum ab eo cui sit beneficium reportet, non autem damnum: ideo contra naturalem aequitatem est, vt benefactori damnum ex suo beneficio inferatur, si autem mulier post suam fecunditatem & decorem quam in viri beneficium dedit praebendo se illi ad generationem sociam, dimittere a viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur, quia indiget viro tanquam gubernatore, post fecunditatis & decoris tempus non inueniret a quo assumere, id talis dimissio contra naturalem aequitatem esset, & in hoc ratio consistit.

Contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset, ergo si vir mulierem posset deserere, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed seruitus quadam ex parte mulieris: antecedens probatur, quia non est in potestate eius qui alteri subiectus, vt ab eius regimine discedat: mulier autem est naturaliter viro subiecta tanquam gubernatori.

Quarta certitudinem proles impediunt, sunt contra naturalem institum humanae speciei, sed si vir mulierem posset dimittere, & mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo proles, ergo &c. probatur maior, quia cum filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis sollicitudo hominibus de certitudine proles. minor vero probatur, quia mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognoscitur. Sed videtur hac ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo proles nisi antequam nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur: nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc proles prius natae certitudo, & sic non concluditur per hanc rationem perpetua & indissolubilis societas maris ad feminam, sed tantum societas & indissolutio ante proles generationem. Respondetur, quod ista ratio non concludit directe oportere societatem viri & mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuanam inter illos, vt mulier sic primo viro obligata sit, quod alteri quam ipsi copulari non possit, & consequenter, si debet esse aequa societas, nec vir alteri mulieri, quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo proles tolleretur. Ex hoc autem quod mulier & vir sibi mutuo obligantur tempore quo generationi sunt apti, relinquit sanctus Thomas manifestum ex praecedentibus rationibus, oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare.

Quinto Inter virum & vxorem maxima amicitia esse videtur propter adunationem eorum non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed etiam ad totius domesticae conseruationis consortium, cuius signum est, quod propter vxorem homo patrem & matrem dimittit, vt dicitur Genes. 2. ergo &c. probatur consequentia, quae amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmiter & diuturnior.

Sexto loco ostendit sanctus Thomas, quod oportuit lege

Super Cap. 123.

Ostendit ostendit sanctus Thomas quod matrimonium est homini naturale, vult de matrimonio conditionibus determinare, & ponit quatuor conditiones in istis quatuor capitulis. Prima est, quod matrimonium debet esse indissolubile & indissolubile, siue debet per totam vitam durare, quod idem est circa hanc autem declarandam duo facit, primo probat quod secundum naturam inclinationem matrimonium debet esse indissolubile: secundo probat, quod talis indissolubilitas consequenter humanis & diuinis legibus, est iustitia.

Quantum ad primum arguit primo sic, Naturale est vt sollicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitae suae: ergo naturalis ordo requirit quod vsque ad finem vitae in humana specie pater & mater simul commaneant: probatur consequentia, quia etiam in aibus sollicitudo patris de filio causat commanentiam maris & feminae, antecedens vero probatur, quia cum naturalis vita que in parte perpetuo conseruari non potest, quae si quadam successione conseruetur in filio, conueniens est secundum naturam vt in his quae sunt patris, scilicet possessionibus ad conseruationem vitae naturalis ordinatis, succedat & filius.

Aduertendum est, quod quia educatio proles & eius gubernatio non fit conuenienter a patre, nisi etiam opus matris concurrat, cum proles commune illorum bonum sit, & vtroque indigeat, quamdiu durat sollicitudo patris de filio, ex natura inclinatio patris ad commanendum matris, siue qua non esset conueniens educatio filij, & ideo si secundum naturam sollicitudo patris de filio est per totam patris vitam in qua pater filio thesaurizat, est secundum naturam inclinationem vt etiam per totum tempus vitae suae feminae commaneat, & hoc est huius rationis fundamentum.

lege humana & divina ordinari vt matrimonium fit indissolubile: & etiam quod sit vna vnus. Probat autem hoc dupliciter. Primo, ea que pertinent ad generationem proli, oportet legibus & diuinis & humanis ordinari: sed leges humane ex naturali instinctu procedunt, vt ex demonstratiu sciantis ostenditur: diuinaque leges non solum naturae instinctum explicant, sed etiam de factis naturalis instinctus supplet: ergo his legibus debet circa generationem ordinari id quod est secundum naturalem instinctum. sed naturalis instinctus in specie humana est, quod coniunctio maris & feminae sit indiuina, & vnus sit vnus: ergo hoc debet humana lege ordinari. huic autem lex diuina quamdam super naturalem rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesie, si est vnus vnus: assumptum probatur, quia lex instituitur ad bonum commune: inter naturales autem actus sola generatio ad bonum commune ordinatur, scilicet ad speciem conseruationem. Ex ista ratione infert S. Thom. quod quia inordinationes circa actum generationis non solum in instinctui naturali repugnant, sed etiam leges diuinas & humanas transgreditur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam ex transgressionem cibi aut alterius huiusmodi.

Circa id quod dicitur leges humane ex naturali instinctu procedere, est ex doctr. S. Tho. p. 2. q. 95. a. 2. quod hoc intelligitur non de iustitia lege que proprie non est dicenda lex, sed de legis corruptione, sed de iusta. cum dicitur aliqui iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis: prima autem regula rationis sit lex naturae: omnis lex humanitas postea intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae deriuatur. Quomodo autem diuersimode leges aliquae a naturali lege deriuantur, ostendit ibidem S. Tho. Circa id quod dicitur diuinam legem indissolubilitate coniunctionis maris & feminae que per legem humanam est ordinata, apponere supernaturalem quandam rationem ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi & Ecclesie, si est vnus vnus, duo sunt attendenda: vnus est doctr. S. Tho. 4. Séd. d. 33. q. 2. art. 1. ad 2. quod inseparabilitas viri & mulieris aliter consideratur in matrimonio secundum quod est in officium naturae, quomodo determinatio eius ad legem humanam pertinet: & aliter secundum quod est Ecclesie sacramentum, secundum quem modum ad diuinam pertinet legem. Primo enim modo inseparabilitas non est de prima intentione matrimonij, quia non ordinatur ad proli procreationem & educationem ac infra-

seruationem speciei. vnde cum lex instituat ad bonum commune, ea que pertinent ad generationem proli, oportet legibus ordinari, & diuinis, & humanis. leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humane sunt: sicut & in scientiis demonstratiuis omnis humana inuentio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. si autem diuinae sunt: non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplet: sicut ea que diuinitus reuelantur, superant naturalem rationis capacitatem. cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris & feminae sit indiuina, & quod sit vnus vnus: oportuit hoc lege humana ordinatum esse. lex autem diuina supernaturalé quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesie: quae est vna vnus sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum in instinctui naturali repugnant, sed etiam leges diuinas & humanas transgrediuntur: vnde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa summptionem cibi aut alterius huiusmodi. quia nero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari: coniunctio maris & feminae non solum sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, vt est in aliis animalibus: sed etiam secundum quod conuenit ad bonos mores: quos ratio recta disponit, vel quantum ad hoc


Secundo, Coniunctio maris & feminae non solum est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundum quod pertinet ad bonos mores quos recta ratio disponit, sed ad bonos mores pertinent indiuina coniunctio maris & feminae, quia sic est amor fidelior vnus ad alterum, est vnusque sollicitus cura in rebus domesticis, subtrahuntur discordiarum origines inter virum & propinquos vxoris: & firmiter sit inter affines dilectio: tollitur etiam adulterio riu occasiones, ergo &c. probatur maior, quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

Confirmatur conclusio auct. Matth. 19. & 1. Cor. 7. Ex iudicant vero per hoc consuetudo dimittentium vxores: & licet hoc in veteri lege fuerit Iudaeis permissum, hoc fuit propter duritiam eorum: ad euitandum maius malum, quia videlicet prone erant ad occisionem vxorum.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomae. 4. Sent. ar. allegato: quae stantula secunda, quod duplex opinio

opinio fuit de libello repudij permissio Iudaeis. Quidam enim dixerunt quod Iudaei repudiando vxores non peccabant, sed eis erat ex permissione diuina licitum: quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum: & habet haec opinio fundamentum ex verbis Chrysolomij, qui ait quod a peccato abstinuit culpam legislator quando repudium permittit. Alij vero dixerunt, quodantes libellum repudij, a peccato non excusabatur, quamuis excusaretur a poe secundum leges intelligenda. vnde dicitur quod libellum repudij Moses Iudaeis permisit propter peius malum cohibendum, scilicet vxoricidium: fuit permissum eis fuit extraneis foenerari, ne fratribus suis foenerarentur. Sed licet (vt ibidem inquit sanctus Tho.) prima opinio probabilis sit, secunda tamen communius tenetur: & ideo ipsam videt seculum hoc loco, vxorem inquit, quod permissum fuit minus malum ad maius malum excludendum.


Super Cap. 124.



Ecunda infimonia, condictio est, vt sit vnus vnus ad vnus. Licet autem hec conclusio in precedenti capite sit aliquatenus tacta: quia tamen non est ibi probata, sed magis supposita: ideo hoc loco probatur eam sanctus Tho.

PRIMO autem arguit sic. Quod liber animal delectatur frui libere volutate coitus, sicut & volutate cibi: sed haec libertas impeditur per hoc quod ad vnus plures accedunt: aut econuerso: ergo ex naturali instinctu procedit quod sit vnus vnus. minor declaratur & ex libertate fruedi cibo que impeditur, si cibum quem vnus animal sumere cupit, aliud animal vsurpet: & si ergo hoc quod similit per coitum animalia pugnant.

Quod matrimonium debeat esse vnus ad vnus. Cap. 124.



Considerandum autem videtur, quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu vtuntur, quod consortium in comparatione coitum pugnae in animalibus existunt: & quidem quantum ad omnia animalia est vna communis ratio: quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut & voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad vnus plures accedant: aut econuerso: sicut in libertate cibo fruenti impeditur aliquod animal frui cibum quem ipsum sumere cupit, aliud animal vsurpet: & id similit per coitum animalia pugnant.

Attendum est ex doctr. S. Tho. 4. Séd. d. 33. q. 1. art. 1. ad 7. quod vnus vnus habere plures vxores non est contra prima praecipua naturae, sed contra secunda quae ex primis deriuantur, quia nec tollit totaliter nec impedit aliquantulum primum finem quem natura ex matrimonio intendit, scilicet procreationem proli & eius educationem, cum vnus homo sufficiat pluribus vxoribus foecundandis, & educandis filiis ex eis natis: sed bene secundum finem qui est communicatio operum que sunt in vita necessaria, multum impedit, eo quod non facile possit esse pax in familia, ubi vnus viro plures vxores cohabitunt.

res essent vnus, ergo &c. Addit autem S. Th. quod differentia est in hoc quod est vnus vnus: quia ad hoc quod vnus vnus a pluribus non cogoscatur veraque dicitur rationum concurrat: quantum vero ad hoc quod vnus vnus a pluribus non cognoscatur, concurrat tantum prima ratio, non autem secunda. certitudo enim proli propter hoc non tollitur: sed bene tollitur a femina libertas vtendi viro, quod prima ratio tangebat: ex quo inferitur quod quia certitudo proli est principalis bonum quod ex matrimonio queritur, nulla lex aut consuetudo humana permittit quod vnus vnus plurius vxor. vnde & hoc apud antiquos Romanos fuit inconueniens repositum, teste Valerio.

Circa id quod dicitur, certitudine proli esse principalem bonum quod ex matrimonio queritur, nulla lex aut consuetudo humana permittit, quod vnus vnus plurius vxor. Fuit etiam hoc inconueniens repositum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus quod credebatur nec propter sterilitatem fidem coniugalem debere dissolui.

Item, In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, vnus vnus non habet nisi vnus feminam: sicut patet in omnibus animalibus quae simul nutriunt pullos. non enim sufficeret vnus vnus masculum prestare in educatione proli pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferentem vnus vnus plures feminas, & femina habet plures mares: sicut in canibus, gallinis, & huiusmodi. cum autem in masculo inter omnia animalia sit magis cura de prole in specie humana: manifestum est quod naturale est homini quod vnus vnus feminam habeat, & econuerso.

Adhuc, Amicitia in quadam aequalitate consistit. si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem proli, liceret au-

Excluditur opinio de genitum. De Ind. Deu. Cap. 14 & Mat. 24. 19.

Cap. praec.

Li. de Memorable dicitis, Ca. 1.

Cap. 5.

guntur. vnam autem vxorem habere plures viros est contra prima precepta legis nature, quia quantum ad aliquid tollitur bonum proli omnino, scilicet quantum ad eius educationem quae per proli incertitudinem respectu patris remouetur, quantum vero ad aliquid impeditur, scilicet quantum ad procreationem; quia vix potest accide- re si mulier post primam impregnationem iterum ab alio impregnatur, quin corruptio accidat quantum ad utrumque foetum vel quantum ad alterum: quia ergo non ita circa prima legis nature precepta quae sunt quasi communes conceptiones in speculatiuis ratio obsecratur, sicut circa secunda ipsius precepta: ideo licet aliqua lex humana aut consuetudo apud aliquos obtineat vt vnus vir plures vxores habere possit, nulla tamen lege aut consuetudine, vt hic dicitur, permixtum est, vt vna mulier plures habeat maritos.

TERTIO. Masculo inter omnia animalia maxime est cura de prole in specie humana, ergo naturale est homini vt vnus mas vnam foeminam habeat, & e conuerso, probatur consequentia, quia in omni animalis specie in qua parri est cura de prole, vnus masculus habet nisi vnam foeminam; non enim sufficeret vnus mas auxiliolum praestare in educatione proli pluribus foeminis.

Circa hoc vltimum dictum attendendum est, quod hoc non habet veritatem nisi in maribus quae sunt alterius speciei ab homine, de homine enim dictum est de mente S. Thomae, qd vnus sufficit plurium vxorum filiis educandis, sed tunc videtur quod ratio nihil concludat de homine, negaretur enim consequentia, & diceretur ad probationem, quod non oportet si in aliis animalibus in quibus patri inest sollicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam foeminam, quod hoc etiam fit in homine: & ratio huius est: quia in aliis vnus mas non sufficit plurium filiis educandis, in homine autem sufficit.

Respondetur quod haec ratio ex quadam similitudine procedit, sicut enim sollicitudo quae inest patri de prole, est alius animalibus ratio quod vna sit vnus: ita & in hominibus, sed vnam esse vnus est illis secundum primam naturam inclinationem, quia aliter non posset proles educari, quod est primam bonum intentionem a natura: in homine autem est ex secunda inclinatione nature, quia ex sollicitudine de prole, naturali instinctu prouenit vt vir & vxor commaneant, & consequenter vt inuicem in operibus vitae necessarii communiarent, quod non conuenienter fieret si vnus vir plures vxores haberet, quia pax in familia impeditur. Vnde sic vult S. Tho. arguere: Sicut quum in coniunctione maris & foeminae naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturae ad proli educationem, ita secunda intentione naturae ab illa prima proueniente inclinatur homo ad communicationem mutua operum vitae inter marem & foeminam, sed alia animalia (quia ex pluralitate foeminarum vnus impeditur proli educatione) a natura habent primo vt vnus mas vnam tantum foeminam habeat, ergo quum etiam ex pluralitate vxorum vnus vir dicta operum vitae communicatio impediatur, est ex secundo instinctu naturae vt vnus vir vnam tantum vxorem habeat: & etiam e conuerso vna vnam habeat virum: quia etiam & multo magis tolleretur pax in familia si vna esset plurius.

QUARTO. Si mulieri non licet habere plures viros, liceret autem viro habere plures vxores, non esset liberalis amicitia vxoris ad virum, sed quasi seruilis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia, & ratio, quia amicitia in quadam qualitate consistit: & experimento, quia apud viros plures vxores habentes, vxores quasi ancillae habentur.

Aduertendum est quod probatio consequens ad hoc tendit, quod si quis habet vir ad vxorem in amicitia, ita & vxor se habet ad virum eadem proportionem seruata, quia amicitia in quadam aequalitate consistit, proportionis consistit: sed vxor non potest habere plures viros, si vir plures habeat vxores, videtur se habere vir ad illas tanquam ad ancillas, & omnino subiectas, ergo & amicitiam ad virum esse seruilem, non liberalem.

QUINTO. & est praecedentis rationis confirmatio: Amicitia inter amicum habetur ad multos, vt patet 1. Ethic. ergo si vxor

haber vnum tantum virum, vir vero habeat plures vxores, non erit equalis amicitia ex utraque parte, ergo non liberalis, sed quasi seruilis: quia videlicet vxor intente diligit virum, non autem vir vxorem.

Sexto. Est contra bonos mores, quod vnus habeat plures vxores, ergo &c. probatur consequentia, quia matrimonium in hominibus debet ordinari secundum quod ad bonos mores pertinet, antecedens vero probatur, quia ex hoc sequitur discordia in familia, ut experimento patet.

Ad haec dicit Durandus apud Capreolum 4. dist. 33. quod nihil valet, quia per accidens est ut non sit pax ubi sunt plures vxores, ex eo scilicet quod quidamque sunt litigiosi: sed ipse non videt quod licet quadoque in aliquo casu pluralitas vxorum pacem compatitur, tamen pro statu naturae corruptae eam ut in pluribus impedit, quum zelocypiam & plura alia inconuenientia parat: ars autem & lex non considerat solum ea quae sunt per se & necessaria, sed etiam ea quae ut in pluribus accidunt. Confirmatur conclusio auctoritate Gen. 2.

Per hoc vero excluditur consuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis ponentis vxores debere esse communes, & etiam Nicolai qui vnus ex septem diaconibus fuit.

Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim superius dictis contradicere, ubi dictum est quod nulla lex aut consuetudo humana permittit vt vnus esset plurium vxor. Si enim Plato voluit vxores esse communes, constat quod voluit vnam esse plurium.

Respondetur, quod opinio Platonis qua hic refertur, accipitur non secundum veritatem, sed secundum quod Aristoteles Platonem in 2. Politicorum imponit. Vt enim inquit S. Tho. in 4. de Regimine principum, cum Socrates & Plato fuerint super omnes Philosophos virtutibus dediti, non videtur credibile eos talem communitatem instituisse, quale illis Aristoteles imponit, vt scilicet mulieres quantum ad concubitus omnibus communis essent, quia hoc est magis bestiale quam humanum: sed ipsi voluerunt vxores esse omnibus communes quantum ad affectum amoris, & mutua dilectionem, non autem quantum ad concubitus. Nicolaus autem diaconus illud posuit, non quia ita bonum esse iudicaret, sed auctoritati Platonis innixus, quem exi stimauit ex Aristotelis relatione voluisse vxores quantum ad concubitus esse communes.

Contra praedictam conclusionem argui potest multipliciter. Primo, quando vnus secundarius praedicitur fini principali, ne gligendus est vnus secundarius propter principale: sed aliquando pacifica habitatio cum vna vxore praedicitur generationi quae est vnus principalis, quia illa vxor est sterilis, ergo &c. Secundo, licet ex causa renuntiare iuri suo non minus in parte quam in toto; sed per hoc quod vir emittit votum castitatis, in totum praedicitur alteri: per hoc vero quod contrahitur cum secunda, solum in parte: ergo si de licentia vxoris & eius consentu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione propter sterilitatem vxoris de licentia primae vxori, licet accipere secundam.

TERTIO. Papa potest dispensare in solenni voto continentiae propter defectum heredis: ergo poterit dispensare ut princeps habens sterilem mulierem ea uiuente aliam accipiat.

Ad huius euidentiam considerandum est, quod quum habeat plures vxores sic contra naturam precepta secundaria, eius solus est hoc preceptum tollere, & in hoc dispensare, qui naturae est institutor, & naturae talem dedit inclinationem, taliaque praepara. eius enim est soluere legem, cuius est condere: & ideo cum solus deus sit naturae institutor, ipse in hoc dispensare potest, & ad ipsum solum pertinet haec dispensatio, non autem ad aliquem alium nisi ex diuina commissione.

Nec obstat huic qd in uotis dispensari potest, quorum tamen adimpletio est de iure diuino & naturali. non enim cum praepara dispensat in uoto, dispensat in praepara iuris naturalis, vel diuini: ut inquit S. Tho. 2. 2. q. 88. art. 10. ad 2. sed determinat in casu aliquo, hoc non esse materiam congruam uoti, quod prius erat materia congrua: & ideo neq; propria auctoritate, neq; auctoritate alicuius hois: potest quis plures simplices habere vxores.

Dur. 4. dist. 33.

Capit. 2. & duobus seq.

Ad primum ergo dicitur, quod maior est falsitas intelligatur, quod a quocunq; sit negligendus propria auctoritate finis secundarius. si autem intelligatur quod ex dispensatione diuina sit negligendus, conceditur: & eadem ratione conceditur quod auctoritate diuina quis possit plures vxores habere.

Ad secundum dicitur primo quod non tantum ex hoc non potest vnus vir habere plures vxores, quia vna habeat in uirum plenum, sed quia hoc est contra naturalis iuris praepara, & diuini: cetera quae nullus absque diuina dispensatione licite agere potest: & ideo quantumcumq; vna vxor iurisdictioni quae habet in uiri corpus renouare voluerit, remanet tamen naturae praepara contra quod agere nemini licet. Dicitur secundo, quod non licet simile de voto continentiae factum de vxoris licentia, & de alterius vxoris acceptio, sicut enim non repugnat legi naturae: vt aliquis particularis homo matrimonium non contrahat, ita non repugnat vt ab actu matrimoniali de vxoris licentia absterat: habere autem alteram vxorem praeter primam, legi naturae menti humanae impressae repugnat: ideo potest vir consentiente vxore castitate vouere: non autem plures habere vxores.

Ad tertium dicitur, primo quod assumptum apud S. Thomam est falsum, vt patet Secunda secundae, quae 88. art. 7. Licet & 4. Sent. dist. 38. q. 1. art. 4. alterius fuerit opinio. Dicitur secundum quod illo admisso, adhuc non sequitur intentum: quia, vt dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in praepara iuris naturalis aut diuini, sed tantum declaratur in tali casu illud non esse conuenientem materiam voti: in dispensatione vero plurium vxorum fieret contra ius naturale & ius diuinum.

Alia argumenta facit Aureolus, quibus probat quod habere plures vxores sit contra prima naturae praepara, & quod nullo modo ibi cadere possit dispensatio etiam a deo: vide apud Capreolum loco allegato.

Super Cap. 125.

TERTIA matrimonij conditio est, quod non debet fieri inter propinquos: & ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus, quod certae personae a matrimonio excludantur, quae secundum originem sunt coniunctae, & arguitur sic.

PRIMO. Id ex quo personae quae per eandem originem sunt vnus, occasionem habent se feruentius diligendi, rationabiliter ordinatur: sed hoc enonit ex eo quod a matrimonio excluduntur, ergo &c. probatur minor: quia cum in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio, dum dictae personae excluduntur a matrimonio, se non esse diuersas omnino, sed esse vnus recognoscunt, vnitas autem inter aliquos dilectionem causat.

SECUNDO. Ea quae inter virum & vxorem aguntur, quantum ad naturalem verecundiam habent, ergo ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit, quibus propter sanguinis coniunctionem reuerentia debetur, & haec ratio tangitur in veteri scriptura dicitur, Turpitudinem fororis tuae non discooperias, con-

sequentiam non probat S. Tho. sed relinquit manifestam, quia quae verecundia sunt, cauetur ne fiant erga personas quibus reuerentia debetur.

TERTIO. Si liceret homini per coitum coniungi personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut fororibus & aliis propinquis, sequeretur nimis voluptatis usus, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. sed ad corruptionem bonorum morum pertinet, quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus, ergo &c.

QUARTO. Et est confirmatio praecedentis: Multiplicare tur delectatio coitus, sed haec multiplicatio repugnat bonis moribus, est talis delectatio maxime corrumpat bonum prudentiae, ergo &c. probatur sequela: quia in eis multiplicaref amor, dum amor qui est ex communiione originis & conuentione, amori concupiscentiae iungeretur: multiplicato autem amore, necesse est magis animam delectationibus subdi. Sed videtur qd ista ratio assumat contrarium eius quod dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur, qd ex eo quod personae coniunctae repelluntur a matrimonio, occasionem habent se feruentius diligendi, hic autem dicitur, qd si inter illas esset infirmitas, multiplicaretur amor, quae contrariari videntur. Potest dici qd in prima ratione loquitur S. Th. de honesto amore & ordinato: hic autem de inhonesto & inordinato amore, ex quo nimis & inordinatus delectationis usus proveniret, loquitur.

QUINTO. Multiplicatio amicitiae inter homines, dum personae extraneae per matrimonia coniunguntur, ergo conueniens sit legibus ordinari vt matrimonia cum extraneis contraherentur, & non cum propinquis, probatur consequentia: quia in societate humana necessarium est ut sit amicitia inter multos.

Sexto. Naturale est qd aliquis parentibus sit subiectus, ergo inconueniens esset qd cum parentibus quis matrimonium contraheret, probatur consequentia, quia in matrimonio est quaedam coniunctio socialis. Confirmatur conclusio auct. Leui 18. Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commisceri.

Aduertendum est, qd non oēs istae rationes ex eodem fundamento procedunt. Cuius infirmitas finis sit triplex, primarius. s. boni proli, secundarius. s. concupiscentiae repressio, & p. accidens. s. amicitiae multiplicatio, & hoim considero, ut inquit S. Th. 4. d. 40. q. 1. ar. 3. Sed a rō & vlt. procedit ex eo qd infirmitas cuius qui coniungunt sanguinem, aliquoties impedit matrimonium sine primariū impeditur. n. ne conueniēti mō proli concipiēde vacet ob reuerentiā aut subiectionē vni ad alterū. Tertia & 4. procedit ex eo qd impeditur secundarius finis. prima vero & 5. procedit ex eo qd finis p. accidēs impeditur.

Attendendū vltimus, vt hic loco allegato, qd in lege naturali solus pater & mī a matrimonio repellatur, reliqui vero gradus pp humani generis propagationem permittebantur: de lege vero diuina est, vt illa personae quas oportet in eadē domo conuersari, repellantur a matrimonio, quae Le. 18. enumerat: sed fm legē humanā plures alii consanguinitatis gradus sunt prohibiti, ex quo patet qd consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonio de iure naturali, quantum ad aliquas de iure diuino, quantum vero ad aliquas de iure humano: propter hoc aliquae praedictarū rōnū probat de iis tū qui iure naturali prohibentur, ut pater & mater, aliaque vero de iis qui iure diuino prohibentur, s. de iis quos simul

Tho. cont. Gent. CCC necessitas

neceffe est commorari: sed alia etiam de his qui humanis legibus prohibentur, scilicet de omnibus vsque ad quartum gradum inclusive.

Notat autem S. Tho. primo, quod i quia sicut naturalis lex est ad ea que sunt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit, non est predictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere, puta quod minuat in aliquo concupiscencia si copuletur forori, quia propter bonum vnius, non debet multorum bonum pratermitti.

Notat secundo, quod ne defensus qui in aliquo possit accidere, absque medela remaneat, residet apud legislatores & eis similes, similes scilicet potestatem habentes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod in aliquo particulari casu est necessarium: apud homines quidem, si lex sit humana: apud deum vero, si lex sit diuina. sicut in veteri lege ex dispensatione in adulterum est plures vxores habere & concubinas, & vxoris repudium.

Aduertendum est, quod nomine concubinae non intelligitur hic illa que non est matrimonio iuncta, vt dicitur 4. dicit. 33. quae sit. arti. 3. quae si iuncta 3. sed quae aliquid habeat de ratione vxoris, in quantum videlicet erat matrimonio iuncta, & aliquid habeat de ratione concubinae in quantum sibi non datur familiaris dispensatio, & non erat cum illa communicatio operum vite ranquam cum socia, quod ad secundarium sine matrimonij pertinet in quo per diuinam ordinationem cum aliquibus dispensatur.

Sed occurrit dubium, nam his que ex diuina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco vxoris repudium, cum tamen dictum sit superius quod S. Tho. ad hanc opinionem declinat, quod non poterant iudicari absque peccato vxorem dimittere. Porro ad hoc dupliciter dicitur. Primo, quod dicitur hic iudicari ad hanc

D. 371.

re necesse est magis animam delectationibus subdi.

5 Amplius, In societate humana hoc est maxime necessarium, vt sit amicitia inter multos: multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonia colligantur, conueniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, & non cum propinquis.

6 Adhuc, Inconueniens est vt illis personis aliquis socialiter coniungatur, quibus naturaliter debet esse subiectus: naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus: ergo inconueniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonio contraheret, cum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis. Hinc est quod dicitur Leuit. 18. Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat. Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis carnaliter commiscerent. Sciendum est autem, quod sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt vt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. non est autem predictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere.

non enim propter bonum vnius debet pratermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit diuinius quam bonum vnius, ne tamen defectus qui in aliquo possit accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, & eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari: & si quidem lex sit humana, per homines similes potestatem habentes dispensari potest. si autem lex sit diuina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione in adulterum est plures vxores habere, & vxoris repudium.

Aduertendum est, quod nomine concubinae non intelligitur hic illa que non est matrimonio iuncta, vt dicitur 4. dicit. 33. quae sit. arti. 3. quae si iuncta 3. sed quae aliquid habeat de ratione vxoris, in quantum videlicet erat matrimonio iuncta, & aliquid habeat de ratione concubinae in quantum sibi non datur familiaris dispensatio, & non erat cum illa communicatio operum vite ranquam cum socia, quod ad secundarium sine matrimonij pertinet in quo per diuinam ordinationem cum aliquibus dispensatur.

vxoris repudium, non quia repudiante vxorem non peccarent, sed quia legis poenam euitabant, vt superius dicebatur, & sic non contrariatur supradictis. Secundo, quod quum duplex de hoc sit opinio, superius S. Tho. locutus est secundum illam opinionem, nempe quae sibi magis placebat, hic autem exemplificat ad mentem etiam alterius opinionis, eo quod etiam ipsa probabilis sit.

Quod non omnis carnalis commissio sit peccatum. Cap. 126.

Sicut autem contra rationem est, vt aliquis carnali coniunctione vtatur contra id quod conuenit proli generandae, & educandae: ita etiam aliquis carnali coniunctione vtatur secundum quod congruit ad generationem, & educationem prolis. Lege autem diuina haec solum prohibita sunt, quae rationi aduersantur, vt ex supradictis patet. inconueniens est igitur dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

Adhuc, Quum membra corporis sint quaedam autem instrumenta, cuiuslibet membri finis est vsus eius, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti: quorundam autem membrorum corporis vsus est carnalis commissio: carnalis igitur commissio est finis quorundam membrorum corporis. id autem quod est finis aliarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum: quia ea quae naturaliter sunt ex diuina prouidentia, ordinantur ad finem, vt ex supradictis patet, impossibile est igitur quod carnalis commissio sit secundum se mala.

Amplius, Naturales inclinationes insunt rebus a deo qui cum ista mouet. impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum, sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. impossibile est igitur quod carnalis commissio sit secundum se mala.

Item, Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum, & optimum, non est secundum se malum, sed perpetuitas speciei non conseruatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commissioe carnali. impossibile est igitur quod commissio carnalis sit secundum se mala. Hinc est quod dicitur prima Corinth. 7. Mulier non peccat si nubat.

Super Cap. 126.



Varta conditio matrimonij est, quod licite actus conjugalis exercetur, nec est diuina lege prohibitus: hoc autem probat S. Tho. ostendendo inconueniens esse dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum. Et arguit sic. PRIMO, Lege diuina solum illa sunt prohibita quae rationi aduersantur: sed non omnis carnalis coniunctio aduersatur rationi, immo sicut contra rationem est ne ea quis vtatur contra bonum prolis: ita secundum rationem est, quod aliquis vtatur secundum quod congruit ad prolis generationem & educationem, ergo &c.

Secundo, Quorundam membrorum corporis vsus est carnalis commissio, ergo est eorum finis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia cum membra corporis sint quaedam instrumenta finis cuiuslibet alterius instrumenti, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti. Secunda vero probatur: quia illud quod est finis alicuius naturalium rerum, non potest esse secundum se malum, cum talia ex diuina prouidentia ordinentur ad finem.

Tertio, Omnibus animalibus inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem, ergo &c. probatur consequentia, quia cum naturales inclinationes insunt rebus a deo, impossibile est vt inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum.

Quarto, Perpetuitas speciei non conseruatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commissioe carnali, ergo &c. probatur consequentia, quia illud sine quo

D. 371.

quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum. Confirmatur autem 1. Cor. 7. Excluditur autem per hoc error matrimonium & nuptias damnantium, scilicet Manicheorum: quia credebatur corporalia non a bono, sed a malo principio esse.

Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se. Cap. 127.

Sicut autem venereorum vsus absque peccato est, si secundum rationem fiat: ita etiam & vsus ciborum. Fit autem vnumquodque secundum rationem, quando ordinatur secundum quod congruit debito fini: finis autem debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimentum. quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi, nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc, Nullius rei vsus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum naturam bona est, vt supra ostensum est, potest autem aliquid esse alicui malum in quantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. nullius igitur cibi sumptio secundum quod est talis res, est peccatum secundum se: sed potest esse peccatum si prater rationem aliquid ipso vtatur secundum suam salutem.

Amplius, Vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autem plantae propter animalia: animalium vero quaedam propter alia: & omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet, vt igitur vel plantis, vel animalium carnibus, vel ad esum, vel ad quicumque aliud sum hominum utilia, non est secundum se peccatum.

Item, Defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, & non e conuerso. peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas: cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam: non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis: quod quidem contingit vno modo propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis propter delectationem quae est in cibis, vtitur cibis contrariantibus corpori salutem, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: puta cum quis accuratius cibis vtitur, quam sua facultas sustineat: & aliter quam eorum mores habeant cum quibus conuiuuit. Tertio modo secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Aegypto prohibebantur antiquitus commestio carnis bouinae: ne agricultura impediretur: vel etiam secundum quod aliqua regula prohibent aliquibus cibis vt ad concupiscentiam refranadam. Hinc est, quod dominus dicit Matth. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Et 1. Cor. 10. dicitur: Omne quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam, & 1. Tim. 4. dicitur: Omnis creatura dei bona est, & nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui vsus quorundam ciborum secundum se dicit esse illicitum: de quibus Apost. dicit ibidem: In nouissimis temporibus discedent quidam a fide, prohibentes nubere, abstinere a cibis quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione. Quia vero vsus ciborum & venereorum, non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest: ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis, & sustentationem familiarum, & ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur: ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet: & quod in eis finem voluntatis suae non constituat: & quod eis debito modo vtatur ad suam, & aliorum utilitatem. Hinc est, quod

quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi, ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. probatur prima consequentia, quia fit vnumquodque secundum rationem, quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. quod autem fit secundum rationem, fit absque peccato. consequentia vero secundum da relinquitur manifesta: quia cum nomine cibi intelligatur quicquid corporis nutrimentum trahere potest, omnis cibus in quantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conseruare: & ideo si quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optime sequitur quod omnis cibus absque peccato potest sumi: & sic sequitur quod nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum.

Secundo, Nullus cibus secundum suam naturam malus est: quia omnis res secundum naturam suam naturam bona est, vt supra ostensum est, licet possit esse alicui malus, in quantum saluti corporis ipsius contrariatur: ergo nullius cibi sumptio in quantum est talis res, est secundum se peccatum, licet esse possit si aliquid prater rationem ipso vtatur secundum suam salutem.

Tertio, Vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autem plantae propter animalia: animalium vero quaedam propter alia: & omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet, vt igitur vel plantis, vel animalium carnibus, vel ad esum, vel ad quicumque aliud sum hominum utilia, non est secundum se peccatum. Item, Defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, & non e conuerso. peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas: cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam: non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis: quod quidem contingit vno modo propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis propter delectationem quae est in cibis, vtitur cibis contrariantibus corpori salutem, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: puta cum quis accuratius cibis vtitur, quam sua facultas sustineat: & aliter quam eorum mores habeant cum quibus conuiuuit. Tertio modo secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Aegypto prohibebantur antiquitus commestio carnis bouinae: ne agricultura impediretur: vel etiam secundum quod aliqua regula prohibent aliquibus cibis vt ad concupiscentiam refranadam. Hinc est, quod dominus dicit Matth. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Et 1. Cor. 10. dicitur: Omne quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam, & 1. Tim. 4. dicitur: Omnis creatura dei bona est, & nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui vsus quorundam ciborum secundum se dicit esse illicitum: de quibus Apost. dicit ibidem: In nouissimis temporibus discedent quidam a fide, prohibentes nubere, abstinere a cibis quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione. Quia vero vsus ciborum & venereorum, non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest: ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis, & sustentationem familiarum, & ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur: ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet: & quod in eis finem voluntatis suae non constituat: & quod eis debito modo vtatur ad suam, & aliorum utilitatem. Hinc est, quod

quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi, ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. probatur prima consequentia, quia fit vnumquodque secundum rationem, quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. quod autem fit secundum rationem, fit absque peccato. consequentia vero secundum da relinquitur manifesta: quia cum nomine cibi intelligatur quicquid corporis nutrimentum trahere potest, omnis cibus in quantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conseruare: & ideo si quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optime sequitur quod omnis cibus absque peccato potest sumi: & sic sequitur quod nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum.

Secundo, Nullus cibus secundum suam naturam malus est: quia omnis res secundum naturam suam naturam bona est, vt supra ostensum est, licet possit esse alicui malus, in quantum saluti corporis ipsius contrariatur: ergo nullius cibi sumptio in quantum est talis res, est secundum se peccatum, licet esse possit si aliquid prater rationem ipso vtatur secundum suam salutem.

Tertio, Vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autem plantae propter animalia: animalium vero quaedam propter alia: & omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet, vt igitur vel plantis, vel animalium carnibus, vel ad esum, vel ad quicumque aliud sum hominum utilia, non est secundum se peccatum. Item, Defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, & non e conuerso. peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas: cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam: non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis: quod quidem contingit vno modo propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis propter delectationem quae est in cibis, vtitur cibis contrariantibus corpori salutem, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: puta cum quis accuratius cibis vtitur, quam sua facultas sustineat: & aliter quam eorum mores habeant cum quibus conuiuuit. Tertio modo secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Aegypto prohibebantur antiquitus commestio carnis bouinae: ne agricultura impediretur: vel etiam secundum quod aliqua regula prohibent aliquibus cibis vt ad concupiscentiam refranadam. Hinc est, quod dominus dicit Matth. 15. Quod intrat in os, non coinquinat hominem. Et 1. Cor. 10. dicitur: Omne quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam, & 1. Tim. 4. dicitur: Omnis creatura dei bona est, & nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui vsus quorundam ciborum secundum se dicit esse illicitum: de quibus Apost. dicit ibidem: In nouissimis temporibus discedent quidam a fide, prohibentes nubere, abstinere a cibis quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione. Quia vero vsus ciborum & venereorum, non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest: ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis, & sustentationem familiarum, & ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur: ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet: & quod in eis finem voluntatis suae non constituat: & quod eis debito modo vtatur ad suam, & aliorum utilitatem. Hinc est, quod

LIBER TERTIVS

ad anima. cum ipsa anima ex vnione ad carnem peccati origi- nalis maculam contrahat, ergo non videtur vniuersaliter ve- rum quod ab anima deriuatur defectus peccati ad corpus, non autem e conuerso. Respondetur quod dupliciter possimus intel- ligere peccatum originale deriuari a carne ad animam. vno mo- do. quia prius infi-

ciat carne, quae simul cum anima constituit humanam naturam tanquam pars, & hoc modo falsum est: quia vt declarat S. Tho. in perisquelocia, lingu- lariter autem in qua- stionibus, de Malo q. 4. art. 2. peccatum originale est subiecti- ue tantum in anima rationali, inquam est pars naturae hu- manae, nec valet qd dicitur ipsa ex vnio- ne ad carnem pecca- ti originalis macula contrahere: quia hoc non dicitur quasi ip- sa caro prius infecta animam inhiat, sed quia anima non con- trahit illam macula-

nisi in quantum est actus: pars humanae naturae: non sic autem a- ctus pars humanae naturae, nisi per vnionem ad carnem. Alio mo- do, quia prius est in carnali semine ex quo homo generat, quam in anima sit: & sic verum est quod in semine tanquam in causa instrumentali, non autem verum est quod sit in ipso tanquam in causa principali, vel tanquam in subiecto. Probatio autem S. Tho. intelligitur quod defectus peccati deriuatur ab anima ad corpus tanquam a causa principali & a subiecto peccati, non au- tem e conuerso a corpore ad animam: & sic obiectio nulla est.

S E C V N D A conclusio est, Ciborum sumptio potest esse pec- catum inquantum repugnat rectitudini voluntatis. Declarat au- tem hoc in vlt. expliciter fieri, scilicet aut propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum quis propter delectationem vitur cibis salutis corporis contrariis, aut propter repugnantiam ad conditionem eius qui vitur cibis, vel eorum cum quibus co- ueritur, aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibente, vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis vt ad concupiscentiam refranandam. intellige- ri hoc esse per regulam ad peccatum obligatam prohibentem.

Confirmatur conclusio aucto. domini Matth. 15. & Apostoli 1. Cor. 10. & 1. ad Timotheum. Per hoc autem excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum vsum secundum se dicunt esse illi- citum, de quibus Apostolus loquitur ibidem. Ex praedictis inferit S. Tho. quod nec etiam diuitiarum posses- sio secundum se est illicita, si ordo rationis seruetur. probatur: quia ea quae exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sum- ptionem, ad educationem proles, ad familie sustentationem, & alias corporis necessitates: ista autem non sunt illicita, nisi se- cundum quod exeant ab ordine rationis. Confirmatur, quia Apostolus prima Timo. vltimo diuites non condemnat, sed eis certam regulam diuitis vtendi tradit. Excluditur per hoc er- ror quorundam qui vt August. in Lib. de haeresibus refert, apo- stolicos se arrogantissime vocauerunt, eo quod in suam commu- nionem non acciperent vtentes coniugibus, & res proprias pos- sidentes: qui ideo sunt haeretici, quoniam se ab ecclesia separan- tes, putant nullam spem habere eos qui iis rebus vtuntur qui- bus ipsi carent.

Circa rerum possessionem & diuitiarum, considerandum ex doctrina san. Tho. Secunda secundae quest. 66. ar. 2. quod in hoc quo possimus considerare, scilicet procreationis & dispensatio- nis potestatem, & ipsarum possessionum ac diuitiarum vsum, quantum ad primum licitum est homini quod propria possi- deat, quia hoc modo & sollicitius & ordinatius res procuratur, & status hominum est magis pacificus. quantum vero ad secun- dum non licet habere diuitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes, vt scilicet de facili homo eas communitet in necessitates aliorum, vt vnumque istorum tangit S. Thom. hoc loco. Primum, cum ait, quod nec diuitiarum possessio secundum se est illicita, hoc enim pertinet ad procuratorem & dispensa- tionis potestatem, secundum vero, cum ait, si ordo rationis ser- uetur, hoc enim non solum ad rerum possessionem quae iusta et se debet referri, sed etiam ad vsum pertinet. Vnde in suis ex-

planatione ponit & quod eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Si autem in se, quia secundum ius natu- rale omnia sunt communia: & per consequens contra ius natu- rale est possessio aut diuitiarum proprietates: Respondetur ex doctrina sancti Thomae ibidem, & Prima secundae quest. 94.

articu. 5. ad tertium, quod non dicitur co- munitas omnium pos- sessio esse de iure na- turali, quia ad hoc natura inclinet, sed quia natura distin- ctionem possessionum non induxit, sicut possumus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non de- dit ei vestitum, sed ars adiuuauit: & ideo possessioni proprie- tatis non est contra ius naturale: sicut nec hominem esse vesti- tum, sed est aliquid per humanam inuen- tionem iuri naturali superadditum.

Quomodo secundum legem dei homo ad proximum ordinatur. Cap. 128.

X his ergo quae dicta sunt, manifestum est, quod secundum legem diuinam homo inducitur, vt

Super Cap. 128.

ostendam ostendit sanctus Thomas hominem per di- uinam legem circa corporalia ordinari, vult id quod suum erat principale intentu prosequi, scilicet osten- dere quibus praecipis homo ad proximum ordina- tur. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit hominem per quadam praecipia ordinari ad proximum. Secundo ostendit quae quae praecipuntur, sunt etiam secundum naturam recta, cap. seq. Circa primum tria facit. Primo ostendit ex praecedentibus hominem ordinari per diuinam legem ad habendam pacem & concordiam cum proximo. Secundo, quibus praecipis ad hoc ordinatur. Tertio, quomodo multipliciter ad praecipiorum ob- seruantiam inclinetur.

P R I M A M probat primo sic. Secundum praedicta ordina- tur homo per diuinam legem vt ordinem rationis seruet in om- nibus quae in eius vsum venire possunt, ergo oportet ut ex diu- na lege instituat, vt homo secundum ordinem rationis se ha- beat ad alios homines. probatur consequentia, quia inter om- nia quae in vsum hominis veniunt, praecipua sunt alij homines, cum homo animal sociale sit.

S E C V N D O, Finis diuinae legis est ut homo deo adhaereat, sed in hoc iuuatur vnus homo ex alio tam quantum ad cogni- tionem, quam etiam quantum ad affectionem, ergo &c. minor probatur, quia iuuant se homines mutuo in cognitione verita- tis, & vnus alium prouocat ad bonum, ut ostenditur Prou. 27. & Ecclesiast. 4.

T E R T I O, Ad diuinam prouidentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere, vt scilicet suum ordi- nem & gradum teneat vnumquodque, ergo & diuina lex sic ho- mines ordinare debet, ut unusquisque suum ordinem teneat, quod est homines habere pacem inter se secundum August. pro- batur consequentia, quia lex diuina est quadam ratio diuinae prouidentiae ad homines gubernandos.

Q U A R T O, Quandoquunque aliqua ordinantur sub ali- quo, oportet illa concorditer esse ordinata adinuicem, alia se impedirent in consecutione finis communis, ut patet in e- xercitu, sed vnusquisque homo per diuinam legem ordina- tur ad deum, ergo &c. Confirmatur auctoritate Psalmista, & Job sexto.

Aduertendum, quod hominem se habere secundum ordi- nem rationis ad alios homines, & inter homines esse concor- diam ordinatam & pacem, pro eodem accipit sanctus Thomas. Nam ratio vnus hominem ad concordiam cum aliis homini- bus ordinat, cum omnium sit vnus communis finis, quae enim ad vnum finem communem ordinantur, ad illius consecutio- nem concorditer sunt & ideo, prima ratio de ordine rationis vnus hominis ad alios concludit, reliqua vero de hominum societate & concordia.

Secundum

S E C V N D O ostendit S. Tho. praecipio- rum conuenientiam quibus homo ad pro- ximum ordinatur, & arguit sic. Tunc or- dinata concordia in- ter homines serua- tur, quando vnusquisque quod suum est reddi- tur, quod est iustitiae, vt dicitur Isa. 32. ergo per legem diuinam oportuit iustitiae praecipia dari, vt vnus- quisque redderet vni- cuique quod suum est, & abstineret a no- cumentis ei inferen- dis, sed praecipia quae ordinant hominem ad proximum, sunt inuicem, ergo &c. probatur minor: nam in praecipio de hono- re parentum postro Exod. 20. intelligitur praecipit, vt tam pare- ribus quam aliis vnus- quisque reddat quod debet, iuxta apostoli monitionem Ro. 13. in praecipis vero, non occides, non moechaberis, non furum fa- cies, praecipitur absti- nendum esse a nocu- mento factis inferen- do proximo, aut in persona propria, aut in persona coniun- ctis, aut in exteriori- bus rebus, in praeci- pio autem, non loque- ris contra proximum quum falsum testimo- nium, prohibetur ne verbo contra iustitiam proximus offenda- tur. Quia vero deus etiam cordium iu- dex est, prohibetur duobus aliis praeci- pis ne etiam corde proximum offenda- mus, concupiscendo scilicet eius uxorem, aut aliquam aliam eius rem.

Aduertendum est ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 100. in multis articulis, quod licet in decalogo non ponantur nisi praecipia superius enumerata, sunt tamen in diuina lege multa alia praecipia moralia, vt patet in Deuter. & Leuit. Sed si recte confi- deretur, omnia ad praecipia decalogi or- dinem habent: nam praecipia de dilectio- ne dei & proximi se habent illa vt prin- cipia communia & ex se manifesta ad co- clusiones: & ideo in hoc referuntur praeci- pia decalogi vt eo-

Aug. 10. lib. 19. de Ci. Cap. 13.

ordinem rationis seruet in om- nibus, quae in eius vsum venire possunt. inter omnia autem quae in vsum hominis veniunt, praeci- pua sunt etiam alij homines: ho- mo autem naturaliter animal so- ciale est: indiget enim multis quae per vnum solum parari non possunt: oportet igitur quod ex lege diuina instituat homo vt secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2 Adhuc, Finis diuinae legis est, vt homo deo adhaereat: iuuatur autem vnus homo in hoc & alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad effe- ctionem. iuuant enim se homi- nes mutuo in cognitione verita- tis, & vnus alium prouocat ad bonum, & retrahit a malo. Vnde Prou. 27. dicitur. Ferrum ferro acuitur, & homo exacuit faciem amici sui, & Eccles. 4. Melius est duos esse quam vnum, habent enim emolumentum societatis suae: si vnus ceciderit, ab altero fulcietur, vt soli, quia cum ceci- derit, non habet subleuantem se. & si dormierint duo, foue- buntur mutuo. vnus quomodo calescit? & si quispiam praeva- luerit contra vnum, duo resistunt ei. oportuit igitur lege diuina ordinari societatem hominum adinuicem.

3 Amplius, Lex diuina est quae- dam ratio diuinae prouidentiae ad homines gubernandos. ad diuinam autem prouidentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere, vt scilicet suum locum, & gradum teneat vnumquodque. lex igitur diuina sic homines adinuicem ordinat, vt vnusquisque suum ordinem teneat, quod est ho- mines pacem habere adinuicem. Pax enim hominum nihil aliud est, quam ordinata concordia, vt August. dicit.

4 Item, Quantumcunque ali- qua ordinatur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordina- ta adinuicem. alia se inuicem impedirent in consecutione fi- nis communis: sicut patet in e- xercitu qui concorditer ordina- tur ad victoriam, quae est finis du- cis. vnusquisque autem homo per legem diuinam ordinatur ad deum. oportuit igitur per le- gem diuinam inter homines, ne se inuicem impediant, ordi- natam concordiam esse, quae est pax.

Hinc est, quod in Psal. dicitur: Qui posuit fines tuos pacem, & dominus dicit Ioan. 16. Hac locutus sum vobis, vt in me pacem habeatis. Tunc autem ordinata concordia inter homi- nes seruatur, quando vnusquisque quod suum est redditur: quod est iustitiae. Et ideo dicitur Isaia 32. Opus iustitiae pax. Oportuit igitur per legem diuinam iustitiae praecipia dari, vt vnusquis- que alteri redderet quod suum est, & abstineret a nocumentis ei inferendis. Inter homines au- tem maxime est aliquis parenti- bus debitor: & ideo inter praeci- pia legis quae nos ad proximum ordinant, Exod. 20. ponitur: Ho- nora patrem tuum, & matrem tuam, in quo intelligitur praeci- pi, vt tam parentibus quam etiam aliis vnusquisque reddat quod debet: secundum illud Rom. 13. Reddite omnibus debita. Dein de ponuntur praecipia quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferen- dis: vt neque factis cum offen- damus in persona propria, quia dictum est: Non occides, neque in persona coniuncta, quia scri- ptum est: Non moechaberis, ne- que etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est: Non furtum facies. Prohibetur etiam ne co- tra iustitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est: Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium. Et quia deus etiam cordium iudex est, prohibetur ne corde proxi- mum offendamus, concupiscen- do. uxorem, aut aliquam rem eius. Ad huiusmodi autem iusti- tiam obseruandam quae lege di- uina statuitur, dupliciter homo inclinatur. vno modo ab inte- riori: alio modo ab exteriori. ab interiori quidem, dum ho- mo voluntarius est ad obseruan- dum ea quae praecipit lex diuina: quod quidem fit per amorem hominis ad deum, & proximum, qui enim diligit aliquem: spore & delectabiliter ei reddit quod debet, & etiam liberaliter super addit: vnde tota legis impletio ex dilectione dependet, secun- dum illud Apost. Roma. 13. Ple- nitudo legis est dilectio, & domi- nus dicit Matth. 22. quod in duo- bus praecipis, scilicet in dilectione ne dei & proximi vnuerfa lex pendet. Sed quia aliqui interiorius non sunt sic dispositi, vt ex

clusiones in princi- pia: & ideo dicendum est de praecipio fidei. hoc. n. quod est cre- dere in deum, est pri- mum & per se notum habenti fidem. Alia vero praecipia mora- lia quae in sacra scri- ptura enumerantur, ad praecipia decalogi reducuntur per modum cuiusdam addi- tionis ad ipsa, vt late declarat san. Tho. lo- co praellegato, arti- culo 11. dicitur, etiam per singula.

TERTIO loco, ostendit san. Thomas quomodo multiplici- ter homo ad obser- uantiam praecipiorum inclinatur, & ait quod aliqui ad hoc ab in- trinseco inclinatur, dum scilicet voluntarie obseruant legis praecipia per amorem ad deum & proximum: vnde ex dilectione to- ta legis impletio de- pedit, ut dicitur Ro- manorum 13. & Mar- thaei vigesimo secun- do. intellige, quia qui diligit deum & proximum, omnia legis praecipia sponte, & delectabiliter implet. Aliqui vero non ab intrinseco & sponte faciunt quod lex iubet, sed timore pena- rum: & non libera- liter sed seruiliiter le- gem implent: quod ostenditur Isaia vi- gesimo sexto. Ex hoc inferit sanctus Tho- mas cum ij quibus in- teriori inclinatur ad legis obseruantiam, fibris sunt lex, habentes charitatem, quae eos loco legis incli- nat, & liberaliter o- perari facit: non sunt necessarii quod pro- pter eos lex ponere- tur, sed propter illos qui ex seipsis non in- clinantur ad bonum. Vnde prima ad Ti- motheum primo di- citur, quod lex iusto non est posita, sed in- iustis: non quidem quia iusti non teneat- tur ad legem imple- dam: sed quia seipsis etiam sine lege ad iu- stitiam faciendam in- clinantur.

Ad huius eviden- tiam considerandum est ex doctrina sancti Thomae loco prael- legato, quod cum om- nia moralia praecipia CCC 3 sunt

Tho. cont. Gent.

Int de lege nature, precepta decalogi a primis scriptis que sunt de dilectione dei & proximi, tanquam conclusiones immediate dependent: & ideo talia sunt, quod statim in mente cuiuslibet popularis cadere possunt: alia vero moralia precepta non sunt adeo cunctis manifesta, sed per diligentem inquisitionem sapientium inveniuntur rationi consentire: & ista continentur in preceptis decalogi sicut conclusiones in principis: ex quo patet, quod omnia precepta moralia, aliquo modo preceptis dilectionis continentur. & ideo bene dictum est, quod iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad observandam iustitiam inclinatur, ex eo enim quod charitate habent qua deum & proximum diligunt, in qua omnia precepta virtualiter continentur, ex charitate ad omnia implenda precepta inclinatur, etiam nulla alia existente lege. Cetera que ad decalogi precepta spectant, late determinat sanctus Th. loco preallegato, & 2. 2. q. 122. & 3. Sent. dist. 37.

Super Cap. 129.

Via potest aliquis existimare, imo aliqui tenuerunt ea que lege divina precipiuntur, esse solum hac ratione recta, quia sunt lege posita, vult sanctus Th. ostendere quod huiusmodi non solum rectitudinem habent, quia sunt lege posita, quia per legem statuta, & ordinata sunt: sed etiam secundum naturam: & arguit sic. PRIMO. Ex preceptis legis diuina mens hominis ordinatur sub deo: & omnia alia que sunt in homine, sub ratione: sunt igitur ea que lege diuina precipiuntur, esse solum hac ratione recta, quia sunt lege posita, & ordinata sunt: sed etiam secundum naturam: & arguit sic.

seipsis sponte faciunt quod lex iubet: ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam: quod quidem fit dum timore penarum non liberaliter, sed feruenter legem implent. Vnde dicitur Isa. 26. Cum feceris iudicia tua in terra, scilicet puniendo malos: iustitiam discant omnes habitatores orbis. Alij vero sic sunt dispositi, vt ex seipsis sponte faciunt quod lex iubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex: habentes charitatem que eos loco legis inclinatur, & liberaliter operari facit. lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinatur ad bonum. vnde dicitur 1. Tim. 1. Iusto lex non est posita, sed iniustus, quod non est sic intelligendum, quasi iusti non teneantur ad legem implendam, vt quidam male intellexerunt: sed quia isti inclinatur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege.

Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita. Cap. 129.

X premisis autem apparet, quod ea que diuina lege precipiuntur, rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex preceptis enim legis diuine mens hominis ordinatur sub deo: & omnia alia que sunt in homine, sub ratione: hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. sunt igitur ea que lege diuina precipiuntur, secundum se naturaliter recta.

Præterea, Homines ex diuina providentia fortuntur naturalis iudiciorum rationis, vt principium propriarum operationum: naturalia autem principia ad ea ordinantur que sunt naturaliter, sunt igitur aliqua operationes naturaliter homini conuenientes, que sunt secundum se recta, & non solum quasi lege posita.

Præterea, Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, que illi nature conueniant: propria enim operatio vniuersi, que, naturam ipsius sequitur.

constat autem hominum naturam esse determinatam: oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini conuenientes.

Adhuc, Cuiusque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. natura enim non deficit in necessariis. est autem homini naturale, quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quod vnus homo solum non sufficit ad omnia que sunt humane vite necessaria. ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter conuenientia. huiusmodi autem sunt, vnicuique quod suum est conseruare, & ab iniuriis abstinere. sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius, supra ostensum est quod omnis homo naturaliter hoc habet quod vtatur rebus inferioribus ad suam vite necessitatem. est autem aliqua mensura determinata secundum quam vsus predictarum rerum humane vite est conueniens: quæ quidem mensura si pretermittatur, fit homini nociuum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. sunt igitur aliqui actus homini naturaliter conuenientes.

Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam: & inferiores virtutes anime propter rationem: sicut & in aliis rebus materia est propter formam, & instrumenta propter principalem agentem. ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxiliium prouenire: non autem aliquid quod impeditur. est igitur naturaliter rectum, quod sic procuretur ab homine corpus, & inferiores vires anime, vt ex hoc & actus rationis, & bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuuetur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum, violentia igitur, & comestiones, & inordinatus venereorum vsus, per que actus rationis impediatur, & subditi passionibus que liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Præterea, Vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem, que autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia. ostensum est enim supra quod homo naturaliter inducitur in cognitionem & amorem dei, sunt naturaliter recta. naturaliter autem mala, que e contrario se habent. probatur consequentia: quia vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem, que autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia.

Ex predictis inferunt sanctus Th. quod bonum & malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, quod author. Psal. confirmatur. Per hoc autem excluditur error dicentium iusta & recta esse solum secundum legem posita. Aduertendum quod sanctus Th. in nonnullis predictarum rationum hoc solum conclusit, quod sunt in humanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem illorum qui ponebant ea que lege diuina precipiuntur, non esse recta, nisi quia sunt lege posita, eo quod dicebant non esse aliquid rectum & iustum, nisi secundum quod est lege positum & institutum, per hoc enim quod ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, conuenientiam positionis eorum destructum esse.

Secundo, Hominines ex diuina providentia naturaliter iudiciorum rationis fortuntur vt principium propriarum operationum: ergo sunt aliqua operationes naturaliter homini conuenientes, que sunt secundum se recta. probatur consequentia: quia naturalia principia ad ea ordinantur que sunt naturaliter.

Tertio, Homininum est natura determinata, ergo oportet esse aliquas operationes secundum se homini conuenientes. probatur consequentia: quia quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, que illi nature conueniant, cum operatio vniuersi cuiusque, ipsius naturam sequatur.

Aduertendum, quod ratio hæc supponit tanquam manifestum, ea que alicui nature, ex se conueniunt, esse ex seipsis bona & recta: quia natura non inclinatur ad malum, sed potius ad bonum, quod significatur dicitur illud esse nature conueniens: & ideo cum per rationem hæc conclusum sit, hominem habere aliquas operationes secundum se illi conuenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

Quarto, Est homini naturale esse animal sociale, ergo & naturale est quod vnicuique conseruet quod suum est, & quod ab iniuriis abstinere, ergo & probatur antecedit, quia vnus homo non sufficit ad omnia que sunt humane vite necessaria, consequentia vero probatur, quia cuiusque aliquid est naturale, etiam id sine quo conseruari non potest, est naturale, cui natura non deficit in necessariis, humana autem societas conseruari non potest, nisi vnicuique conseruetur quod suum est, & ab iniuriis abstinatur.

Quinto

Cap. 129. huius Lib.

Mem. 1. a. q. 108. ar. 4.

Quinto, Omnis homo naturaliter habet quod vtatur rebus inferioribus ad suam vite necessitatem: sed in vsu rerum est aliqua determinata mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Aduertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifestum principium: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatur mensura humane vite conueniens, que si pretermittatur, fit homini nociuum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqua actus homini naturaliter conuenientes.

Super Cap. 130. Ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.

ostensum ostendit S. Thom. quid de necessitate precepti diuina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo conuenientiam quorundam consiliorum ad que omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundo contra impugnantes obseruanciam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primo adducit ipsa legis consilia & eorum conuenientiam. Secundo ostendit quomodo ea que consulantur, ad perfectionem se habeant. Tertio quædam corollaria inferunt.



Aduerte, quod dominus in illa auctoritate dum ait. Si uis perfectus esse, uade & vende, &c. dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem: dum uero ait, ueni & sequere me, dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quae scilicet est per amorem charitatis, consistere.

Secundus modus est, quod possunt ad perfectionem pertinere tanquam effectus & signa. declaratur, quia cum mens uehementer amore alicuius afficitur, consequens est, quod alia possit ponat: & sic cum mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur ut omnia quae ipsi sunt retinere possint quo minus feratur in deum, abiciat. Confirmatur hoc auctor. Cantic. 8. Mat. 13. & Philipp. 3.

TERTIO infert S. Tho. duo corollaria. Vnum est, quod qui praedicta tria deo uolunt, conuenienter in statu perfectionis esse dicuntur: probatur, quia ista tria dispositiones ad perfectionem sunt, & effectus & signa. Secundum est, quod praedictorum professores religiosi dicuntur conuenienter, quasi se deo & sua in modum cuiusdam sacrificij dedicant. Probatur, perfectio ad qua praedicta disponunt, in vacatione mentis circa deum consistit, ergo &c. probatur conuenienter, quia religio in diuino consistit cultu.

Circa id quod dicitur, ista non esse perfectionem, sed dispositionem ad perfectionem, considerandum est ex doctr. S. Tho. 2. 2. q. 184. ar. 1. ad 2. q. perfectio rei potest dupliciter accipi. Vno modo simpliciter, & primo. Alio modo secundum quid, & secundario. Perfectio simpliciter & primo, consistit in complemento substantiae & naturae rei, sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de iis quae ad naturam spectant animalis: perfectio autem secundum quid & secundario, in iis quae substantiae adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi consistit. Quia ergo uita Christiana specialiter in charitate consistit, ideo perfectio Christianae uita simpliciter & primo secundum quodam charitatis complementum attenditur, perfectio autem secundum quid & secundario attenditur etiam secundum alias uirtutes. tria igitur praedicta dicuntur non esse perfectionem, non quia non sint aliquod bonum Christianae uita, sed quia non primo & simpliciter in ipse Christianae uita perfectio, secundum quam simpliciter dicitur homo perfectus in uita Christiana, consistit, sed secundum quid tantum & secundum quodammodo.

dario, in quantum per ipsa disponitur homo ad eam quae est simpliciter Christianae uita perfectio, scilicet ad hoc ut mens totaliter feratur in deum per affectum.

Circa primum corollarium aduertendum est ex doctrina S. Thomae loco praedictato, quod in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se cum quadam solennitate ad ea quae sunt perfectionis. Quia ergo uolentes, praesertim solenni uoto obedientiam, continentiam, & paupertatem, se obligant cum quadam solennitate ad ea, quae sunt perfectionis, tanquam uolentes ad perfectionem, ne disponant: ideo conuenienter illi dicitur esse in statu perfectionis.

Circa secundum corollarium attendendum ex doctrina S. Th. in eodem Lib. q. 186. ar. 1. quod religio est, ut superius etiam est dictum, per quam quis aliquid ad dei seruitium & cultum exhibet. ideo per quandam excellentiam qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum deo offerentes, religiosi dicuntur. Propterea recte infert S. Thom. illos conuenienter religiosos dici, qui praedicta tria proficiunt, ex hoc quod illa ad perfectionem disponunt, quae in vacatione mentis circa deum posita est. ex hoc enim, quod illa proficiunt, constat quod se totos deo offerunt, ut totaliter illi adhaerant, in quo religio consistit.

Rationes impugnantium uoluntariam paupertatem. Cap. 131.

Verunt autem aliqui paupertatis propositum improbant, contra Euan-gelicam doctrinam, quorum primus Vigilantius inuenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant, qui ad hoc his, & similibus rationibus sunt induti. Naturalis enim appetitus requirit, ut unum quodque animal si-

tu, uult contra eos qui horum consiliorum observationem impugnant, disputare. Circa hoc autem tria facit, primo disputat contra impugnantes uoluntariam paupertatem, secundo contra impugnantes perpetuam continentiam, c. 136. Tertio contra impugnantes obedientiam uoti, c. 138. Circa primum tria facit. Primo rationes impugnantium uoluntariam paupertatem adducit. Secundo ueritatem determinat, c. 133. Tertio obiectionibus respondet, c. 134. Circa primum duo facit. Primo ponit obiectiones contra uoluntariam paupertatem absolute. Secundo ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate uiuendi, cap. seq. QUANTUM ad primum ait, q. Vigilantius & quidam alii eius sectatores haeretici, paupertatis propositum in rationibus improbant. Primo,

PRIMO. Homines ad suam uitam conseruationem multis indigent, quae non omni tempore inueniri possunt, ergo in est homini ut ea congreget, & conseruet: ut patet ex aliis animalibus, ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem.

Secundo. Per substantiam exteriorum bonorum uita hominis conseruatur, ergo sicut ex naturali lege unumquodque suam uitam conseruare tenetur, ita & exteriorum substantiam, ergo contra legem naturalem est, quod aliquis sibi necessaria subtrahat.

TERTIO. Est naturale hominibus ut unus alium in necessitatibus iuuet. sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorum substantiam abiciunt, ergo &c.

QUARTO. Si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quod alii cui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum, & auferre habenti sit bonum, hoc est inconueniens, ergo bonum est habere substantiam huius mundi, ergo &c.

QUINTO. Paupertas est occasio mali, scilicet furti, adulationis, periurii, & huiusmodi, ergo uitanda.

Sexto. Cum uirtus in medio consistat, uitium in plus circa exteriora est, quod omnia deum, sicut uitium in minus est, quod retinetur retinenda, & non retinenda: sed hoc faciunt qui uoluntariam paupertatem assumunt, ergo &c. Confirmatur auctoritate Prouer. 30.

Super Cap. 132.

Secundo ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis. PRIMO. Modus est, quod possessiones singulorum uendantur, & de precio oes communitate uiuant, quod

bi prouideat in necessariis suae uita: unde animalia quae non uolunt tempore anni necessaria suae uita inuenire possunt, quodam naturali instinctu ea quae sunt suae uita necessaria congregant illo tempore quo inueniri possunt, & ea conseruant: sicut patet de apibus, & formicis: homines autem ad suam uitam conseruationem multis indigent, quae non omni tempore inueniri possunt, inest igitur naturaliter homini quod congreget, & conseruet ea quae sunt sibi necessaria. est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc, Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conseruatur, in quantum omnia esse appetunt: sed per substantiam exteriorum bonorum uita hominis conseruatur. sicut igitur ex naturali lege unumquodque suam uitam conseruare tenetur, ita & exteriorum substantiam: sicut est ergo contra legem naturalem, quod aliquis sibi necessaria uita sibi subtrahat per uoluntariam paupertatem.

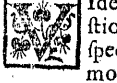
Amplius, Naturaliter homo est animal sociale, ut supra dictum est, societas autem inter homines conseruari non potest, nisi unus alium iuuet: est igitur naturale hominibus, quod unus alium in necessitatibus iuuet. ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorum substantiam abiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur: est igitur contra naturalem instinctum, & contra amicitiam, & charitatis bonum, quod homo per uoluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiciat.

Item, Si habere substantiam huius mundi, malum est: bonum est autem proximos liberare a malo: malum autem eos in malum ducere: consequens est, quod dare alicui indigenti substantiam huius mundi, sit malum: auferre autem habenti, bonum sit: quod inconueniens est. est igitur bonum habere substantiam mundi, eam igitur per uoluntariam paupertatem totaliter abicere, malum est.

Praterquam, Occasionem malorum uitandae sunt. est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes,

periuiria, & his similia aliqui inducuntur: non est igitur paupertas uoluntarie assumenda: sed magis ne adueniat uitanda. Amplius, Cum uirtus consistat in medio, utraque extrema corrumpunt. est autem uirtus liberalitas quaedam quae dat danda, & retinet retinenda: uitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda, & non retinenda. est autem, & uitium in plus, quod omnia dentur: quod faciunt qui uoluntarie paupertatem assumunt: est ergo hoc uitiosum, & prodigalitati simile. Haec autem rationes auctoritate sacrae scripturae confirmari uidentur. dicitur enim Prouer. 30. Mendicitatem, & diuitias ne dederis mihi. sed tribue tantum uicium meo necessaria: ne forte faciat us illiciat ad negandum: & dicam: quis est dominus? & egestate compulsus furer: & per inrem nomen dei mei.

Rationes impugnantium particulares modos uiuendi in paupertate. Caput 132.



Idetur autem hec questio magis uirgere, si specialius exequatur modos quibus necesse est uiuere eos qui uoluntariam paupertatem sectantur: est enim vnus modus uiuendi, quod possessiones singulorum uendantur: & de precio omnes communitate uiuant: quod quidem sub Apostolis seruatum uidetur in Hierusalem. Dicitur enim Act. 4. Quotquot possessores agrorum, aut domorum erant, uendentes afferebant precia eorum quae uendebant: & ponebant ante pedes Apostolorum: & dispartiebant prout cui que opus erat.

Hic autem modus non uidetur efficaciter prouidere humanae uita. Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc uitam assumant: & si conferatur inter multos precium quod ex possessionibus paucorum diuitum assumptum est, non sufficit in multum tempus. deinde quia possibile, & facile est homini precium, uel fraude dispensatorum, uel furto aut rapina deperire. remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur, absque sustentatione uita. Tertio. Quia deo minus

ab apostolis in Hierusalem seruatum uidetur, ut patet actuum 4. Contra hunc arguitur, tum quia qui talem paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione uita, tum quia non est facile ut plures habentes etiam magnas possessiones hanc uitam assumant, & etiam possessionem precium non sufficeret in multum tempus: tum quia possibile est, & facile homini precium fraude dispensatorum, uel furto aut rapina deperire: tum quia cum accidat homines locum mutare, non erit facile prouidere de huiusmodi precio iis quos oportet forte per diuersa loca dispergere.

Secundo. Modus est, ut possessiones habeant communes quibus singulis prouideatur, ut in pluribus monasteriis.

Contra hunc instituitur: Quia uidetur impedire finem uoluntariae paupertatis, tum quia multos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos, tum quia communis possessio soler est causa discordiae: discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa diuinam. Tertio. Modus est, ut de laboribus manuum suarum uiuant: quem modum apostolus seruare debet, secundum Th. 2. 3.

Contra hunc arguitur. Primo. Quia uanum uidetur esse, quod quis relinquens id quod est necessarium ad sustentationem uita, iterum acquirere laborer. Secundo. Quia hoc non uidetur conueniens proposito assumentium uoluntariam paupertatem: maiorem enim sollicitudinem requirere uidentur, quod aliquis proprio labore sibi uicium querat, quam, quod si quis habet uita, praecipue si habeat moderatas diuitias. Tertio. Quia deo minus

minus sub similitudine uolucrum, & litorum campi uideatur apostolis labore interdiceret manuum. **QVARTO.** Quia hic modus uidetur inficiens, tum quia multi sunt qui nulla arte possunt labore manuum uitam trāsfigere: & sic melioris cōditionis essent ad perfectionem uirg capessendam rusticis, & artifices, & sapientes, & diuites: & etiam contingit aliquos paupertate uoluntariam assumere infirmari, aut aliā ab opere manuali impediri: tū quia cum non modi ei temporis labor sufficiat ad necessaria uitā querenda, uoluntariam paupertatem huiusmodi sestantes circa labore manuum magis tempus suū uitā consumere, & sic ab aliis spiritualibus exercitiis impediretur, & per consequens uoluntaria paupertas magis impediret perfectionē uitę quā ad ipsam disponeret. Si diceretur labore manuum ad tollendum ocium necessarium esse, hoc non sufficit, tū quia melius tolleretur ocium per occupationes i uirtutibus moralibus quibus diuitiā organice deficiunt, tum quia uanum esset dare consilium de paupertate propter uitandum ocium, nisi daretur ad hoc ut homines nobilioribus exercitiis uacarent, quā illis qui sunt secundum communem uitam hominum. Si etiam diceretur, quod talis labor est necessarius ad concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum, quia querimus: utrum sit necessarium, quod uoluntarie pauperes uictū labore manuū querant: & præterea possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari: & diuites etiam ad hunc finem labore manuum uictū possent.

QVARTVS modus est ut uiuant de

Cap. 148.

quibus homines coguntur locū mutare, non igitur erit facile prouidere his quos oportet forte per diuersa loca dispergi, de precio assumpto de possessionibus in commune redacto.

Est autem alius modus ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis prouideatur prout cuique opus fuerit: sicut in monasteriis plurimis obseruatur.

1 Sed nec huiusmodi modus uidetur conueniens, possessiones enim terrena sollicitudinem afferunt, & propter procuracionē fructuū, & propter defensionem earum contra fraudes, & uiolentias: & tanto maiorem, & a pluribus oportet haberi sollicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem, deperit igitur hoc modo finis uoluntarię paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones sollicitos.

2 Item, Communis possessio solet esse causa discordię, non enim uidentur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani & Persę: sed qui simul habent aliquid commune: propter quod etiam inter fratres sunt iurgia, discordia autem maxime impedit uacacionem mentis circa diuina (ut dicitur) uidetur igitur iste modus uiuendi impedire finem uoluntarię paupertatis.

3 Adhuc autem est tertius modus uiuendi, ut de laboribus manuum suarum uiuant qui uoluntariam paupertatem sectantur: quem quidem uiuendi modum Paulus apostolus sequebatur, & aliis obseruandum suo exēplo, & institutione dimisit. dicitur enim 2. Thess. 3. Non gratis panem manducauimus ab aliquo: sed in labore, & fatigatione, non est, & die operantes, ne quem uestrum grauaremus: non quasi non habuerimus potestatem: sed ut nosmetipsos formam daremus uobis ad imitandum nos. nam, & cum essemus apud uos, hoc denunciamus uobis: quoniam si quis non uult laborare, non manducet. Sed nec iste modus uiuendi uidetur esse cōueniens: labor enim manualis necessarius est ad sustentationem uitę, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur: uanum autem uidetur

quod quis relinquas illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. si igitur post uoluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manuum: uanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad sustentationem uitę.

2 Adhuc, uoluntaria paupertas ad hoc consulitur, ut per eā aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus secularibus liberatur: maiorem autem sollicitudinem requirere uidetur quod aliquis proprio labore sibi uictum acquirat, quā quod his quæ habuit, utratu ad sustentationem uitę, & præcipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret uictus necessaria: non igitur uinere de laboribus manuum uidetur esse conueniens proposito alimentum uoluntarię paupertatem.

3 Adhuc autem accedit, quod etiam dominus sollicitudinem terrenorum a discipulis remouens, sub similitudine uolucrum, & litorum agri, uidetur eis laborem interdiceret manuum. Dicit enim: Respicite uolatilia cęli: quoniam neque serunt, neque congregant in horrea, & iterum. Considerate lilia agri quomodo crescunt, & non laborant neque uent. Videtur autem hic modus uiuendi inficiens: nā multi sunt perfectionem uitę desiderantes, quibus non suppetit facultas, aut ars, ut possint labore manuum uitam transfigurare: quia non sunt in his nutriti nec instructi, sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem uitę capessendam rustici, & opifices, quā qui sapientię studio uacauerunt, & in diuitiis, & in deliciis quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. Continuit etiam aliquos uoluntariam paupertatem assumentes infirmari: aut aliā impediri quominus operari possent: sic ergo remaneret desituti necessariis uitę.

4 Item, Non modici temporis labor sufficit ad necessaria uitę querenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, uix tamen sufficiētem sustentationē acquirere possunt: si autem uoluntarię paupertatē

illis quæ ab aliis inferuntur: quem modum uidetur dominus cum suis discipulis obseruasse, ut patet Luc. 8.

Contra hunc arguitur primo, Quia non uidetur rationabile, quod aliquis dimittat suā, & uiuat de alieno.

Secundo, Quia uidetur inconueniens, quod aliquis ab alio recipiat, & nihil ei rependat. Postea, sustineri ut illi uiuant hoc modo, quia alii seruiunt in aliquo officio, puta ministrando alteri, prædicando, & similia faciēdo, ut ostenditur Matth. 10. & 1. Corin. 9. sed quod alii qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria uitę recipiant, inconueniens uidetur.

Tertio, Ille modus uiuendi est alii damnosus qui propter paupertatem, & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quæ ex his deberent sustineri quæ uoluntarię paupertatem eligentibus dantur, ergo &c. probatur consequentia ex Apostolo 1. Tim. 5.

Quarto, Ille modus uiuendi impedit perfectionē uirtutis, quia impedit animi libertatē quæ maxime ad uirtutē requiritur, propterea quod hac sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, aut consentiēdo, aut per adulationem leniēdo, aut dissimulādo, ergo &c.

Quinto, Ex uoluntate dantis dependet quod ex propriis daretur, ergo per hunc modum non sufficiēter prouidetur uoluntariis pauperibus.

Sexto, Hic modus reddit uoluntarios pauperes contemptibiles, quia necesse est ut necessitates suas aliis exponant, & necessaria petant, homines autem superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent, & cum difficultate dant plurimi hoc autem est inconueniens, quia oportet

eos qui perfectionē uitę assumunt, in reuerentia haberi, ergo &c.

Septimo, Mendicitas habet speciem mali, cum multi propter quantum mendicent, ergo est uicanda, patet consequentia ex apostolo 1. Thess. 5. & Ari. au chor.

Octauo, Hic modus habet plurimū sollicitudinē, quia maioris sollicitudinē uidetur esse acquirere aliena quam propriis uitę, ergo &c.

Si quis autem mendicitatē laudet propter humilitatem, uidetur irrationabiliter loqui, quia non laudatur humilitas secundum quod contemnitur altitudo uirtutis, respectu cui oportet nos magnanimos esse, & illi derogatur, per mendicitatem autem de rogatur illi, tū quia uirtuosus est dare, quā accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ergo &c.

Vltimus modus est aliquorum dicitur perfectionem uitę sectantibus nullam habendam esse sollicitudinē, sed oportere eos a solo deo sustentationem uitę expectare, quod uidetur dici Matr. 6.

Sed contra hoc arguitur primo, quia ad finem comestionis ordinatur sollicitudo humana, stultum est autem uelle finem, & prætermittere ea quæ sunt ad finem ordinata.

Secundo, Sollicitudo non est uicanda, nisi quia impedit cōtemplationem æternorum, sed non potest homo uiuere mortalem carnem gerens, quin multa agat, ergo neque prætermittenda est sollicitudo necessarium ad uitam propter impedimentum cōtemplationis.

Tertio, Par ratio ne possit homo dicere, quod non uelit ambulare, aut aperire os ad edendum, & similia, sed expectare, quod deus operetur, sed hoc est tentare deum, ergo &c.

sectantes oporteret labore manuali uictum acquirere: sequeretur, quod circa huiusmodi laborem maius tempus suæ uitæ consumerent: & per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actiōibus, quæ etiā magnum tempus requirunt: sicut sunt studium sapientiæ, & doctrina, & huiusmodi alia spiritualia exercitia: & sic paupertas uoluntaria magis impediret perfectionem uitę, quā ad ipsam disponeret.

1 Si quis autem dicat, quod labor manualis necessarius est ad tollendum ocium: hoc non sufficit ad propositum, melius enim esset tollere ocium per occupationes in uirtutibus moralibus quibus deseruiunt organice diuitiæ, puta in elemosinis faciendis, & aliis huiusmodi, quā per laborem manuum.

2 Præterea, uanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum, quod homines pauperes facti abstinerent ab ocio, uitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur, quod nobilioribus exercitiis uacarent quā illis quæ sunt secundum uitam communem hominum.

Si uero aliquid dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum, querimus enim utrum sit necessarium, quod uictum per manuum laborem uoluntariam paupertatem sectantes acquirant.

3 Præterea, possibile est multis aliis modis domare concupiscentias carnis, scilicet per ieiunia, uigilias, & alia huiusmodi: labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam diuites qui non habent necesse labore propter uictum querendum.

1 Inuenitur autem, & alius modus uiuendi: ut scilicet uoluntariam paupertatem sectantes uiuant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem uoluntarię paupertatis proficere uolunt, diuitias retinentes. Et hunc modum uidetur dominus cum suis discipulis obseruasse. Legitur enim Lucæ 8. quod mulieres quedam sequebantur Christum: & ministrabant illi de facultatibus suis. Sed iste est modus uiuendi non uidetur cōueniens, non enim uidetur rationabile, quod aliquis dimit-

tat suā, & uiuat de alieno.

2 Præterea, Inconueniens uidetur, quod aliquis ab aliquo accipiat, & nihil ei rependat, in dando enim & recipiendo, aequalitas iustitię seruatur. Potest autem sustineri, quod illi de his quæ ab aliis inferuntur, uiuant, qui eis seruiunt in aliquo officio: propter quod, & ministri altaris, & prædicatores qui doctrinam, & alia diuina populo dant, non inconuenienter uidentur ab eis sustentationē uitę accipere, dignus est enim operarius cibo suo, ut dominus dicit Matth. 10. propter quod Apostolus dicit 1. Corinth. 9. quod dominus ordinauit, ut hi qui euangelium annuntiant, de euangelio uiuant: sicut qui altari seruiunt, cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconueniens uidetur si a populo necessaria uitæ accipiant.

3 Item, Ille modus uiuendi uidetur esse aliis damnosus. sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari: qui propter paupertatem, & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quorum beneficia oportet, quod diminantur, si illi qui uoluntarie paupertatem assumunt, ex his quæ ab aliis dantur, debeant sustentari: cum homines non sufficiant nec sint prompti ad subueniendum magnæ multitudinī pauperum, unde & Apostolus 1. Timoth. 5. mandat, quod si aliquis habet uiduam ad se pertinentem, eam sustentet: ut ecclesia sufficiat his quæ uere uide quæ sunt, est igitur inconueniens ut homines paupertatem eligentes, hunc modum uiuendi assumant.

4 Adhuc, Ad perfectionem uirtutis maxime requiritur animi libertas, hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, uel expresse consentiēdo, aut per adulationem leniēdo, uel saltem dissimulādo. huic autem libertati magnum præiudicium generatur ex prædicto modo uiuendi, non enim potest esse quin homo uideatur offendere eum cuius beneficiis uiuit: prædictus igitur modus uiuendi impedit perfectionem uirtutis, quæ est finis uoluntarię paupertatis: & ita non uidetur competere uoluntarię pauperibus.

5 Amplius, eius quod ex alterius uoluntate dependet, facultatem non habemus: sed ex uoluntate dantis dependet quod ex propriis datur. non igitur sufficiēter prouidetur in facultate sustentationis uitę uoluntariis pauperibus per hunc modum uiuendi.

6 Præterea, Necesse est, quod pauperes qui ex his quæ ab aliis dantur, sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, & necessaria petant, huiusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, & etiam graues homines enim superiores se existimant illis, qui per eos sustentari necesse habent: & cum difficultate dant plurimi, oportet autem eos qui perfectionem uitę assumunt, in reuerentia haberi, & diligere, ut sic homines eos facilius imitentur, & uirtutis statum amulentur, si autem contrarium accidat, etiam uirtus ipsa contemnitur: est igitur nocuus modus ex mendicitate uiuendi in his qui propter perfectionem uirtutis uoluntarie paupertatem assumunt.

7 Præterea, Perfectis uiris non solum sunt uitanda mala: sed etiam ea quæ mali speciem habent. Nā Apostolus dicit. 1. ad Thessalonicenses. cap. 5. Ab omni specie mali abstinete uos: Et Philosophus

phus dicit, quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam quae turpia videntur. mendicantem autem habet speciem mali, cum multi propter questum mendicent. non est igitur hic modus viuendi perfectus viris assumendus.

Item, Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria, vt bene hominis a sollicitudine terrenorum remota liberius deo vacet. hic autem modus ex mendicitate viuendi, habet plurimum sollicitudinis. maioris enim sollicitudinis videtur esse acquirere aliena, quam propriis vt: non ergo videtur conueniens esse hic modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui, laudatur enim humilitas secundum contemptum terrena altitudo quae consistit in diuitiis, honoribus, fama, & huiusmodi. non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis: respectu cuius oportet nos magnanimos esse. esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicantia: tum quia virtuosus est dare quam accipere; tum quia habet speciem turpis lucri, vt dictum est, non est igitur propter humilitatem mendicantia laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reseruando: sed oportere eos a solo deo sustentationem vitae expectare: propter quod dicitur Matth. 6. Nolite solliciti esse anime vestre quid manducetis aut quid bibatis: aut corpori vestro quid induamini, & iterum. Nolite in crastinum cogitare.

Hoc autem videtur omnino irrationabile. Sicut enim est velle finem, & praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem, ad finem autem comestio nis ordinatur sollicitudo humana: per quam sibi vitam procurat. qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu querendo debent habere.

Prat. Sollicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem eternorum. non potest autem homo mortalem carnem gerens viuere, quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, & alia huiusmodi faciendo: neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere, quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentem: sed expectare quod deus operetur. quod est deum tentare: non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda.

Super Caput. 133.

Obiectio nibus eorum qui voluntaria paupertatem impugnant.

Quomodo paupertas sit bona. Caput. 133.

Autem praemissorum ue ritas manifestetur: quid de paupertate sentien-

dum sit, ex diuitiis consideremus. Exteriores quidem diuitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, & aliis subueniamus. oportet autem, quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. necesse est ergo quod exteriores diuitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter est bonum, alia uero, secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est, quod uirtutes sint maxima bona hominis: exteriores autem diuitiae quaedam minima bona. oportet autem, quod ea quae sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. in tantum igitur diuitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum uirtutis. si uero iste modus excedatur, vt impediatur usus uirtutis: non iam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Vnde accidit quibusdam bonum esse habere diuitias, qui eis utuntur ad uirtutes: quibusdam uero malum est eas habere, qui per eas a uirtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis surgente.

Sed cum sint uirtutes actiuae vitae, & contemplatiuae: aliter utrique diuitiis exterioribus indigent. nam uirtutes contemplatiuae indigent ad solam sustentationem naturae: uirtutes autem actiuae indigent, & ad hoc, & ad subueniendum aliis cum quibus conuiuendum est. Vnde & contemplatiua uita etiam in hoc perfectior est, quia paucioribus indiget: ad quam quidem uitam uidetur pertinere, quod totaliter homo diuinis rebus vacet: quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet.

Vnde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus diuitiis sufficit: quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae. Vnde & apostolus dicit 1. Tim. 6. Habentes solum alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. Paupertas igitur laudabilis est, in quantum hominem liberat ab illis uitiis quibus aliqui per diuitias implicantur. In quantum autem sollicitudinem tollit quae ex diuitiis confurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, vt sanctus Thom. uult sanctus Thom. uult sanctus Thom. uult sanctus Thom.

Aduertendum, quod ex ista propositione sufficenter probatur ueraque pars conclusionis. Si enim quae ordinantur ad finem, accipiuntur ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum in quantum huiusmodi, oportet etiam, quod sit secundarium bonum, quia vt hic dicitur, finis est principale bonum, alia uero ad ipsum ordinata sunt secundaria bona.

Secunda conclusio est, diuitiae in tantum bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum uirtutis, si autem iste modus excedatur, vt impediatur usus uirtutis, iam non inter bona computanda sunt, sed inter mala. Probatur. Diuitiae ordinantur ad bonum uirtutis tanquam ad finem, & tanquam ad principalem partem, sed ea quae sunt ad finem, modum accipiunt secundum exigentiam finis. ergo in quantum bona sunt, in quantum ordinantur ad usum uirtutis, maior patet ex primo dicto, & etiam ex opinione dicentium, quod uirtutes sunt maxima bona hominis, diuitiae uero minima bona. Ex hac conclusione inferit sanctus Thom. quod accidit quibusdam bonum esse habere

diuitias, qui scilicet eis utuntur ad uirtutes, quibusdam uero malum esse, qui per eas a uirtute retrahuntur. Probatur. Si enim quae ordinantur ad finem, accipiuntur ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum in quantum huiusmodi, oportet etiam, quod sit secundarium bonum, quia vt hic dicitur, finis est principale bonum, alia uero ad ipsum ordinata sunt secundaria bona. Secunda conclusio est, diuitiae in tantum bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum uirtutis, si autem iste modus excedatur, vt impediatur usus uirtutis, iam non inter bona computanda sunt, sed inter mala. Probatur. Diuitiae ordinantur ad bonum uirtutis tanquam ad finem, & tanquam ad principalem partem, sed ea quae sunt ad finem, modum accipiunt secundum exigentiam finis. ergo in quantum bona sunt, in quantum ordinantur ad usum uirtutis, maior patet ex primo dicto, & etiam ex opinione dicentium, quod uirtutes sunt maxima bona hominis, diuitiae uero minima bona. Ex hac conclusione inferit sanctus Thom. quod accidit quibusdam bonum esse habere

bere diuitias, qui scilicet eis utuntur ad uirtutes, quibusdam uero malum esse, qui per eas a uirtute retrahuntur.

Tertia conclusio est. Aliter uirtutes contemplatiuae diuitiis indigent, & aliter actiuae. Declaratur, quia contemplatiuae eis indigent ad solam sustentationem naturae, actiuae autem ultra hoc etiam ad subueniendum aliis, cum quibus conuiuendum est. Ex hoc sequitur contemplatiuam uitam etiam in hoc actiuae perfectior esse, quia paucioribus indiget.

Aduertendum ex Philosopho 10. Ethicorum, quod tanto aliqua uita est secundum se, & absolute perfectior, quanto homo in illa magis sibi sufficiens est, uapore ad sui perfectionem & conseruationem ex seipso sufficienti habens. tanto autem aliquid sibi ipsi magis sufficiens est, quanto minus aliis ad usum esse, & ad sui conseruationem indiget: ideo optime inducit sanct. Tho. contemplatiuam uitam esse actiuae uitae perfectiorem in usu exteriorum rerum, ex eo quod paucioribus indiget. Aduertendum uero uirtutes actiuae uita consistit in exercitio uirtutum moralium. nam ad hanc uitam Philo. 10. Ethicorum uirtutes morales ordinantur, ad has autem diuitiae organice deseruiunt, ita quod sine ipsis multum uirtutum exerceri non possunt. Nam constat quod liberalitate quis uti non potest, cui non ad sit quod sit dandi: ideo bene dicitur actiuam uitam diuitiis indigere etiam ad subueniendum aliis.

Quarta conclusio est. Sectantibus eam perfectionem quam doctrina Christi suadet, scilicet ut homo totaliter diuinis rebus uacat, minimum de exterioribus diuitiis sufficit, scilicet quantum necesse est ad uitae sustentationem. probatur, quia haec perfectio, ad uitam contemplatiuam pertinere uidetur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit. Confirmatur etiam auctoritate apostoli. 1. Tim. 6. Aduertendum uero ad secundum, ostendit ex praecedentibus, quomodo paupertas sit bona aut mala, & dicitur quinquae.

Primum est, quod est laudabilis, in quantum liberat hominem ab illis uitiis quibus aliqui per diuitias implicantur. Secundum est, quod in quantum sollicitudinem tollit quae ex diuitiis confurgit, est quibusdam utilis, scilicet qui ita sunt dispositi, ut circa meliora occupentur, scilicet circa diuinorum contemplationem: quibusdam uero est nocua, scilicet qui ab hac sollicitudine liberati in peiores occupationes cadunt, patet per Gregorium in 6. Moral.

Tertium est, quod in quantum impedit sustentationem aliorum, & propriam, simpliciter malum est, nisi talis subuentio per maius bonum compensari possit, quod quidem fieri potest de subuentioe qua proximis in temporalibus subuenitur. potest enim compensari per hoc, quod homo diuitiis carens liberatus potest diuinis, & spiritualibus uacare, non autem potest fieri de sustentatione propria, quia nullus boni obtentu debet homo sibi sustentationem uitae subtrahere.

Quartum est, quod ex praecedentibus inferitur, est quod tunc laudabilis est paupertas, quando homo a sollicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis, & spiritualibus uacat, remanente licito modo sustentationis uitae.

Quintum est, quod quanto modus uiuendi in paupertate minore sollicitudinem exigit, tanto laudabilior est paupertas, non autem quantum paupertas fuerit maior, probatur, quia cum paupertas non sit secundum se bona, sicut nec alia exteriora, sed in quantum ad uirtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impediens uacatione circa diuina, est mensura bonitatis ipsius.

quia cum paupertas non sit secundum se bona, sicut nec alia exteriora, sed in quantum ad uirtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impediens uacatione circa diuina, est mensura bonitatis ipsius.

Circa hoc ultimum dictum considerandum est, quod ex ipso habere possumus non esse malum ut religio si tantas diuitias habeat quantae ad rerum sustentationem conuenientem requiruntur, quando carētia diuitiarum auget sollicitudinem circa temporalium acquisitionem, & impedit ne mens diuinis rebus uacare possit, quia vt hic dicitur, paupertas secundum se bona non est, sed tantum quando remouet sollicitudinem impediens a diuinorum contemplatione: & ideo quando sollicitudine circa temporalia, & impedimenta contemplationis non minuit, immo auget, non solum non est bona, immo est mala. Et quia hac tempestate frigiditate in hominibus charitate, & religionibus quae paupertatem uoluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem uitae acquirere, nisi cum maxima sollicitudine, & mentis distractione qua a spiritualium contemplatione eos retrahi necesse est, ideo conuenientius fortassis est ut habeant in communi unde uita necessaria habere possint, quam ut mendicanti dent operam.

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. Cap. 134.

Is autem uisus, rationes praedictas quibus paupertas impugnatur, dissoluere non est difficile. Quamuis enim homini naturaliter in-

contemplatione eos retrahi necesse est, ideo conuenientius fortassis est ut habeant in communi unde uita necessaria habere possint, quam ut mendicanti dent operam.

Super Cap. 134.

Determinata ueritate, respondet sanct. Tho. rationibus superius inductis. Circa hoc autem duo facit. Primo soluit rationes inductas contra paupertatem absolute. Secundo soluit eas quae modos particulares uiuendi in paupertate impugnant, Cap. seq.

Ad primam rationem quae procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria uita, respondet, & dicit primo, quod ex hac naturali inclinatione, non oportet quemlibet circa hoc opus occupari: sed quia multa necessaria sunt ad hominis uitam, oportet per diuersos diuersa fieri, vt scilicet quidam sint agriculcores, quidam animalium custodes, & sic de aliis. oportet etiam vt quidam uacent spiritualibus rebus ad aliorum meliorem rationem, quia uita hominum non solum corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. declaratur ex apibus in quibus non omnes eidem uacant officio. Dicit secundo, quod haec distributio officiorum in diuersas personas fit a diuina providentia, secundum quod quidam magis inclinatur ap hoc officium quam ad alia.

Ad euentiam huius responsionis considerandum est, quod naturaliter inclinatio ad id quod necessarium est unicuique est duplex: quaedam ad id quod necessarium est unicuique, ita quod ab alio sibi satisfieri non potest: sicut unicuique animalis est naturalis inclinatio ad comestionem, & talis inclinatio naturae ita est unicuique indita, quod quilibet indiuiduum naturae naturali necessitate fertur per seipsum in id ad quod natura inclinatur. quaedam uero est quae inclinatur ad aliquid quod unicuique est necessarium, sed tamen in hoc uicini per alterum subueniri potest, sicut homini fruenti est naturalis inclinatio ad querendum potum, qui tamē per alium sibi quare, & ministrari potest: & haec naturalis inclinatio non est ita unicuique naturae indiuiduo indita, vt naturali necessitate occupet se circa opus ad quod natura inclinatur.

clinet, sed sufficit, quod aut per seipsum in illud feratur, aut sibi per alium individuum subueniatur.

fit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat: non tamen hoc modo, quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt: reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necessarium est in hominibus esse, quia non multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae vnus homo posse sufficere non posset: necessarium est per diuersos diuersa fieri: puta ut quidam sint agricolae: quidam animalium custodes: quidam aedificatores, & sic de aliis: & quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus: necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorem aliorum quos oportet a cura temporalium absolutos esse: haec autem distributio diuersorum officiorum in diuersas personas fit diuina prouidentia secundum quod quidam magis inclinatur ad hoc officium, quam ad alia.

Sic ergo patet, quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae, ut secunda ratio proponebat. remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis: siue accipiant ea in possessionibus communibus, siue in vicinis quotidiano. sicut enim quod per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut Philosophus dicit: ita & quod ab amicis habetur, a nobis aequaliter habetur.

Oportet autem inter homines adiuuicem esse amicitiam: secundum quod sibi inuicem subseruiunt, vel in spiritualibus, vel in terrenis officiis.

Est autem maius subuenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, & magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. unde qui subtrahit sibi facultatem subueniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem

sibi per voluntariam paupertatem facultatem subueniendi aliis in temporalibus, ut acquirat spiritualia per quae potest aliis subuenire, non facit contra bonum societatis humanae, quia maius est subuenire alteri in spiritualibus, quam in temporalibus. Ex hoc patet illam propositionem assumptam, Naturale est hominibus, quod vnus alium in necessitatibus iuuuet, intelligendam esse de necessitatibus aut spiritualibus, aut temporalibus, & ideo consequentia nulla est.

Ad quartam dicit, quod diuitiae quoddam hominis bonum sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis: non autem secundum se: unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquod ordinatur, & sic soluitur quarta ratio.

Et quia neque diuitiae neque paupertas neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis: nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis: nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus usus eorum: & sic neque paupertas est abiicienda propter aliquam vitia quae ex ea accidentaliter quandoque procedunt: ut quinta ratio ostendere videbatur.

Hinc etiam considerandum est, quod medium uirtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt: sed secundum regulam rationis. unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris secundum regulam rationis est medium. neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet: medium ergo dicitur non quantitate sumptus aut alicuius huiusmodi: sed in quantum non transcendit regulam rationis: nec ab ea deficit: quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit: sed conditionem personae, & intentionem eius, opportunitatem loci, & temporis, & alia huiusmodi: quae in actibus virtutum requiruntur. non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamuis omnia deferat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, & aliis conditionibus

Cap. p. 133

Ad. 6.

Ad. 6.

ut patet in magnanimo, & magnifico, sed in regula rationis, in quantum nec eam transcedit, nec ab ea deficit. Dicit secundum quod regula rationis non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, & intentionem eius, & opportunitatem loci, & temporis, & alia huiusmodi. Dicit tertio applicando dicta ad propositum, quod quantumuis quis per voluntariam paupertatem omnia deferat, non tamen contrariatur virtuti nec prodigaliter facit hoc, & intentionem ad eum qui se morti ex uirtute fortitudinis exponit.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae 2. 2. q. 64. ar. p. quod primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla uirtute mediū uirtutis accipitur secundum quantitatem rei: in iustitia enim medium rationis est medium rei, sed quia non in omnibus uirtutibus medium accipitur quantitatem rei, sed secundum adaequationem ad regulam rationis. Ad auctoritatem Salomonis dicit, quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae 2. 2. q. 64. ar. p. quod primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla uirtute mediū uirtutis accipitur secundum quantitatem rei: in iustitia enim medium rationis est medium rei, sed quia non in omnibus uirtutibus medium accipitur quantitatem rei, sed secundum adaequationem ad regulam rationis. Ad auctoritatem Salomonis dicit, quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

Super Cap. 135.

Secundo loco respondet sanctus Thomas ad objectiones factas contra particulares modos uiuendi in paupertate.

Ad primum eorum quae obieciuntur contra primum modum qui est ut uiuant de precio possessionum in institutionem. unde sub apostolis electi sunt Stephanus, & alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem, & secundus modus uiuendi conueniens uoluntariam paupertatem sectantibus: ut scilicet de possessionibus communibus uiuant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionem.

debitis seruatis. Plus enim est seipsum morti exponere: quod tamen aliquis per uirtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias seruans: quam omnia sua relinquere debito fine, & sic soluitur ratio sexta.

Quod autem ex uerbis Salomonis inducitur, non est contrarium, manifestum est enim, quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

Solutiones obiectionum contra particulares modos uiuendi in paupertate. Cap. 135.

Ost hoc autem considerandum est de modis quibus oportet uiuere eos, qui paupertatem uoluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quod de precio possessionum uentur: sufficiens est, non tamen ad longum tempus: & ideo apostoli hunc modum uiuendi fidei in Hierusalem instituebant: quia prouidebant per Spiritum sanctum quod non diu in Hierusalem simul commorari deberent: tum propter persecutiones, & iniurias eis inferendas a Iudaeis: tum etiam propter instantem destructionem ciuitatis & gentis. unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus prouidere, & propter hoc transeuntes ad gentes in quibus firmanda, & perdura turas erat Ecclesia, hunc modum uiuendi non leguntur instituisse.

Non autem est contra hunc modum uiuendi fraus quae potest per dispensatores committi. hoc enim est commune in omni modo uiuendi in quibus aliqui adiuuicem conuiuiunt: in hoc autem tanto minus quanto difficilius contingere uidetur perfectionem uita sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium prouidam fidelium dispensationem in institutionem. unde sub apostolis electi sunt Stephanus, & alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem, & secundus modus uiuendi conueniens uoluntariam paupertatem sectantibus: ut scilicet de possessionibus communibus uiuant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionem.

Patet autem, quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, & modica sollicitudo necessaria est: sed ad diuitias congregandas, vel superfluum victum quaerendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam sollicitudinem adhibere, in quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum est autem quod dominus in euangelio non labore

sanctum, quod non diu simul in Hierusalem commorari debebant, propter perfectionem, & propter ciuitatis destructionem: unde ad gentes transeuntes, in quibus firmanda, & perduratura erat ecclesia, hunc modum uiuendi non leguntur instituisse.

Ad secundum dicit, quod non obstat fraus quae per dispensatores committi potest, quia hoc est commune omni modo uiuendi in quo aliqui adiuuicem conuiuiunt: sed difficilius contingere uidetur perfectionem uita sectantes fraudem committant. Dicit secundo, quod huic remedium adhibetur per prouidam fidelium dispensationem in institutionem.

Aduerte quod sanctus Thomas intendit negare consequentiam, & ex antecedens, in hoc quod dicit facile esse, ut in hoc modo uiuendi fraus committatur per dispensatores. Tertium non soluit, quia ex responsione ad primum patet eius solutio.

Ad id quod obieciuntur contra secundum modum qui est ut uiuant de communibus possessionibus, negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit primo, quod per unius uel paucorum sollicitudinem possunt debito modo possessiones procurari, aliis habere spiritualibus uicibus. Dicit secundo, quod nec assumptum hanc sollicitudinem pro aliis deperit aliquid de perfectione uita, quia quod uiuentur amittere, re-compensatur per obsequium charitatis, in quo etiam perfectio uita consistit. Ad secundam probationem negat assumptum in proposito, quia temporalia continentur pro temporalibus communibus, ex quibus nihil praeter necessaria uiuere debent expectare, discordare non possunt, & praesertim cum dispensatores oporteat esse fideles.

Patet autem, quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, & modica sollicitudo necessaria est: sed ad diuitias congregandas, vel superfluum victum quaerendum per laborem manuum, sicut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam sollicitudinem adhibere, in quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum est autem quod dominus in euangelio non labore

Math. 6 quod

Eh. C. 5

quoddam etiam bonis mali vntur male, non potest hic modus improbari ex eo quod aliqui eo abutuntur.

Ad primum contra tertium viuendi modum qui est, vt ex labore manuum viuatur, negatur assumptum, quia diuitiarum possessio, & sollicitudinem requirit in procurando vel etiam custodiendo, & affectum hominis ad se trahere, hoc autem non accidit dum quis labore manuum sibi quotidianum victum quaerit.

Ad secundum negatur assumptum: ad cuius probationem dicit, quod ad diuitias quidem congregandas uel superfluum videtur ex labore manuum, oportet multum tempus impendere, & magnam sollicitudinem adhibere, non autem ad acquirendum quantum sufficit ad uitae sustentationem.

Ad Auth. dominum in euangelio dicit, quod per illa uerba non prohibetur dominus laborem manuum, sed anxiam, & afflictum mentis sollicitudinem pro necessariis uita: quod ostenditur, quia non dicit nolite laborare, sed nolite solliciti esse.

Hoc autem a minori dominus probat ex prouidentia diuina qua sustentatur aues & lilia, quae non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessaria uictum acquirunt.

Ad quartum negatur assumptum. Ad cuius primam probationem dicit, quod in paucioribus accidit, quod aliquis non possit labore manuum sibi necessarium uictum acquirere: non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda, quia hoc & in naturalibus, & etiam in uoluntariis ordinationibus accidit. Vnde, & diuitias furto aut rapina possunt auferri: sicut quod labore manuum uiuit, potest debilitari. Dicit secundo, quod circa hoc remanet ali-

prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis uita: non enim dicit: nolite laborare: sed nolite solliciti esse, quod a minori probat. Si enim ex diuina prouidentia sustentantur aues, & lilia quae inferioris conditionis sunt, & non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium uictum acquirunt: multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, & quibus dedit facultatem per proprios labores uictum quaerendi: ut sic non oporteat anxiam sollicitudinem de necessariis uita: affligi. vnde patet, quod per uerba domini quae inducebantur, huic modo uiuendi non derogatur.

Nec etiam iste modus uiuendi potest reprobari per hoc, quod non sufficit: quia ut hoc in paucioribus accidit, quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere, quod sufficit ad necessarium uictum, uel propter infirmitatem, uel propter aliquid huiusmodi. Non est autem propter defectum, qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda. hoc enim, & in naturalibus, & etiam in uoluntariis ordinationibus accidit: nec est aliquis modus uiuendi per quem ita prouideatur homini, quin quandoque possit deficere. Nam & diuites furto aut rapina possunt auferri: sicut & qui de labore manuum uiuit, potest debilitari: remanet tamen aliquod remedium circa praedictum modum uiuendi: ut scilicet ei cuius labor ad proprium uictum non sufficit: subueniatur vel per alios eiusdem societatis qui plus laborare possunt, quam eis necessaria sit: uel etiam per eos qui diuitias possident secundum legem charitatis, & amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subuenit indigenti. Vnde, & cum apostolus dixisset. 2. Thes. 3. Qui non uult operari, non manducet: propter alios qui sibi non sufficiunt ad uictum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios dicens. Vos autem nolite deficere bene facientes. Cum etiam ad uictum necessarium pauca sufficiant: non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum: & ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae

paupertatem uoluntariam assumpserunt. Et praecipue cum manibus operando possent de deo cogitare, & eum laudare, & alia huiusmodi facere: quae singulariter sibi uiuentes obseruare oportet: sed ne omnino in spiritualibus operibus impediatur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuari. Licet autem uoluntaria paupertas non assumatur propter ocium tollendum, aut carnem macerandam opere manuali: quia hoc & diuitias possidentes facere possunt: non tamen est dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica uictus necessitate: tamen ocium per alias occupationes utiliores potest auferri, & carnis concupiscentia ualidioribus remediis edomari: unde propter huiusmodi non immittet necessitas laborandi his qui alias habent, uel habere possunt. vnde licite uiuant. sola enim necessitas uictus cogit manibus operari. Vnde & apostolus dicit 2. Thes. 3. Qui non uult operari, non manducet.

Quartus etiam modus uiuendi de his quae ab aliis inferuntur, est conueniens illis qui uoluntariam paupertatem assument. Non enim hoc est inconueniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum uergit, de his quae ab aliis dantur, sustentetur. nisi enim hoc esset: societas humana permanere non posset. si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deseruiret. optimum est igitur bonorum societati, quod illi qui praetermissa priorum cura utilitati communi deseruiunt: ab his quorum utilitati deseruiunt, sustententur. propter hoc enim & milites de stipendiis aliorum uiuunt: & rectoribus Reipublice de communi prouidetur. Qui autem uoluntariam paupertatem assument, ut Christum sequantur: ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deseruiant, sapientia, & eruditione, & exemplo populum illustrantes, uel oratione, & intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet, quod non turpiter uiuunt de his quae ab aliis dantur: ex quo ipsi maiora reperiunt. ad sustentationem temporalia accipientes, & in spiritualibus aliis proficientes.

quod remedium, ut scilicet ei qui laborare non potest, prouideatur uel per alios eiusdem societatis, uel etiam per eos qui diuitias possident: secundum legem charitatis, & amicitiae naturalis, quod ostenditur ex admonitione apostoli 2. Thes. 3. Ex his patet, quod negatur consequentia.

Ad secundam probationem dicit primo, quod eos qui modicis sunt contenti, quae ad uictum necessarium sufficiunt, non oportet magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. Dicit secundo, quod non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus, praecipue cum manibus operando de deo cogitare possint, & eum laudare, ac alia huiusmodi facere quae singulariter sibi uiuentes obseruare oportet. Dicit tertio, quod ne nimium in spiritualibus impediuntur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuari.

Cum impugnantur responsiones ibi datae, eius impugnationes admittit sanctus Thome. Adit tamen, quod licet uoluntaria paupertas propter ocium tollendum, aut concupiscentiam edomanda, opere manuali non assumatur, non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta ualeat, etiam sub modica uictus necessitate, id est, etiam si non indigeat quis multum labore: propter necessitatem uita: acquirenda: sed tamen cum ocium per alias occupationes utiliores potest auferri, & carnis concupiscentia ualidioribus remediis edomari, non immittet necessitas laborandi his qui alias habent, uel habere possunt. unde licite uiuant, sed sola uictus necessitas cogit manibus operari, quod ostenditur 2. Thes. 3.

Ad horum intelligentiam duo sunt aduertenda ex doctrina sancti Thome. 2. q. 187. artic. 3. Primum est, quod sub opere manuali intelliguntur omnia mundana

mundana officia ex quibus homines licite uictum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua lucrantur. quia enim manus organum organorum est, per opus manuum omnis operatio intelligitur, quae uictum licite aliquis lucrari potest. Secundum est, quod cum operari manibus ordinatur ad uictum quaerendum, & ad ocium tollendum, & concupiscentiam refrenandam: secundum quod ordinatur ad uictum quaerendum, cadit sub necessitate praecipue, prout est necessarium ad talem finem: quia quod ordinatur ad finem, & sine necessitate habet, ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest: & ideo qui non habet aliud uide uiuere possit, tenetur manibus operari, qui autem alias habet uide licite uiuere possit, non tenetur sub praecipue. Secundum autem, quod ordinatur ad ocium tollendum, uel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecipue secundum se consideratum, quia potest multis aliis modis, uel caro macerari, uel ocium tolli. Primum horum dictionum intellexit sanctus Thome cum dixit, quod sola uictus necessitas cogit manibus operari: alterum uero cum dixit, quod quia ocium per alias utiliores occupationes potest auferri, & carnis concupiscentia ualidioribus remediis edomari, non immittet necessitas operandi his qui alias habent, uel habere possunt uide uiuant.

Ad primum contra quartum viuendi modum qui est, ut uiuatur de his quae ab aliis dantur, negatur assumptum, quia uoluntaria paupertas assumens ut Christum sequatur, ad hoc omnia dimittit, ut communi utilitati deseruiant, sapientia, eruditione, & exemplo populum illustrantes, uel oratione, & intercessione sustentantes.

Ad primum contra quartum viuendi modum qui est, ut uiuatur de his quae ab aliis dantur, negatur assumptum, quia uoluntaria paupertas assumens ut Christum sequatur, ad hoc omnia dimittit, ut communi utilitati deseruiant, sapientia, eruditione, & exemplo populum illustrantes, uel oratione, & intercessione sustentantes.

Licet autem sustentatio eorum qui uiuunt de his quae ab aliis dantur, ex uoluntate dantiu dependeat: non tamen propter hoc infufficiens est ad sustentandam uitam pauperu Christi, non enim dependet ex uoluntate unius, sed ex uoluntate multorum. non est autem probabile, quod in multitudine fidelis populi non sint multi, qui prompto animo subueniant necessitatibus eorum quos in uoluntate habent propter perfectionem uirtutis.

Non est autem inconueniens si etiam necessitates suas exponant, & necessaria petant. uel pro aliis, uel pro se. hoc enim & apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant, necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam

Vnde & apostolus dicit prima Corinthiorum octauo. Vestra abundantia, scilicet in temporalibus, illorum inopiam suppleat, & in eodem. Vt & illorum abundantia, scilicet in spiritualibus, uestra inopia sit supplementum. Qui enim alter inuariat, particeps fit operis eius in bono, & in malo.

Dum autem exemplis suis alios prouocant ad uirtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficient, minus ad diuitias afficiantur, dum uident alios propter perfectionem uitae diuitias omnino deserere. quanto autem aliquis minus diuitias amat, & est uirtuti magis intentus: tanto facilius diuitias in aliorum necessitatibus distribuit. vnde qui paupertatem uoluntariam assumens, de his quae ab aliis dantur, uiuunt: magis sunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera uerbis, & exemplis prouocando, quam si ante damnosi ad sustentationem uitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam, quod homines in uirtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem uoluntariam sectantur, diuitias contemnentes. libertatem animi non perdit propter aliqua modica, quae ad sustentationem uitae ab aliis accipiunt: cum homo libertatem animi non perdat, nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. vnde propter ea quae homo contemnit, si sibi dantur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui uiuunt de his quae ab aliis dantur, ex uoluntate dantiu dependeat: non tamen propter hoc infufficiens est ad sustentandam uitam pauperu Christi, non enim dependet ex uoluntate unius, sed ex uoluntate multorum. non est autem probabile, quod in multitudine fidelis populi non sint multi, qui prompto animo subueniant necessitatibus eorum quos in uoluntate habent propter perfectionem uirtutis.

Non est autem inconueniens si etiam necessitates suas exponant, & necessaria petant. uel pro aliis, uel pro se. hoc enim & apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant, necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam

mendicitatis, propter ordinationem domini, ut qui euangelio deseruiunt, de euangelio uiuant, sed etiam pro pauperibus qui erant in hierusalem: qui sua dimittentes in paupertate uiuebant: nec tamen gentibus praedicabant: sed eorum spiritualis conuersario poterat illis ualere a quibus sustentabantur. vnde & apostolus talibus non ex necessitate sed ex uoluntate dantiu persuadet elemosynis subiectum: quod nihil est aliud quam mendicare. haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatae fiat ad necessitatem, non ad superfluitatem, & sine importunitate: considerata conditione personarum a quibus petitur, & loci, & temporis: quod necesse est obseruari ab his qui perfectionem uitae sectantur.

Ex quo etiam patet, quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis quam haberet si cum importunitate, & indiscrete fieret ad superfluitatem, uel uoluptatem. manifestum est autem, quod mendicitas cum quadam abiectione fit: sicut enim pati ignobilis est. quam agere: ita accipere quam dare, & regi obedire, quam gubernare, & imperare: quamuis propter aliquid adiuuatum posset recompenratio fieri.

Ea uero quae abiectionis sunt, sponte assumere, ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter: sed secundum quod necessarium est. cum enim humilitas sit uirtus, nihil indiscrete operatur. non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abiectionem assumpserit: sed si id quod necessarium est fieri propter uirtutem, aliquis propter abiectionem non recusat: puta si charitas exigat quod proximis aliquod abiectionem offitium impendatur: hoc propter humilitatem aliquis non recuset. si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis uitae sectandam, quod aliquis mendicet: hanc abiectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abiectionem assumere uirtutis est. Et si nostrum hoc officium non requirat ut alias nostro exemplo prouocemus, quibus incumbit, ut id facilius ferant. nam & dux inter-

Ad quartum negatur assumptum, ad cuius probationem negatur, quod hic uiuendi modus libertatem animi impedit. Cum enim oportet uoluntarios pauperes in omni uirtute perfectos esse, propter modica quae ad sustentationem uitae ab aliis accipiunt, libertatem animi non perdunt, quia homo per ea quae con-

tratione, & intercessione sustentantes: non est autem inconueniens ut qui sua dimittit propter aliquid, quod in aliorum uirtutem uergit de his quae ab aliis dantur sustentetur. declaratur exemplo militum & rectorum reipublicae.

Ad secundum dicit primo, quod isti maiora reperiunt, scilicet spiritualia pro temporalibus, ut patet ex apostolo 2. Cor. 8. Dicit secundo, quod uoluntariam paupertatem assumens, suis exemplis alios ad uirtutes prouocant, ad contemptum, scilicet diuitiarum.

Aduertendum, quod per hoc secundum dicitur uult sanctus Thome respondere ei quod in obiectione dicebatur, posse scilicet sustineri, ut qui populo feruiunt in aliquo officio, ab aliis necessaria uita recipiant, non autem de aliis qui in uoluntario ministerant populo. Patet enim quod etiam isti sancti sua uoluntaria paupertate uites, dum suo exemplo eos ad bonum prouocant, eosque suis orationibus iuuant, licet in nullo particulari officio illis ministrant, & ideo possunt ab aliis necessaria uita recipere.

Ad tertium dicit, quod isti sunt magis utiles aliis pauperibus quam damnosi, quia alios ad misericordiae opera uerbis & exemplis prouocant, inducendo ad diuitiarum contemptum, quanto enim aliquis minus diuitias amat, & est intentus uirtuti, tanto facilius diuitias in aliorum necessitatibus distribuit.

Ad quartum negatur assumptum, ad cuius probationem negatur, quod hic uiuendi modus libertatem animi impedit. Cum enim oportet uoluntarios pauperes in omni uirtute perfectos esse, propter modica quae ad sustentationem uitae ab aliis accipiunt, libertatem animi non perdunt, quia homo per ea quae con-

temnit, si sibi deatur, animi non perdit libertatem. Ad quintum negat consequentiam, quia sustentatio pauperum non dependet a voluntate unius, sed ex voluntate multorum: non est autem probabile, quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui pro proprio animo subueniant necessitati...

Ad sextum dicit primo, quod non est inconueniens si tales pauperes necessitates suas aliis exponant, & necessaria tam pro se quam pro aliis petant, quia & Apostolus hoc fecisse legitur, non solum ab illis quibus predicabant, necessaria accipientes, tamquam ex potestate, sed etiam ex mendicatione pro pauperibus qui erant in Hierosolyma accipientes. Dicit secundo, quod hec mendicitas non reddit homines contemptibiles sibi moderata sit, scilicet ad necessitate non ad superfluitate, & sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur, & loci & temporis: quod obseruari necesse est ab illis qui perfectionem vitam sectantur.

Ad septimum negat antecedens, mendicitas enim non habet aliquam speciem corporis lucris, nisi cum importunitate & indidete fiat ad superfluitate vel voluptate. Ad octauum non respondet S. Thomas, quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio, patet. n. fallum esse quod maior sollicitudo requiratur ad acquirendum aliena quam ad sustentationem vite sustinet, quam ad diuitiarum congregationem aut conseruationem que requiritur si quis debeat diuitiis longo tempore uti.

Ad impugnationem illius responsionis que ponit laudandam esse mendicantem propter humilitatem, dicit primo, quod mendicitas cum quadam abiectione fit, quia sicut patet ignobilis est quam agere, ita accipere quam dare licet propter aliquid adiunctum possit recompensatio fieri. Dicit secundo, quod ad humilitatem pertinet ea que abiectionis sunt sponte assumere, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est, quia cum humilitas sit virtus, nihil indidete operatur. Dicit tertio, quod humilitatis est si quis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem, puta si charitas exigit quod proximus aliquid abiectionis officium impendatur. Ex quo inferitur quod si necessarium est ad perfectionem pauperis vite sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est. Dicit quarto quod etiam quandoque abiectione assumere virtutis est, etiam si nostrum officium hoc non requiritur, aut ut alios nostro exemplo prouocemus quibus incumbit ut id facilius ferant, sicut dux quandoque militis officio fungitur: aut propter medicinam, puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, vtiliter debita moderacione seruata vitetur abiectione, uel sponte, uel ab aliis im-

dem militis officio fungitur, ut alios prouocet. quandoque et abiectionis vitetur per virtutem ut medicina quadam: puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, vtiliter debita moderacione seruata abiectionis vitetur, uel sponte, uel ab aliis impositis ad elationem animi comprimendam, dum per hanc que gerit, sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa uilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a domino interdiciam de uictu querendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit, si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus temporalibus habere debet: sequitur quod nihil temporale agere debeat: quod neque possibile, neque rationabile est obseruari. deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem sue nature: homo autem ex spiritali, & corporali natura conditus est. necessarium est igitur secundum diuinam ordinationem ut corporales actiones exerceat, & spiritalibus intendat, & tanto perfectior est, quanto plus spiritalibus intendit. non est igitur modulus perfectionis humane, quod nihil corporale agatur: quia cum corporales actiones ordinantur ad ea que sunt necessaria ad conseruationem uitae: si quis eas

positis ad elationem animi comprimendam. Aduertendum, quod ex dictis vult sanctus Thomas negare illam propositionem, Per mendicantem derogatur virtuti, & cu probatur primo, quia virtuosus est dare, quam accipere, patet ex dictis, quod si sumatur accipere absolute, id verum est, sed si sumatur cum aliquo adiuncto, scilicet propter virtutem aliquid illa abiectione vitatur que coniungitur accepti ab alio non est uerum. Cum etiam probatur, quia habet speciem turpis lucris, patet hoc falsum esse, quando mendicitas que cum quadam abiectione fit, propter virtutem assumitur.

pratermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conseruare tenetur. Expectare autem a deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuuare, pratermissa propria actione, est insipientis & deum tentantis hoc enim ad diuinam bonitatem pertinet, ut rebus prouideat, non immediate omnia faciendo, sed alia mouendo, ad proprias actiones, ut supra dictum est, non est igitur expectandum a deo ut omni actione propria qua sibi aliquis subuenire potest, pratermissa, deus ei subueniat. hoc enim diuina ordinatione pugnat, & bonitati ipsius.

Sed quia licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est, ut actiones nostras debitum finem consequatur propter impedimenta que possunt contingere: hoc dispositio diuine subiacet, quid cuique ex actione sua proueniat, precipit ergo dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de euentibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, sed de nostro opere. non igitur contra preceptum domini agit qui de iis que ab ipso agenda sunt, sollicitus est de his que possunt contingere, et si ipse proprias actiones exequatur: ita que debitas actiones pratermittat ad obuiandum huiusmodi euentibus, contra quos debemus in dei prouidentia sperare.

bus deus prouidet, non immediate omnia agendo, sed alia ad proprias actiones mouendo. Quomodo autem intelligenda sint domini verba, exponit inquit, quod cum in nobis sit agere, non autem in nobis sit ut nostras actiones debitum consequantur effectum propter impedimenta que possunt contingere, precipit dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, sed ad diuinam ordinationem, scilicet de euentibus nostrarum actionum, non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Ex quo sequitur eum contra domini preceptum non agere, qui de agendis ab ipso sollicitudinem habet, sed eum qui sollicitus est de iis que possunt emergere, etiam si ipse proprias operationes exequatur, ita quod ad obuiandum huiusmodi euentibus debitas actiones pratermittit. hoc enim ad errorem gentium pertinere videtur, qui diuinam negabant prouidentiam. Propterea dominus concludit, quod non sumus solliciti in crastinum, non ita scilicet quod non conseruemus ea que sunt nobis in crastinum necessaria, sed ne de futuris euentibus sollicitemur cum desperatione diuini auxilii, vel ne preoccupet nos sollicitudo que erit habenda in crastino: unde subditur: Sufficit enim diei malicia sua. Ex omnibus praedictis inferit sanctus Thomas, quod patet, diuersis modis

modis posse viuere eos qui uoluntariam paupertatem sectantur: ratio autem aliquid quem modum laudabilem esse, quam magis a sollicitudine temporalium, & occupatione circa ea animi hominis redditur immunitatem. De hac materia paupertatis uoluntariae sanctus Thomas. 2. loco preallegato, & in Tractatu contra impugnantes religionem distulse pertractat.

Super Caput. 136.

Quam dispata uirtus sancti. Contra impugnantes paupertatem uoluntariam uult consequenter contra eos qui perpetuam continentiam impugnant disputare.

Circa hoc autem duo facit. Primo, disputat contra impugnantes perpetuam continentiam. Secundo, contra eos qui matrimonium uirginum nequebant, capitulo, se quem.

Quantum ad primum adducit rationes impugnantium perpetuam continentiam, & eas soluit. Arguebant igitur primo sic. Bonum speciei est diuini quam bonum indiuidui: ergo magis peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conseruatur indiuiduum, sed commixtio maris, & femine ad bonum speciei ordinatur: ergo &c. Responderet S. Tho. quod in iis que ad uniuscuiusque necessitatem pertinent, ad sustentationem, si indiuidui, oportet quod quilibet prouideatur: & ideo oportet quod quilibet cibo, & potu utatur, in iis autem que necessaria sunt multitudini, non oportet, neque possibile est, quod quilibet de multitudine attri- buatur, quia multa sunt necessaria homini, ut cibus potus, & huiusmodi, que impossibile est, ut per unum procurentur, & ideo diuersorum oportet esse diuersa

re: per quam etiam aues, & herba sustentantur. talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentiliu qui diuinam prouidentiam negant: propter quod dominus concludit, quod non sumus solliciti in crastinum: per quod non prohibuit quin conserueremus ea que sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore: sed ne de futuris euentibus sollicitemur cum quadam desperatione diuini auxilii. Vel ne preoccupet hodie sollicitudinem qua erit habenda in crastino, quia qualibet dies suam sollicitudinem habet. unde subditur: Sufficit enim diei malitia sua. Sic igitur patet, quod diuersis modis conuenientibus viuere possunt qui uoluntariam paupertatem sectantur: inter quos ille laudabilior est, qui magis a sollicitudine temporalium, & occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant. Cap. 136. Igitur autem contra paupertatis perfectionem, ita & contra continentiam bonum quidam peruersi sensus homines sunt locuti. Quod quidem bonum continentiam his, & similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim, & mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. diuinius autem est bonum speciei quam bonum indiuidui. magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conseruatur indiuiduum, sicut sunt comestio, potus, & alia huiusmodi. Adhuc, Ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & etiam uis concupiscibilis incitans, & alia huiusmodi ad hoc ordinata. videtur igitur contra diuinam ordinationem agere, qui omnino ab actu generationis abstinet. Item, Si bonum est quod uisus contineat, melius est, quod multi: & optimum, quod omnes: sed ex hoc sequitur, quod genus

humanum deficiat. non igitur bonum est, quod aliquis homo omnino contineat.

4. Amplius, Castitas, sicut & alia uirtutes in medio consistit. Sicut igitur contra uirtutem agit, qui omnino concupiscentias insequitur, & intemperatus est: ita contra uirtutem agit, qui omnino a concupiscentiis abstinet, & insensibilis est.

5. Praterea, Non est possibile quin in homine concupiscentia uenerorum orientur, cum naturales sint: resistere autem omnino concupiscentiis, & quasi continuum pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit, quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni uirtutis repugnet, videtur perfectioni uirtutis aduersari, quod aliquis perpetuam continentiam seruet.

Hac igitur contra perpetuam continentiam obiici videtur.

Quibus etiam adiungi potest preceptum domini quod primis parentibus legitur esse datum Genesim primo, & nono. Crescite, & multiplicamini, & replete terram, quod non est remotum, sed magis uidetur a domino in Euangelio esse confirmatum Marth. 19. ubi dicitur. Quos deus coniunxit, homo non separet, de coniunctione matrimonii loquens. contra autem hoc preceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam seruant, videtur igitur non esse licitum perpetuam continentiam seruare.

Hoc autem non difficile est soluere secundum ea que pramissa sunt. Considerandum enim est, quod alia ratio est habenda in his que ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his que pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim que ad uniuscuiusque necessitatem pertinent, oportet quod quilibet prouideatur, huiusmodi autem sunt cibi, & potus, & alia que ad sustentationem indiuidui pertinent. unde necessarium est, quod quilibet cibo, et potu utatur. In his autem que necessaria sunt multitudini, non oportet quod

officia, sicut & in corpore diuersa membra ad diuersos actus ordinantur, quia igitur generatio non est de necessitate indiuidui, sed de speciei, non est necesse, quod homines homines illi uacent. Erest aduertendum sensum huius responsionis esse, quod quaedam sunt ordinata ad indiuidui conseruationem, sine quibus indiuiduum conseruari non posset, sicut est uisus cibi, & potus, & ista necesse est, ut a quolibet indiuiduo habeantur, quaedam uero sunt ordinata ad multitudinis bonum, sine quibus, scilicet multitudine conseruari non posset, ut est generacionis actus, & ista non est necesse a quolibet indiuiduo fieri, sed sufficit quod aliqui de multitudine illi operi intendant, alii in aliis officiis occupatis. Unde negatur consequentia, quia non est similis ratio de iis que ad necessitatem indiuidui pertinent, & de iis que pertinent ad necessitatem speciei. Nisi enim illis intendat hic homo singularis, ipse conseruari non potest, non autem si istis non uacat, non poterit speciei conseruari: sicut enim alii quorum opere conseruari potest. Sed occurrit dubium. Nam sanctus Thomas in viroque membro sue distinctionis utitur cibo, & potu pro exemplis, & sic videtur, quod uti cibo, & potu sit unicuique necessarium, & non sit unicuique necessarium. Respondet, quod est idem exemplum materialiter, non autem formaliter. Dupliciter enim potest considerari cibus, & potus. Uno modo quantum ad uisum, & sic pertinet ad primum membrum. Unde dixit sanctus Thomas necessarium est, quod quilibet homo cibo, & potu utatur. Alio modo quantum ad procuracionem, & preparacionem, & sic pertinet ad secundum membrum: non enim necesse est perire indiui-

Dub. 372.

aut si ipsam sibi non procuraret, & prepararet cibum & potum, quia potest illi per alios preparari: sed bene multitudo periret si nullus esset qui cibum procuraret, & potum. Unde dicit sanctus Thome, quod multa sunt necessaria multitudini hominum, ut cibum, potum, indumentum, domus, & huiusmodi, quae impossibile est vi per unum procurantur.

Secundo, Ex divina ordinatione datur homini membra ad generationem apta, & vis concupiscibilis incitans, & alia huiusmodi, ergo &c. Respondet ex dictis, quod licet homini sint diuinitus prouisa ea quae ad generationem actum ordinantur, tamen tota species necessaria, non tamen oportet, quod quilibet actum generationis intendat. Nam data est homini industria adificandi, & uirtus ad pugandum, nec tamen oportet, quod omnes sint adificatores aut milites.

Tertio, Si bonum est quoddams uirtus continetur, ergo melius est multum, ergo optimum est omnes, hoc est inconueniens, ergo &c. Ex praedictis respondet, quod ab his quae sunt multitudini necessaria, cuiusmodi est generationis actus, quauis melius sit quantum ad singulos, quod abstineat melioribus deditus, non tamen est bonum, quod omnes abstineant. declaratur, & ex ordine uirtutum, & ex corpore animalis, in quibus non esset melius ut totum esset quale est nobilior pars. Unde patet consequentiam illam nullam esse.

Quarto, Castitas, sicut aliae uirtutes, in medio consistit, ergo contra uirtutem agit qui omnino concupiscit abstinere. Respondet ex his quae dicta sunt superius de paupertate, quod cum medium uirtutis non accipitur secundum quantitatem, quae ratione ordinatur, id est ubi ratio habet modum imponere, sed secundum regulam rationis

cuilibet de multitudine attribuitur, neque etiam est possibile. patet. n. multa esse necessaria multitudini hominum, ut sicut cibum, potus, indumentum, domus, & alia huiusmodi, quae impossibile est, quod per unum procurantur: & ideo diuersorum oportet esse diuersa officia: sicut etiam in corpore diuersa membra ad diuersos adus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate totius speciei, non est necessarium, quod omnes homines actibus generationis uacent, sed quidam ab his actibus abstinere aliis officiis mancipentur: puta militibus, vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad secundum. ex diuina enim prouidentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. data est enim homini industria adificandi, & uirtus ad pugandum, nec tamen oportet, quod omnes sint adificatores, aut milites. Similiter licet sit homini diuinitus prouisa uirtus generatiua, & ea quae ad actum eius ordinantur: non tamen oportet, quod quilibet actum generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae sunt necessaria, quamuis quantum ad singulos melius sit quod abstineat melioribus deditus: non tamen est bonum, quod omnes abstineant, sicut & in ordine uirtutum apparet. quamuis enim substantia spiritualis sit melior, quam corporalis, non tamen esset melius uirtualem in quo esset solum substantiae spirituales, sed imperfectius: & quamuis sit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet oculum, & pedem. ita est nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, & aliqui ab his abstinentes, & contemplationi uacantes.

Quod autem quarto obijciunt, quod necesse est uirtutem in medio esse, soluitur per id quod supra iam de paupertate dictum est. medium enim uirtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam ratio-

nis quae debitum finem attingit, & circumstantias conuenientes metitur: & sic ab omnibus uenerorum delectationibus abstinere praeter rationem, uirtutum insensibilitatis dicitur. si autem secundum rationem fiat: uirtus est quae etiam modum excedit. facit enim homines esse in diuina quadam similitudine participatio. unde uirginitas angelis dicitur esse cognata.

Ad quintum dicendum quod sollicitudo, & occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur de uxoribus, filiis, & necessariis uitae acquirendis, est continua: inquietatio autem quam occupatur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam: quae etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non consentit. nam quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus.

Debilitantur enim concupiscentiae per abstinentiam, & alia exercitia corporalia, quae conueniunt his qui continentiae propostum habent. Vt etiam corporaliu delectabilium magis adducit mentem a sua altitudine & impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae prouenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium: quia per usum delectabilium & maxime uenerorum, mens maxime carnalibus inhaeret: cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili, & maxime uenerorum: mens maxime carnalibus inhaeret. Dicitur tertio, quod nihil prohibet, quamuis uirtuosaliter dicatur uni homini melius esse continentiam seruare, quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde, & dominus facta de continentia mentione dicit. Non omnes capiunt uerbum hoc, sed qui potest capere, capiat.

Ad id autem quod de praecipio primis parentibus dato, ultimo positum est: patet responsio per ea quae dicta sunt. praecipium enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conseruanda specie per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes

quae debitum finem attingit, & circumstantias conuenientes metitur, ab omnibus uenerorum delectationibus abstinere praeter rationem, insensibilitatis uirtutum dicitur, si autem secundum rationem fiat, uirtus est, quae etiam modum excedit. facit enim homines esse in diuina quadam similitudine participatio. unde uirginitas angelis dicitur esse cognata.

Quinto. Restat ostendere omnino concupiscentiis, & quae continentiam pugnam habere, maioris inquietudinem animo tribuit, quam si eis aliquis moderate uteretur: ergo perfectioni uirtutis aduersatur, quia inquietudo animi maxime perfectioni uirtutis repugnat. Respondet sanctus Thome, & dicit primo, quod sollicitudo, & occupatio quam habent coniugati de uxoribus, & aliis, est continua: inquietudo autem ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam, quae etiam minoratur ex hoc quod eis aliquis non consentit, & per abstinentiam, & alia exercitia corporalia. Dicitur secundo, quod usus corporaliu delectabilium magis adducit mentem a sua altitudine, & impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo in resistendo concupiscentiis: quia cum delectatio faciat appetitum quiescere in re delectabili, & maxime uenerorum: mens maxime carnalibus inhaeret. Dicitur tertio, quod nihil prohibet, quamuis uirtuosaliter dicatur uni homini melius esse continentiam seruare, quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde, & dominus facta de continentia mentione dicit. Non omnes capiunt uerbum hoc: sed qui potest capere, capiat.

Circa hoc ultimum dictum, aduertendum quod sicut lex uirtuosaliter statuit, quae sit agenda, quia illud pro maiori parte

D. M.

Innot. Ioh. Hier. lib. 1. contra Ioh. & Epistol. 9. in orat.

parte bonum est, & uile, tamen in aliquo casu melius est legem non seruare: sicut lex statuit deponitum esse restituendum, & tamen si quis deponuerit gladium, & postea sic effugerit furiosus, non est ei restituendus gladius: ita uirtuosaliter dicitur, melius esse uirtuosaliter singulariter conseruato, quod contineat, quia pro maiori parte ita est, & tamen alicui melius erit matrimonio uti quia ex sua naturali complexione minor est in quietudo mentis in matrimonio, quam in continentia, & magis poterit contemplationi, & spiritualibus uacare: & hoc est quod in hoc ultimo dicto intendit sanctus Thome. Patet autem ex ista responsione sanctus Thome. uel negare antecedens per primum dictum, per secundum autem etiam negare consequentiam.

Ad dicitur praecipium domini primis parentibus datum, cum dicitur Genes. 1. & 9. Crescite & multiplicamini. & Math. 19. Sed inquit sanctus Thome primo ex praedictis patere responsionem. cum enim illud praecipium respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis non est nec statum mandari, sed per aliquos. Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis uel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis, uel propter paucitatem fidelis populi, quando operari ipsam per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in testamento ueteri: & ideo consilium de continentia perpetua conseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per ritualem generationem multiplicatur.

Contra eos qui matrimonium uirginitati aequabant. Cap. 137.

Verunt autem, & alij qui licet continentiam perpetuam non impro-

Innot. Ioh. Hier. lib. 1. contra Ioh. & Epistol. 9. in orat.

parte bonum est, & uile, tamen in aliquo casu melius est legem non seruare: sicut lex statuit deponitum esse restituendum, & tamen si quis deponuerit gladium, & postea sic effugerit furiosus, non est ei restituendus gladius: ita uirtuosaliter dicitur, melius esse uirtuosaliter singulariter conseruato, quod contineat, quia pro maiori parte ita est, & tamen alicui melius erit matrimonio uti quia ex sua naturali complexione minor est in quietudo mentis in matrimonio, quam in continentia, & magis poterit contemplationi, & spiritualibus uacare: & hoc est quod in hoc ultimo dicto intendit sanctus Thome. Patet autem ex ista responsione sanctus Thome. uel negare antecedens per primum dictum, per secundum autem etiam negare consequentiam.

Ad dicitur praecipium domini primis parentibus datum, cum dicitur Genes. 1. & 9. Crescite & multiplicamini. & Math. 19. Sed inquit sanctus Thome primo ex praedictis patere responsionem. cum enim illud praecipium respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis non est nec statum mandari, sed per aliquos. Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis uel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis, uel propter paucitatem fidelis populi, quando operari ipsam per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in testamento ueteri: & ideo consilium de continentia perpetua conseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per ritualem generationem multiplicatur.

Ad dicitur praecipium domini primis parentibus datum, cum dicitur Genes. 1. & 9. Crescite & multiplicamini. & Math. 19. Sed inquit sanctus Thome primo ex praedictis patere responsionem. cum enim illud praecipium respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis non est nec statum mandari, sed per aliquos. Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis uel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis, uel propter paucitatem fidelis populi, quando operari ipsam per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in testamento ueteri: & ideo consilium de continentia perpetua conseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per ritualem generationem multiplicatur.

Ad dicitur praecipium domini primis parentibus datum, cum dicitur Genes. 1. & 9. Crescite & multiplicamini. & Math. 19. Sed inquit sanctus Thome primo ex praedictis patere responsionem. cum enim illud praecipium respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis non est nec statum mandari, sed per aliquos. Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis uel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis, uel propter paucitatem fidelis populi, quando operari ipsam per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in testamento ueteri: & ideo consilium de continentia perpetua conseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per ritualem generationem multiplicatur.

Circa hoc quod dicitur, non licuisse omni tempore ab actu generationis abstinere, quia uidelicet non licuit in principio generis humani, nec in ueteri testamento, dubitatur, quia oppositum huius uidetur dicitur 4. Sent. dist. 33. q. 3. art. 2. ad secundum, ubi ait sanctus Thome, quod non peccasset uirginitate seruans etiam tempore Moysi. Respondetur, quod de tempore legis Moysi dupliciter loqui possumus, aut scilicet quantum ad tempus sequens sufficientem multiplicationem fidelium, aut quantum ad tempus in quo necesse erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta sufficienti multiplicatione coelestem Deum. Primo modo intelligitur quod dicitur in quarto Sententiarum. Unde ait ibidem, quod facta multiplicatione coelestem Deum sufficienti, non peccasset uirginitatem seruans etiam tempore Moysi. Secundo modo intelligitur quod dicitur hoc loco. Unde & hic ait, quod non expediebat ab actu generationis abstinere, quando necessaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, ut fuit in ueteri testamento, intellige quantum ad aliquod tempus ueteri testamento, loco etiam praescripto ad primum ait, quod superfluum esset si quis seruare uellet uirginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, intellige similiter quantum ad aliquod tempus illius legis. Simili modo intelligendum est quod dicitur 4. Sent. dist. 49. q. 5. art. 3. ad tertium. ubi dicitur quod tempore legis Moysi quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinentie.

Ad dicitur praecipium domini primis parentibus datum, cum dicitur Genes. 1. & 9. Crescite & multiplicamini. & Math. 19. Sed inquit sanctus Thome primo ex praedictis patere responsionem. cum enim illud praecipium respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conseruandam speciem per actum generationis non est nec statum mandari, sed per aliquos. Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis uel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis, uel propter paucitatem fidelis populi, quando operari ipsam per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in testamento ueteri: & ideo consilium de continentia perpetua conseruatum fuit temporibus noui testamenti, quando spiritualis populus per ritualem generationem multiplicatur.

Ad eadem tamen tertii dicitur aduertendum est, quod si...

quia Abraham uel Moyses perfectior fuit multis...

De errore eorum qui nota impugnant. Caput 138.

Videtur autem uisum est stultum esse, obligare se voto ad...

Super Caput. 138.



ostenditur autem uisum esse stultum esse, obligare se voto ad...

Primo, quod cum sit triplex necessitas, scilicet coactionis...

voti obseruandi, & obedientie implenda, falsa est. Si autem...

de malo, questione decimasexta articulo quinto, liberum...

De ratione autem libertatis in quantum...

naturale inclinatio est, quod in diuersa possit, quia non...

Secundo, si aliquis facit aliquid propter deum, illum actum...

Cum dicitur uolentem non solum actum, sed etiam potentiam...

Lib. 4. Cap. 94.

ergo est laudabilior, eo quod ex voto facit, etiam si non delectetur...

Cum dicitur quod uouere actus est religionis, aduertendum...

Secundo, si aliquis facit aliquid propter deum, illum actum...

Secundo, quod non loquitur hic de illis actibus secundum quod...

Secundo, si aliquis facit aliquid propter deum, illum actum...

Cum dicitur uolentem non solum actum, sed etiam potentiam...

gaut, sed et deo potestatem agendi offert, quia de cetero non...

etiam si non ita delectetur in abstinentia, vel continentia, ex eo...

Item, id quod potissimum est in uirtute, est debitus finis...

Præterea, Voluntas præcedens actum manet uirtute in tota...

ipsa se absolute quæ est finis: alio modo de eo quod quis inren...

Error Camperianorum, vel Lampertianorum. test. D. li. 100. har. au. 98.

et 8

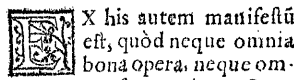
The. con. Gen. DDD 4 folius

facilius propter amicum operatur, ostendit se illum magis diligere: ideo qui magis se subicit deo, virtuosius operatur. Non obstat autem quid illa, quia licet id quod obtulit, parum fuerit & minus, quam id quod diuites offerebant considerata rei quantitate absolute, erat tamen magnum per comparationem ad ipsam quae pauperula erat. vnde considera...

illud voluit quam qui simpliciter facere disponit: quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare, ut non deficeret a faciendo. ex hac igitur voluntatis intentione redditur executio uoti cum intentione quadam laudabilis, etiam quando voluntas uel non actu fertur in opus uel remisse. ergo laudabilis fit quod ex uoto fit, quam quod fit sine uoto, & ceteris tam paribus antecedens probatur, quia uotus non solum facere uoluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. contentia uero prima probatur, quia uoluntas praecedens actum manet uirtute in tota consequentia actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod cum quis aliquid uouet, voluntatis intentio in iduo fertur, scilicet, in id quod se facturum uouet, & in immobilitatem uoluntatis ac firmitatem. vult enim voluntatem suam esse firmam ac stabilitam in eo faciendo, ita quod non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. propter hoc dicitur, quod uouens se aliquid facturum, inrensus in illud fertur, quam non uouens, & agens, cuius uoluntas non fertur nisi in actum: & quia haec intentio uouentis laudabilis est, laudabiliorque, quam intentio proponentis se aliquid bonum facturum, sed non uouentis, & manet uirtute in executione operis, etiam quando de tali proposito uoluntas non cogitatur: ideo actus ipse in executione ex illa intentione prima uouentis qua disposuit se firmiter, & immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet, quam non habet opus factum non ex uoto. propterea optime infert sanctus Thomas ex illa prima intentione uouentis, actum factum ex uoto laudabiliorum esse, quam sit actus, qui non est factus ex uoto. Notanda sunt autem uerba ultima sancti Thomae, scilicet: ceteris tam paribus.

Quod meritis, & peccata non sunt paria. Cap. 139.



His autem manifestum est, quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono dantur autem consilia in lege diuina de paupertate, continentia, & aliis huiusmodi, ut supra dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonium uti, & temporalia possidere: secundum quae tamen contingit uirtuose agere ordine rationis seruato, ut supra ostensum est, non igitur omnes actus uirtutum sunt pares.

Adhuc, Actus speciem recipiunt ex obiectis: quanto igitur obiectum est melius, tanto & actus erit uirtuosior secundum speciem suam: finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimam finem scilicet deum, immediate fertur: post quem tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est deo propinquius.

teris paribus. Ex hoc enim datur intelligi, quod de eodem actu loquendo, puta abstinentiae, castitatis, & huiusmodi, est laudabilis illud facere ex uoto, quam facere sine uoto, eisdem & equalibus circumstantiis occurrentibus: sed ubi caetera non sunt paria, puta quod unus maiori charitate ageret id quod sine uoto agit, quam alius a-

Amplius, Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur, contingit autem aliquos alios ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis, quam actus inferiorum uirium quibus ratio imperat. sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item, Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra dictum est, contingit autem aliquid alio ex maiori delectatione, quod facendum est facere. erit igitur uirtuosorum actuum unus alio melior.

Præterea, Si ex uirtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eandem maiorem esse in uno quam in alio: oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

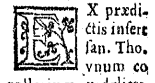
Item, Si ex uirtutibus actus humani boni redduntur: oportet meliorem esse actum qui est melioris uirtutis, contingit autem uirtutem unam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitatem, & magnanimitatem moderantia. erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur 1. Corinthiorum 7. Qui matrimonio iungit uirgines suas, bene facit: qui autem non iungit, melius facit.

Et eisdem etiam rationibus apparet, quod non omnia peccata sunt paria: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud: & magis peruertatur ordo rationis, & maius nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur

doctrina sancti Thomae. Prima Secunda questione 108. articulo quarto, Et Quolibet quinto, articulo decimo nono, quod praecipua differunt a consiliis, quia cum praecipuum importet rationem debiti, non autem consilium, praecipua dantur de iis quae necessaria sunt ad consecutionem finis aeternae, beatitudinis, consilia autem sunt de illis per quae melius, & expeditius potest homo consequi finem praedictum, licet absque eis possit quis ad finem peruenire. Vnde de in obseruatione consiliorum in clauditur praecipuum obferuatio, non autem econuerso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furatur: non autem econtrario, qui non rapit aliena, omnia dimittit, quia ergo melius bonum est obseruare praecipua, sine quibus ad beatitudinem perueniri non potest, & v-

Super Caput. 139. Cap. 139.



Prædictis infert sanctus Thomas. Vnum corollarium, videlicet, quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Circa hoc autem tria facit. Primo probat conclusionem, Secundo adducit rationes ad oppositum, & soluit. Tertio infert quendam distinctionem de peccato. Circa primum duo facit. Primo probat, quod non omnes actus uirtutum sunt pares, secundo quod nec omnia peccata paria sunt.

Quia autem ad primum arguitur sic. Dantur consilia de continentia, paupertate, & huiusmodi. ergo haec meliora bona sunt quam matrimonium uiri, & temporalia possidere, secundumque contingit uirtuose agere ordine rationis seruato. ergo non omnes actus uirtutum sunt pares. probatur prima consequentia, quia consilium non datur nisi de meliori bono.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomae. Prima Secunda questione 108. articulo quarto, Et Quolibet quinto, articulo decimo nono, quod praecipua differunt a consiliis, quia cum praecipuum importet rationem debiti, non autem consilium, praecipua dantur de iis quae necessaria sunt ad consecutionem finis aeternae, beatitudinis, consilia autem sunt de illis per quae melius, & expeditius potest homo consequi finem praedictum, licet absque eis possit quis ad finem peruenire. Vnde de in obseruatione consiliorum in clauditur praecipuum obferuatio, non autem econuerso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furatur: non autem econtrario, qui non rapit aliena, omnia dimittit, quia ergo melius bonum est obseruare praecipua, sine quibus ad beatitudinem perueniri non potest, & v-

tra hoc aliquid aliud per quod ad beatitudinem melius & facilius potest perueniri, quam sola obseruare praecipua: ideo bene dicitur & hic & alibi a S. Tho. quod consilium est de meliori bono. Ex hoc patet male dictum esse a Scoto in 2. Sentent. dist. 21. distinguere peccatum ueniale a mortali, quia mortale est contra praecipuum, ueniale vero contra consilium.

Patet enim quod non tenetur quis seruare consilia, cum sine iis finem consequi possit, & per consequens quod ea non obseruare nullum est peccatum, alioquin peccaret, qui non dat omnia sua pauperibus, & qui castitatem omnimodo non seruatur. haec enim nobis confuluntur.

Secundo. Quod obiectum est melius, tanto & actus est uirtuosior secundum speciem suam, quia actus speciem recipiunt ex obiectis. Finis enim melior est iis quae sunt ad finem, & horum tanto aliquid est melius quanto propinquius est fini. erit inter actus humanos ille est optimus qui in ultimam finem scilicet deum immediate fertur, post quem tanto actus est melior secundum suam speciem, quanto obiectum est deo propinquius.

Tertio. Contingit aliquos actus magis alios ad rationem accedere. ergo & cetera. probatur antecedens, quia actus rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum uirium quibus ratio imperat. cetera sequens uero probatur, quia bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur.

Aduerte, quod nomine actus rationis intelliguntur non solum actus intellectus, ut distinguatur a uoluntate, sed omnes actus practici intellectus, ut patet, secundum quod tota mens humana ratio dicitur. Quarto. Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione quod agendum est agere. ergo & cetera. probatur consequentia, quia praecipua legis optime ex dilectione implentur. Quinto. Contingit intentionem etiam eandem maiorem esse in uno quam in alio, ergo & cetera. probatur consequentia, & est manifesta si ex uoluntate, actus humani boni redduntur. Aduerte ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 1. ar. 1. & 2. quod nomine intentionis intelligitur actus uoluntatis circa finem, siue uirtutum siue proximorum, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinat. non solum enim ex hoc dicitur intendere sanitatem, quia ipsam uolumus, sed quia uolumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Cum ergo inquit S. Tho. quod contingit eandem intentionem maiorem esse in uno quam in alio, non intellegit de eodem numero actu uoluntatis tendentis in finem, sed de eodem secundum speciem. Eundem enim finem uult per aliquid media assequi unus maior feruore & intensiori uoluntate quam alius: & hoc est eandem intentionem esse maiorem in uno quam in alio: & quia ceteris paribus, maior & feruentior inten-

tio uoluntatis circa bonum est melior, ideo actus humani qui a uoluntate boni redduntur, tanto meliores sunt ceteris paribus, quanto maiori intentione uoluntatis sunt.

Sexto. Contingit uiam uirtutem altera meliorem esse, ergo & cetera. patet consequentia, quia si ex uirtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris uirtutis. Aduertendum, quod in istis duabus rationibus uirtus S. Tho. conditionali ad probationem consequentiae, ut ex modo loquendi det intelligere rationem esse ex se manifestam. Conueniens enim est in his quae certissime tenemus & ab omnibus conceduntur, hoc modo loquendi uiri. Dicimus enim quando queritur est uerum, quod deus sit iustus, iste non euadet impunitus: ac si diceremus, quia uerissimum est deum esse iustum, iste suorum scelerum poenas dabit. Confirmatur conclusio auctoritate 1. Cor. 7.

Secundo ostendit S. Tho. quod non omnia etiam peccata sunt paria, & ait quod hoc eisdem rationibus apparet. Primo cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud, in quo tangitur ratio secundae rationis superius dictae correspondens. Sicut enim bonitas in actibus humanis attenditur secundum accessum ad finem, ita malitia secundum recessum a fine attenditur. Secundo, cum magis peruertatur ordo rationis, in quo tangitur ratio tertiae rationi correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis est secundum rationem esse, ita malum

est contra rationem esse. Tertio. Cum maius nocumentum proximo inferatur: in quo tangitur ratio quartae rationi correspondens. sicut enim optime praecipua ex dilectione implentur, ita contra ipsa fir. quare contra dilectionem agitur, aut dei, aut proximi, nocumentum proximo inferendo. Confirmatur auctoritate Ezech. 16. Per hoc excluditur error dicentium omnia merita & peccata paria esse. Aduerte quod ista opinio (ut recitat S. Tho. 1. 2. q. 73. ar. 2. & 2. Sent. dist. 42. q. 2. ar. 5. & in questionibus de Malo. q. 2. ar. 9.) fuit primo Stoicorum, quam imitatus est et Cicero in Paradoxis. Putauerunt enim Stoici, uirtutem omnino in diuisibili consistere: & ideo quantumcumque ab hoc diuisibili discedatur, nihil de bonitate remanere: & sic cum per quodlibet peccatum ab hoc diuisibili discedatur, existimauerunt omnia peccata esse paria. Hoc autem fundamentum eueruat S. Tho. 2. Sent. loco praallegato. Tum quia falsum est, uirtutem omnino in diuisibili consistere, ut patet per Arist. 2. Eth. Tum quia licet illud uerum esset, non tamen ratio bonitatis in diuisibili consistit, quia contin-

etiam in omnibus uis uis. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicentium omnia merita & peccata paria esse. Quod tamen omnes uirtuosus actus sunt aequales, ex hoc uidebatur aliquam rationem habere, quia omnis actus uirtuosus est ex fine boni. vnde si omnium bonorum actuum esse idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse. licet autem sit vnus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis, quae ad ultimam finem ordinantur, differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, & fini ultimo propinquiora. vnde in uoluntate, & actibus eius gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum, ad quae terminatur uoluntas, & eius actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, uidetur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo, quod aliquid praeter regulam rationis. ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. uidetur igitur peccatum equale, siue in modico siue in magno peccetur. Huic autem rationi uidetur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. nam si alicui statuatur limes quem non transgrediat, nihil refert apud iudicem, siue multum, siue modicum sit

est contra rationem esse. Tertio. Cum maius nocumentum proximo inferatur: in quo tangitur ratio quartae rationi correspondens. sicut enim optime praecipua ex dilectione implentur, ita contra ipsa fir. quare contra dilectionem agitur, aut dei, aut proximi, nocumentum proximo inferendo. Confirmatur auctoritate Ezech. 16. Per hoc excluditur error dicentium omnia merita & peccata paria esse.

Aduerte quod ista opinio (ut recitat S. Tho. 1. 2. q. 73. ar. 2. & 2. Sent. dist. 42. q. 2. ar. 5. & in questionibus de Malo. q. 2. ar. 9.) fuit primo Stoicorum, quam imitatus est et Cicero in Paradoxis. Putauerunt enim Stoici, uirtutem omnino in diuisibili consistere: & ideo quantumcumque ab hoc diuisibili discedatur, nihil de bonitate remanere: & sic cum per quodlibet peccatum ab hoc diuisibili discedatur, existimauerunt omnia peccata esse paria. Hoc autem fundamentum eueruat S. Tho. 2. Sent. loco praallegato. Tum quia falsum est, uirtutem omnino in diuisibili consistere, ut patet per Arist. 2. Eth. Tum quia licet illud uerum esset, non tamen ratio bonitatis in diuisibili consistit, quia contin-

etiam in omnibus uis uis. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicentium omnia merita & peccata paria esse. Quod tamen omnes uirtuosus actus sunt aequales, ex hoc uidebatur aliquam rationem habere, quia omnis actus uirtuosus est ex fine boni. vnde si omnium bonorum actuum esse idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse. licet autem sit vnus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis, quae ad ultimam finem ordinantur, differentia graduum, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, & fini ultimo propinquiora. vnde in uoluntate, & actibus eius gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum, ad quae terminatur uoluntas, & eius actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, uidetur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo, quod aliquid praeter regulam rationis. ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. uidetur igitur peccatum equale, siue in modico siue in magno peccetur. Huic autem rationi uidetur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. nam si alicui statuatur limes quem non transgrediat, nihil refert apud iudicem, siue multum, siue modicum sit

Idem. 1. 2. q. 73. ar. 2.

Cap. 139.

Cap. 134.

2. Ethico. Cap. 5. git

git perfectionem perfectioni superaddi, quarum vnaqueque rationem bonitatis causat: & ideo si duae perfectiones subtrahantur, minor remanet bonitas, quam si subtrahatur vna tantum. Hunc errorem quidam haereticus imitatus, dixerunt nullam inaequalitatem esse, nec inter peccata, nec inter merita, nec inter premia, nec inter supplicia.

QUANTVM ad secundum adducit S. Th. rationes quibus praedictus error confutari possit. Quod enim omnes virtuosus actus sunt aequales, hac ratione videbitur posse confirmari, quod omnia bonorum actuum est idem finis boni. Quod vero oia peccata sunt paria, hac ratione, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliis praeterit regulam rationis, autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. Confirmatur, quia si alicui statueretur limes quem non transgredatur, nihil referret apud iudicem suum multum, siue modicum sit transgressus.

Ad primum inquit S. Th. negido consequentiam, quod licet sit vnus finis virtutis boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habet, diuersum bonitatis gradum accipiunt, secundum quod quadam sunt alii meliora, & siui vltimo propinquiora: vnde & in actibus voluntatis gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum ad quae terminatur voluntas, & eius actus.

Aduertendum, quod finem boni vocat S. Th. hoc loco finem bonitatis quae est in actibus, ex ordine scilicet ad quem actus habet quod sit bonus. Finis autem vltimus a quo omnia habent bonitatem, est vnus, scilicet deus. sed fines proximi sunt multi qui inter se gradum bonitatis habent ex diuersa appropinquatione ad vltimum finem: & ideo ex vnitate vltimi finis omniū bonorum non potest argui quod omnia bona sint aequalia, nec per consequens quod omnes actus virtuosus qui circa huiusmodi bona sunt, aequales sint in bonitate.

Ad secundum dicit, quod in omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto magis erit malum: declaratur in sanitate, pulchritudine, & veritate, boni autem virtutis in quadam commensuratione consistit, est enim medium secundum debitam limitationem circumstantiarum inter contraria vitia constitutum. ideo quanto magis ab hac harmonia recedatur, tanto est maior malitia. Ex hac responsione vult S. Th. negare consequentiam, si minor propositio intelligatur, vt videtur intelligenda, secundum similitudinem tantum, scilicet quod sicut qui in modico a ratione recedit, regulam rationis praeterit, ita & qui in magno. Si autem intelligeretur secundum aequalitatem, scilicet quod tantum praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, quantum praeterit qui recedit in magno, falsa esset ipsa minor. Ad confirmationem dicit, quod non est simile virtutem transgredi, & terminos a iudice postpositos: quia cum virtus sit secundum se bonum, ipsam transgredi est secundum se malum: transgredi vero terminum a iudice postpositum, non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitorium, in his autem quae sunt per se, necesse est ut sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis sequatur ad magis, non autem in his quae sunt per accidens.

QUANTVM ad tertium ponit S. Th. vnam distinctionem de peccatis, scilicet quod quoddam peccatum est mortale, quoddam vero est veniale. Peccatum mortale est quod animam spirituali vita priuat: & quia spiritualis vita animae consistit in hoc,

dum se malum: & ideo oportet quod magis a virtute recedere sit maius malum, transgredi autem terminum a iudice postpositum, non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitorium. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium, quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis: sed solum in his quae sunt per se. non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum, quod magis album sit magis digregatum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, & quoddam veniale, mortale autem est quod animam spirituali vita priuat: cuius quidem uitae ratio ex duobus sumi potest secundum similitudinem uitae naturalis. viuunt enim corpus naturaliter per hoc quod animae vni-

quod voluntas per dilectionem deo & proximo inleat, vnde claratur ex similitudine corporalis vite. ideo quatenus peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, veniale peccatum erit.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Considerandum secundo, quod istae differentiae, mortalis & venialis, aliquando consequuntur ipsam specificam differentiam peccatorum secundum se, aliquando autem non consequuntur differentiam specificam, sed in una & eadem specie peccati inueniuntur, quando differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia ex genere. Vnde dicit quod aliquod peccatum x genere est mortale, aliquod uero est ex suo genere veniale, non quidem quod ista sit diuisio generis in species, sed analogia in sua significata: & quia genus & species peccati sumitur ex obiecto, illud dicitur ex suo genere mortale, siue dignum morte aeterna, quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuum, qui est charitas sine dilectione dei, & proximi, quia tollit principium uitae spiritualis, scilicet charitatem, quo remore non potest anima ex principio intrinseco sanari. illud uero dicitur ex genere veniale, quod est circa materiam quae huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem, dum caret debito ordine ad finem. tale enim non remouet principium uitae spiritualis, ideo quantum est ex se sanari potest. Quando autem mortale & veniale non consequuntur differentiam specificam peccatorum, sed in una & eadem specie peccati inueniuntur, non dicitur peccatum utrumque horum ex suo genere, sed dicitur esse unum ex suo genere, alterum uero ex parte peccantis, & per accidens. Quum enim contingit aliquem peccare circa materiam charitati repugnantem, non ex de liberatione, sicut contingit in subitis moribus, tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis, licet aliud peccatum sibi simile in specie, sit peccatum mortale. Vnde tale peccatum quod in particulari consideratur, est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse de genere peccati mortalis. Similiter cum accidit aliquis peccare circa materiam non repugnantem charitati, constituendo in ipso finem vltimum, uel ipsum ordinando ad aliquod peccatum mortale ex suo genere, puta quantum quis ordinar uerbum oeciosum ad adulterium committendum, tunc tale peccatum est quidem de genere peccati uenialis, sed propter peruersam intentionem agentis est mortale per accidens.

Considerandum tertio, quod cum multa accidant peccato substanti huius differentiae accidentali quae est mortale, & multa ad-

D. 87.

Cap. 114.

Quod actus hominis puniuntur & praemiantur a deo. Cap. 140.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Cap. 90.

Super Cap. 140.

Ortquam ostendit S. Th. quod ad diuinam prouidentiam pertinet hominibus leges

Quod actus hominis puniuntur & praemiantur a deo. Cap. 140.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

Ad euentiam huius distinctionis, aduertendum primo ex doct. S. Th. 1. 2. q. 72. ar. 5. 2. Sct. d. 1. 42. q. 1. ar. 4. & 5. Et de Malo, quael. 7. ar. 1. quod ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum uenialitate, id est, quod non excludit terminationem poenae: mortale autem, quod est dignum morte, id est, poenam eternam meretur, & terminationem poenae excludit. unde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsa consequitur, mortale & veniale non sunt differentiae essentialis peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidere, sed licet ista differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantum diuidunt animal, cum per album & nigrum diuiditur.

ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis: quod est praemiari: & eouerso mali, quum ordo legis fuerit praetermissus: & hoc est puniri.

Amplius, Ad perfectam dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in rebus relinquat: vnde in rebus naturalibus videmus contingere, quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur: sicut corruptio aeris est ignis generatio: & occisio omnis est passus lupi. cum igitur actus humani diuinae prouidentiae subdantur, sicut & res naturales: oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi: hoc autem conuenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. sic enim sub ordine iustitiae quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam diuinae voluntati praefert satisfaciendo ei contra ordinem dei, quae quidem ingqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. oportet igitur quod peccata humanae puniantur diuinitus: & eadē ratione bona facta remunerationem accipiant.

Item, Diuina prouidentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam mouet omnia ad ordinem ab eo dispositi executionem, vt supra ostensum est, voluntas autem a suo obiecto mouetur, quod est bonum, vel malum. ad diuinam igitur prouidentiam pertinet, quod hominibus bona proponat in praemium, vt voluntas ad recte uolendum moueatur: & mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Præterea, Diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quod vn alteri proficit: conuenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum ex citatur ad bene agendum per hoc, quod videt bene operantes praemiari: & dum reuocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri: ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quod mali puniantur, & boni praemiantur. Hinc est quod dicitur Exod. 20. Ego sum deus

Præterea, Diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quod vn alteri proficit: conuenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum ex citatur ad bene agendum per hoc, quod videt bene operantes praemiari: & dum reuocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri: ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quod mali puniantur, & boni praemiantur. Hinc est quod dicitur Exod. 20. Ego sum deus

Præterea, Diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quod vn alteri proficit: conuenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum ex citatur ad bene agendum per hoc, quod videt bene operantes praemiari: & dum reuocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri: ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quod mali puniantur, & boni praemiantur. Hinc est quod dicitur Exod. 20. Ego sum deus

dare, vult vltimus ostendere quod ad ipsam pertinet homines punire vel praemiare. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a deo. Secundo de poena & premio determinat Cap. sequen.

QUANTVM ad primum arguit primo sic. Ad diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat, ergo ad deum pertinet homines punire vel praemiare. probatur consequentia, quia eius est punire vel praemiare, cuius est legem imponere, cum legis latore per poenam & poenas obseruationem legis inducant.

Secundo. Deus imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, id est ad finem a quo omnia bonitatem habent. ergo oportet si ordo ille est recte positus, quod incedentes per illum, finem boni consequantur, scilicet ab ipso deo, quod est praemiari: recedentes uero ab illo per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri. probatur consequentia, quia vbiunque est aliquis ordo debitus ad finem, oportet quod ordo ille ducat ad finem, recessus uero ab ordine finem excludat, cum ea quae ad finem ducunt, necessitate consequantur ex fine.

TERTIO. Cum in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum, & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturae conseruatio & bonum in ipsis, corruptio autem & malum cum a debito & naturali ordine receditur: ergo & in rebus humanis oportet quod cum homo uoluntarie seruat aut praetermittit ordinem diuinae legis, consequatur bonum aut malum, non ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari uel puniri. Probatur consequentia, quia obseruatio & transgressio ordinis diuinae

diuina prouidentie, cui & res naturales & actus humani subduntur, est in potestate humane voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum: oportet autem effectus causas per convenientiam responderi.

Sed videtur quod ista ratio non concludat. sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tanquam in principium refertur, quia non est in potestate naturalium rerum se qui ordinem suum, aut ab ipso recederet: ita si debent effectus causas correspondere in humanis actibus, sequitur quod bonum & malum debeat referri in ipsam voluntatem, non autem in dispositionem gubernantis, quia obseruatio & transgressio de huius ordinis est in potestate humane voluntatis constituta. & sic non sequitur quod deus sit premia- re aut punire.

Ad hoc dicitur, quod hæc ratio supponit bonum & malum quod actione prouenit, in omnibus esse ex dispositione gubernantis, sed in aliquibus scilicet in naturalibus sic esse ordinatum, ut illis bonum aut malum ex necessitate nature proueniat, in aliquibus vero, id est in voluntarie agentibus sic esse dispositum, ut non ex necessitate nature proueniat, sed ex voluntate gubernantis sibi dispositionem boni & mali reuertentis. non enim in voluntarie agentibus conueniens est ut id sit qui mereatur & retribuatur, sed retributio ad superiorem pertinet: & ideo cum homo non ex naturali principio sed voluntate in suas operationes feratur, sequitur quod bonum illi proueniat & malum non ex necessitate nature, sed ex voluntate gubernantis.

Quarto, actus humani diuine prouidentie subduntur ergo oportet malum quod in eis accidit, sub ordine alicuius boni concludi: sed hoc conuenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur, ergo & probatur prima consequentia, quia ad diuinam bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquitur. declaratur in naturalibus, minor uero subsumpta probatur, quia sic ea quae debita quantitate excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitiae, declaratur, quia homo debitum suae quantitatis gradum excedit voluntate suam diuinam præferendo: quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam aliquid secundum voluntatem diuinam pati cogitur.

Quinto, diuina prouidentia mouet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi: sed voluntas a suo obiecto quod est bonum vel malum mouetur, ergo pertinet ad diuinam prouidentiam bona illi proponere in premium, ut ad recte procedendum moueatur: & mala in poenam, ad hoc quod inordinacionem vitent.

Ad huius rationis evidentiam considerandum est, ut ex superioribus patet, quod voluntas a suo obiecto mouetur, non qui dem per modum efficiens, sed per modum finis. finis autem non mouet nisi voluntati sit propositus: ideo cum deus voluntatem, illi quodque ad executionem operis moueat secundum quod eius conditio exigit, conueniens est ut moueat voluntatem, illi bonum & malum proponendo, quantum ad interim ipsam possit effectus mouere.

Sexto, conuenientissime homo proficit ad finem bonum ex bono & malo alterius, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod uidet bene operantes premia, & dum a malo reuocatur per hoc quod uidet male agentes puniri: ergo ad diuinam prouidentiam utriusque pertinet. probatur consequentia, quia diuina prouidentia hoc modo res ordinat, quod una alteri proficit, confirmatur autem. Exo. 20. Psal. 61. & Ro. 2. Per hoc excluditur error dicentium quod deus non punit, scilicet Marcionis & Valentini dicentium alium esse deum bonum, & alium deum uultum, qui punit.

Super Cap. 14.

Offquam ostendit S. Th. quod deus est punire & punire, nunc de ipsa poena & premio determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat quod ipsa absolute, secundo in ordine ad peccatum, Cap. 143. Circa primum duo facit. Primo ostendit differentiam & ordinem poenarum. Secundo eorum inaequalitatem declarat, Cap. sequen.

Quantum ad primum duplicem poenarum ordinem ponit. Primus est ordo secundum se, & est talis, quod maxima poena est hominem a beatitudine excludi: post hanc, uirtute priuari, & perfectione quacunque naturalium uirtutum anime ad bene agendum: deinde naturalium potentiarum anime deordinatio, post hoc corporis nocuentum, demum exteriorum bonorum sublatio. declaratur, quia cum de ratione poenae sit, quod

si malum & contrarium voluntati: malum uero sit priuatio boni, oportet secundum differentiam & ordinem bonorum esse differentiam & ordinem poenarum: ordo autem bonorum est, quod summum hominis bonum est felicitas, quae est uirtus eius finis: deinde uirtus tanquam huic nat propinquissimum, & si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficit: quae uenitur ad beatitudinem, deinde debita dispositio rationis & uirtutum ei subiectarum: deinde corporis incoluntas quae est ad expeditam operationem necessaria: demum exteriora bona quibus administrantibus uirtutem ad uirtutem.

Aduertendum, quod hic queritur ordo inter bona & mala non secundum durationem aut secundum uiam generationis: sed secundum naturam & uiam perfectionis, ut scilicet dicatur primum bonum id quod est summum, & primum malum id quod omnia hominis mala excedit. Iste autem ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, & eorum quae sunt ad finem: finis enim primum locum tenet, inter ea autem quae ordinantur ad finem, quanto aliquid propinquius uirtuti est, tanto, ut hic dicitur, inter hominis praeminet bona: & quia finis hominis in operatione consistit quae deo coniungitur, & ad illum finem per actionem peruenitur: tanto aliquid est finis propinquius, & iccirco perfectius, quanto fuerit operationi quod ad beatitudinem peruenitur immediarius. & quia uirtus propinquior & immediatior est operationi huiusmodi quam debita dispositio rationis & uirtutum ei subiectarum, cum requiratur tanquam forma perfectionis rationis & aliarum potentiarum ei subiectarum, ad hoc ut debita & conueniens finis efficiatur operatio: ideo uirtus praeminet rationis dispositioni, eodem modo, quia bonum rationis & uirtutum subiectarum propinquius, se habent ad huiusmodi operationem quam bona corporis, & bona corporis quam bona exteriora, quum bona corporis ad bona anime ordinantur, & bona exteriora ad corporis bona: ideo bonum rationis praeminet bono corporis: & bonum corporis bono rerum exteriorum, loquendo semper de per se ordine bonorum.

Secundo ordo poenarum est secundum aliquorum hominum existimationem, quorum voluntati minus contrarium est quod est maioris boni priuatio, & per consequens minus poenale uidetur, cum de ratione poenae sit, quod sit contraria uoluntati. apud hos enim maxima poena existimatur laesiones corporis, & damna rerum exteriorum, inordinatio autem anime, damnum uirtutis, & amissio fruitionis diuinae, aut modicum, aut nihil reputantur ab eis: propter quod cum bona sensibilia & corporalia magis existimant & cognoscant quam intelligibilia & spiritalia, & magis timeant corporales poenas quam spirituales: hinc etiam procedit quod hominum peccata a deo puniri non existimant, quia uident plerumque peccatores in columitate corporis uigere, & exteriori fortuna potiri: quibus interdum homines uirtuosi priuantur. Quam recte considerantibus mirum uideri non debet: cum enim omnia exteriora ad

interiora ordinantur, corpus autem ad animam: intentum exteriora, & corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt, & in hoc ei beneficium praestat: interdum uero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat homini esse illi ad impedimentum uirtutis, & frustrationis diuinae: ex hoc autem exteriora bona utuntur homini in malum, ut dictum est, unde & eorum amissio eadem ratione homini uertitur in bonum: si igitur omnis poena malum est, non est autem malum hominem exterioribus, & corporalibus bonis priuari secundum quod expedit ad profectum uirtutis: non erit hoc homini uirtuoso poena si priuetur exterioribus bonis in adiumentum uirtutis. contrarium autem erit malis in poenam, si eis exteriora bona conce-

derantur, quibus prouocantur ad malum. Unde & Sap. 14. dicitur quod creaturae dei in odium factae sunt, & in tentationem anime hominum, & in musculipulam pedibus insipientium. Quia uero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium uoluntati: amissio corporalium, & exteriorum bonorum etiam quando est homini in profectum uirtutis, & non in malum, dicitur poena abusive, ex eo quod est contra uoluntatem. Tertium est, quod poena non est in homine nisi aliqua culpa praecedat. probatur, quia & secundum quod est contra uoluntatem, & secundum quod est malum hominis, & secundum quod est homini ad profectum uirtutis, ex aliqua in ordinatione hominis contingit: talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua praecedente culpa procedit. Maior declaratur quantum ad omnes partes, quantum ad primam quidem, quia quod homo non existimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritalibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa praecedente procedens. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine etiam secundum quod est contra uoluntatem nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quae sunt secundum se bona, non uertentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item quod oporteat ea quae uoluntas acceptat, eo quod sunt in homine existente, quantum uero ad tertiam: quia oportet ea quae uoluntas acceptat tanquam naturaliter bona homini subtrahi ad profectum uirtutis, ex aliqua hominis inordinatione prouenit. Minor uero promittitur inferius declaranda, uerum tamen quantum ad tertiam partem spiritus ostenditur, quia per peccatum praecedens sic quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinatur.

Ad huius tertii dicti euentum considerandum est, quod exprius dictis supponit S. Thom. tribus modis contingere homini poenam ex rebus corporalibus & exterioribus. Primo ex eorum subtractione contra hominis uoluntatem. talis enim subtractio poenalis est, in quantum est contra uoluntatem, quia de ratione poenae est, quod contra uoluntatem sit. Secundo ex eorum concessione: quando hoc homini uertitur in malum, poenalis est, quia de ratione poenae proprie dicitur, est quod sit malum. Tertio ex eorum subtractione ad profectum uirtutis. talis enim subtractio in quantum ad uirtutem proficit, licet proprie loquendo in beneficium hominis cedat, & non sit proprie poenalis, tamen improprie & abusive poenalis est: quia est contra hominis uoluntatem absolute, licet ut hic dicitur, quandoque sic uolita secundum quod ratio respicit finem. Primum modum tetigit dum probauit poenam secundum quod est contra uoluntatem, ex inordinatione procedere ex qua falsa prouenit existimatio: intendit enim quod subtractio huiusmodi bonorum, iccirco contra uoluntatem est, & consequenter poenalis, quia homo falso existimat corporalia & exteriora bona spiritalibus eminere, & ea pluris facit quam debeat: & quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit. idem de ipsa poena dicendum est. Secundum modum tetigit dum dixit quod ea quae sunt secundum se bona, non uertentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. Concessio enim horum bonorum in malum uertitur homini, & iccirco est ei poena, quia rebus concessis abutitur ad malum. Tertium modum tetigit dum dixit, quod ex inordinatione hominis prouenit ut oporteat ea quae uoluntas acceptat, subtrahi ad profectum uirtutis.

Circa

D. 297.

Circa id quod dicitur esse contra voluntatem hominis abso- lare privari corporalibus & exterioribus bonis, licet quandoq; sit volitum & in quod ratio respicit finem, considerandum est, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse contrarium volun- tati, & tamen in ordine ad aliquem finem esse volitum. Cum n. abiectionem voluntatis sit bonum & appeti- bile, quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid con- trarium appetibilitati, repugnat volunta- ti, sed quia contingit quod secundum se ap- petibile non est, ha- bere appetibilitatem ex ordine ad aliqñ finem, sicut coniugium de medicina avara in ordine ad sanitatem. ideo enim ut quod secundum se con- sideratum est volun- tati contrarium tan- quam malum aliquod, sit volitum ex ordi- ne ad finem quem ali- quis magis amat quam aliud bonum quod per malum privatur. Quia ergo subtra- ctio prædictorum bo- norum secundum se mala est, ut pote ho- minem bonis ad ip- sum ordinatis pri- uans, ideo absolute contra hominis vo- luntatem dicitur, sed tamen ad profectum vir- tutis ordinatur, quia hoc magis ipsi corpo- ralibus & exteriori- bus bonis amat, ideo- que eam ut ad hunc fi- nem ratio ordinat, voluntas acceptat.

Cap. 114.

Quod non omnis premia & poena sunt aequales. Cap. 142.

¶ Vm autem diuina iusti- tia id exigat, quod ad æqualitatem in rebus seruandam pro culpis poenæ red- dantur, & pro bonis actibus præ- mia: oportet si est gradus in vir- tuosis actibus, & in peccatis. ut ostensum est, quod sit etiam gra- dus præmiorum & poenarum. aliter enim non seruaretur æqua- litas, si non plus peccanti maior poena, aut melius agenti maius præmium redderetur. Eius- dem enim rationis esse vide- tur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secundum differen- tiam boni, & melioris, vel ma- li, & peioris.

2. Præterea, Talis est equalitas distributiue iustitia, ut inæqua- lia inæqualibus reddantur: non ergo esset iusta recompensatio per poenas, & præmia, si omnia præmia, & omnes poenæ essent æquales.

3. Adhuc, Præmia, & poenæ a le- gislatore proponuntur ut ho- mines a malis ad bona trahan- tur, ut ex supradictis patet, o- portet autem homines non fo-

talium bonorum subtrahio est eis aliquo modo poenalis, ut po- te contra voluntatem, non inferitur nisi propter aliquam cul- pam præcedentem saltem originale: & sic deus non punit ip- sos absque culpa.

Ex hoc patet responsio ad Durandū, quem adducit Capreolus 36. dist. 2. Sentent. Arguit enim, quod non semper poena infligitur pro culpa: quia quandoque infligitur tur iustus pene, ut me- rita per patientiam au- geantur, ut in Job accidit: quandoque etiam ad gloria dei manifestandam, ut in cæco nato. In illis, p- ter quod poena non in- fligitur pro culpa: sed ad hoc dicitur ex præcedentibus, quod ille poena, que tamen improprie poenæ di- cuntur, pro aliqua culpa inferant: quia non oportet auge- ri merita, aut gloria dei manifestari pe- huiusmodi poenali- tates, nisi aliqua inor- dinatiōe nature præ- cedente que ex pec- cato originali proce- dit. Vnde in statu in- nocentiae non oport- uisset hominem ad profectum virtutis, & huiusmodi, per ta- les poenales iuna- ri, neque per eas dei gloria esset manife- stata, ut habetur ex- doct. S. Tho. 1. 2. q. 87. ar. 7. & 2. Sent. di. 36. q. 1. ar. 4. Non ob- stat etiam quod obit- cit, dicitur peccato ori- ginali non deberi po- nā sentis. Dicitur n. quod hoc verum est post- hanc uitam, non aut- in hac uita, ubi multi- tate poenales con- secutue se habet ad peccatum originale, licet illi directe non debeatur. sed de hoc inferius erit sermo, cum de peccato ori- ginali ageatur.

4. Amplius, Sicut per disposi- tiones naturales aliquis dispo- nitur ad formam, ita per opera bona & mala aliquis disponi- tur ad poenas & præmia: sed hoc habet ordō quem diuina prou- dentia statuit in rebus, quod ma- gis disposita perfectiorem for- mam consequuntur: ergo secun- dum diuersitatem bonorum o- perum, vel malorum, oportet quod sit diuersitas poenarum & præmiorum.

5. Item, Contingit excessum esse in operibus bonis, & malis du- pliciter. Vno modo secundum numerum: prout vnus alio ha- bet opera plura bona, vel mala: alio modo secundum qualita- tem operum, prout vnus alio vel melius, uel peius opus habet. oportet autem, quod excessui qui est secundum numerum o- perum, respondeat excessus præ- miorum, vel poenarum: aliās nō fieret recompensatio in diu- no iudicio pro omnibus, quæ quis agit, si aliqua mala rema- nerent impunita, & aliqua bo- na irremunerata. pari ergo ra- tione excessui qui est secundum inæqualitatem operum, inæqua- litas præmiorum, & poenarum respondet. Hinc est quod di- citur Deuteronomio vigesimo- quinto. Pro mensura peccati erit & plagarum modus. Ita, vigesimo septimo. In mensura contra mē- suram cum abiectione fuerit, vindica- tur eam. Per hoc autem excludi- tur er- ror quorundam dicentium, in futuro omnia præmia & poenas esse æquales.

Super Cap. 142.

¶ Ista diffe- rentia po- narum, ut lo- que car- rum ordine, ostendit S. Th. quod non omnia præmia & omnes po- næ sunt æquales, & arguit sic.

PRIMO. Est gradus in virtuosius actibus & in pecca- tis, ergo & præmio- rum & poenarum. pro- batur consequentia, quia diuina iustitia exigit quod ad æquali- tatem in rebus seru- dam pro culpis po- næ reddantur, & pro- bonis

Cap. 90.

bonis actibus præmia. Eiusdem autē rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni & mali, & secundum differentiam boni & melioris, vel mali & peioris. Sicut enim. Et est confirmatio præcedentis. Si illud esset, non esset iusta recompensatio per poenas & præmia, quia æqua- litas distributiue iustitia exigit ut inæ- qualia inæqualibus reddantur, ergo &c.

De poena que debetur peccato mor- tali et ueniali per respectum ad ultimum finem. Cap. 143.

¶ St autē ex prædictis mani- festum est dupliciter co- rrigi peccare. Vno mo- do sic, quod totaliter intentio mentis auertatur ab ordine ad deum, qui est ultimus finis bo- norum, & hoc est peccatum mor- tale. Alio modo sic, quod manen- te ordine humanæ mentis ad vl- timum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardat- ne libere tendat in finem, & hoc dicitur peccatum veniale. Si er- go secundum differentiam pec- catorum oportet esse differentiā poenarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic, quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat uenialiter, nō ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut dif- ficulter patiat in adipiscen- do finem, sic enim iustitiae serua- tur æqualitas, ut quomodo ho- mo peccando uoluntarie a fine se diuertit, ita poenaliter contra suam uoluntatem in finis ade- ptione impediatur.

2. Adhuc, Sicut est uoluntas in hominibus, ita est inclinatio na- turalis in rebus naturalibus, si aut ab aliqua re naturali tollat inclinatio eius ad finem, omni-

Super Cap. 143.

Cap. 139.

¶ Ostendit determinat S. Tho. de poena & premio se- cundum se, determinat nunc de ipis in ordine ad pec- catum & bona opera. Circa hoc autem duo facit. Pri- mo, determinat de poena que in finis priuatione con- sists, que dicitur poena damni. Secundo, de poena que est expe- rientia alicuius noctui, que dicitur poena sensus, Capitu. 145. Circa primum duo facit. Primo ostendit peccato mortali deberi exclusionem omnino ab ultimo fine, ueniali uero dif- ficulter perueniendi ad ipsum. Secundo ostendit poenam quo quis ultimo fine priuatur, oportere interminabilem esse, Cap. sequenti.

¶ QUANTUM ad primum arguit primo sic: Secundum dif- ferentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum: sed per peccatum mortale totaliter intentio mentis auertitur ab or- dine ad deum, qui est ultimus finis bonorum: per peccatum ueniale manente ordine humanæ mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur ne libere ten- dat in finem, ergo mortaliter peccans sic puniendus est, quod exci- dat ab hominis fine: uenialiter autem peccans, quod retardetur, aut difficultatem patiat in adipiscendo finem.

Ad euentiam huius rationis considerandum est, quod ho- mo mortaliter non peccat, nisi quando creaturam præfert deo, ipsum plus amando quam deum: quod quidem apparet quan- tum magis eligit aliquid aliud quam uiuere secundum deum, &

illi inhære. nam si magis amaret deum, magis eligeret uiuere secundum ipsum ac eius præcepta, quam quocunque temporali bono potiri: sicut quia homo magis propria uitam amat quam uoluptatem, a maxima etiam uoluptate retrahitur, si eam exiisti met esse suæ uitæ infallibiliter peremptuam uenialiter autem

no finem illum consequi non potest, sicut corpus graue cum grauitatem amiserit per corru- ptionē, & factū fuerit leue, non pueniet ad mediū, si aut fuerit in suo motu speditū, inclinatio- ne ad finem manente, remoto pro- hibete, pueniet ad finem: in eo aut qui peccat mortaliter, omnino auertitur intentio uoluntatis a fine ultimo, in illo autem qui uenialiter peccat, manet intentio conuersa ad finem, sed aliqua i- ter impeditur ex hoc quod plus debito inhæret his que sunt ad finem, igitur ei qui peccat mor- taliter, hęc poena debet, ut omni- no excludatur a consecutione finis, ei aut qui peccat uenialiter quod difficultatem aliquam pa- tiatur antequam ad finem per- ueniat.

3. Amplius, Quum aliquis co- sequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna & casu, si igitur ille cuius intentio est uerba a fine ultimo, finem vl- timum assequatur erit hoc a for- tuna, & casu, hoc autem incon- ueniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus, fortuna aut itellethui repugnat, quia fortui- ta absque ordinatione intelle- ctus proueniunt, inconueniens autem est quod intellectus suū finem consequatur non per uia intelligibilem, non ergo conse- quetur finem ultimum, qui pec-

ab actuali dei dilectione, non tamen remouetur habitualis dile- ctio dei, cum per ipsum non remouetur charitas qua deus sem- per habitualiter ab habente ipsam super omnia diligitur.

Sicut enim arguitur ex eodem fundamento: sicut est vo- luntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus natura- libus, sed si a re naturali tollatur inclinatio eius ad finem omni- no, finem illum consequi non potest, si autem fuerit a suo motu impedita manente inclinatione ad finem, remoto prohibete per- uenit ad finem, ut declaratur in graui, ergo ita est in hominibus. sed eius qui peccat mortaliter, uoluntatis intentio omnino auer- titur a fine ultimo: intentio autem peccantis uenialiter manet conuersa ad finem, sed aliquantulum impeditur dum plus debito in- hæret his que sunt ad finem, ergo peccanti mortaliter debetur ut omnino excludatur a finis consecutione, peccanti autem uenialiter ut difficultatem patiat antequam ad finem perueniat.

Aduertendum, quod per peccatum mortale dicitur quis excludi a finis consecutione, per ueniale autem impedi et retardari, quia cum per mortale homo patiat defectum principij perda- centis ad finem, scilicet charitatis: nunquam ad illum finem quan- tum est ex intrinseco peruenire potest, per ueniale autem ho- mo patitur quandam indecēciam actus quo pergendum erat ad finem: & obligatur ad temporalis poenæ solutionem: & ideo nisi remota indecētia illa & soluta, poena non potest homo ad beatitudinem que est ultimus finis peruenire, quod est a conse- cutioe finis retardari.

TERTIO, Si ille cuius intentio uerba est ab ultimo fine, ipsum assequatur finem, erit hoc a casu & a fortuna: quia cum

homo peccat, quan- do circa ea que sanc- ad finem, inordinate se habet, in quantum eis plus vel minus de- bito intendit, salua- tamen ordine & inclinatione ad de- bitum finem: quia uidelicet licet alicui rei nimis afficiatur, nō tamen pro ea uel- let deum offendere, contra eius præceptū aliquid agendo: unde assimilatur uenia- liter peccati qui ad aliquem quidem ter- minum tendit, sed ni- mis in uia moratur, propter hoc benedi- citur hic quod pec- catum mortale auer- titur totaliter inten- tio mentis ab ordine ad deum qui est vl- timus finis: per uenia- le autem non, sed as- fertur impedimentū quo homo retardat- ne libere tendat in fi- nem. quia uidelicet per peccatum morta- le constituit homo fi- nē in creatura, eam plus quam deum a- mando, & recedit ab amore tam habitu quam actu, quo tene- tur deum super om- nia diligere, per pec- catum autem uenia- le remouetur forras- sis aut diminuitur ac- tualis dilectio dei su- per omnia, dum ni- mis alicui creaturæ homo afficitur, nihil actū de deo cogitan- do, & sic impeditur

quis consequitur quod non intendebat, est a casu & a fortuna, sed hoc est inconueniens: quia vltimus finis est bonum intellectus: inconueniens est autem, quod intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem, sed a fortuna, ergo &c.

Aduertendum, quod vltimus finis hominis, vt in superioribus est ostensum, nihil aliud est quam dei qui est summa veritas, cognitio, & visio per effectum: cognitio autem veritatis est bonum & perfectio intellectus, ideo bene dicitur, quod vltimus finis est bonum intellectus.

Aduertendum est etiam, quod cum vnaqueque res ad suum finem habeat inclinationem secundum suam naturam, naturam suam sequitur: sensus vero in quantum huiusmodi, sensibilibus, id est ex sensibili apprehensione. Eadem ratione conueniens est ut intelligibilia suam bonum & suum finem intelligibilibus, id est ex apprehensione intelligibili & intentione voluntatis ea consequente assequantur: & quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni, & intentioni eius quod quis assequitur, ideo conueniens non est ut intelligibilia in quantum huiusmodi suum finem a fortuna consequantur: quod sane euenerit si mortaliter peccatis cuius intentio a fine vltimo omnino auertitur, ipsum vltimum finem praeter suam intentionem assequeretur & hoc est huius rationis fundamentum.

Sed occurrit circa hoc dubium. Videtur enim, quod venialiter peccans, quandoque vltimum finem assequatur praeter intentionem. nam si aliquis in ipso actu peccati venialis, puta dum verbum otiosum dicit, moriatur, nihil de deo cogitando, expiata culpa assequatur beatitudinem, & praeter intentionem, quia non est mortuus cum hac intentione, ergo a fortuna quis potest beatitudinem consequi. Respondetur, quod licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perueniendi ad vltimum finem, habeat tamen habitualem intentionem finis ex charitate in ipso existente, & virtutalem etiam intentionem, ex eo quod quandoque se & sua ordinavit in deum, & contraria intentio non interuenit: & sic non a fortuna sed ex intentione finem assequitur.

Q. V. A. R. T. O. Finis & bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiae, ergo ipsum non consequitur, nisi fuerit conuenienter disposita: ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso auertitur. probatur prima consequentia ex similitudine materiae & formae: secunda vero, quia voluntas disponitur ad finem per intentionem & desiderium eius.

Q. V. I. N. T. O. Homo per opera virtutum in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur felicitatem, ergo si quis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus, conueniens est, quod vltimo fine priuetur. Probatur consequentia, quia in ordinatis ad finem, & existente, aut futuro fine, necesse est ea quae sunt ad finem fore, & ipsi non existentibus, finis non erit: aliquis

frustra per huiusmodi media finis quaeritur.

Circa hoc vltimum dictum, dubium occurrit: nam contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato medio, & tamen non frustra per illud medium quaeritur: sicut per vnam potientiam aliquis quaerit sanitatem quam alia via posset acquirere, & tamen frustra non adhibetur, cum per ipsam fiat sanus, & vniuersaliter quoad do finis per plura media acquiri potest, nullum illorum medio adhibetur frustra, quando sequitur effectus. Respondetur, quod hic loquitur S. Tho. de mediis ad finem necessariis, sine quibus finis haberi non potest: sicut se habet intentio finis debiti ad felicitatem. De talibus, n. uerum est, quod si finis esse potest non existentibus, frustra per illa quaeritur finis, scilicet tanquam per ea quae ad finem necessaria sunt: obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem, licet & ipsum ad finem perducere possit. Confirmatur conclusio auctoritate Matth. 7.

Quod per peccatum mortale vltimo fine aliquis in aeternum priuetur. Cap. 144.

Portet autem hanc poenam qua quis priuetur vltimo fine, esse interminabilem.

Priuatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi (non enim catulus mox natus dicitur visu priuatus) vltimum autem finem non est homo apertus natus consequi in hac uita, ut probatum est. Priuatio ergo huiusmodi finis, oportet quod sit poena post hanc uitam: sed post hanc uitam non remanet homini facultas adipiscendi vltimum finem. Anima enim indiget corpore ad consequendum sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirat & in scientia, & in virtute: anima autem postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transfigurationem poenantes, contra quos superius disputatum est. necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur, vltimo fine priuetur, & in aeternum priuatus remaneat.

Adhuc, Si quis priuatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in praesentem materiam, ut iterum aliud de nouo generetur: sicut quum

Super Cap. 144.

Secundo loquendo, ostendit S. Th. eam poenam qua quis vltimo fine priuatur, interminabilem esse. Circa hoc autem duo faciunt. Primo, propositum ostendit. Secundo, quaedam obiecta refellit. Arguitur igitur sic: Priuatio vltimi finis non est poena nisi post hanc uitam, sed post hanc uitam non remanet homini facultas illius adipiscendi, ergo &c. probatur maior, quia vltimum finem non est homo natus consequi in hac uita, ut est superius ostensum: priuatio autem alicuius non est nisi quando natus est haberi. minor vero probatur, quia anima indiget corpore ad consequendum sui finis, in quantum per ipsum perfectionem in scientia & virtute acquirat, postquam autem fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem acquirat.

Ad huius rationis euidentiam considerandum est, quod in ipsa attendit S. Tho. communem hominis conditionem, quae est, ut per actus virtutum, qualescunque esse possunt in nobis virtutes sine gratia & charitate, homo gratia & charitate priuatus, & liberi arbitrij usum habens, se ad horum susceptionem a deo praeparat: ipso tamen deo ad hoc animam mouente: & sic per opera charitatis informata, ad vltimi finis consequutionem perueniat. Constat autem quod hoc absque corpore fieri non potest, quum anima non acquirat eiusmodi virtutes quarum in se ipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis: & voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiae & iustificationis esse non possit, nisi uirtutibus animae per huiusmodi exercitia debite dispositis & regulatis: & ideo quum post hanc uitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quoadque anima sit corpori reuinienda, cum ille non sit status uiae, & perfectionis acquirendae, sed termini, optime constat hominem post hanc uitam, gratiam & charitatem adipisci non posse, & per

& per consequens, quod in perpetuum vltimo fine priuatus manebit: & hoc est huius rationis fundamentum.

S. C. V. N. D. O. In natura animae & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est deus, ergo si ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit. Probatur consequentia, quia si quis priuatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi fiat resolutio in praesentem materiam, ut iterum de nouo idem specie generetur, pater in animi malitiam amittente vltimum, res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest in materiam praesentem per aliquam corruptionem resoluti.

Circa istam rationem dubitatur. Quasi enim dicitur in antecedente, quod in natura animae & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est deus, aut intelligitur de ordine quod est ex gratia & charitate secundum quae homo ad beatitudinem ordinatur, aut de ordine solius naturae, quomodo dicitur natura spirituum lem ex se esse, beatitudinis capacem. si accipiat primo modo, tunc falsum est antecedens. nam charitas & gratia non sunt perfectiones naturales hominis, ut ordo ad deum in ipsis fundatur posse dici a natura inesse spirituali substantiae. Si vero secundo modo accipiat, falsum est quod ratio supponit, scilicet quod anima post hanc uitam illo ordine priuatur, quae cum mortali decessit. nam cum ille ordo fundetur & radicetur in natura animae, manente natura, manet & ipse ordo, in damnatis autem constat quod natura animae manet.

Respondetur, quod intelligitur de ordine solius naturae, & non de ordine consequente perfectionem superadditam naturae: quomodo autem ordo huiusmodi possit dici naturalis, ostensum est in superioribus. Sed attendendum est, quod de tali ordine, qui nihil aliud est quam habitus quaedam animae ad susceptionem gratiae, & diuinae fructus mediane gratiae, dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad ipsam habitudinem secundum actum, & sicut suam radicem: alio modo quantum ad exitum ipsius ad deum. Primo modo non potest tolli, ut ostendit S. Tho. P. 1. q. 48. art. 4. Et prima secundum quod est 85. art. 1. Et 2. de Malo, quod est 2. ar. 12. Et secundo Sententiarum, dist. 34. art. 5. Secundo autem modo tolli potest.

Attendendum secundo, quod hunc exitum istius ordinis ad actum tolli, dupliciter possumus intelligere. Vno modo propter defectum ipsius ordinis, alio modo propter aliquod extrinsecum impediens, sicut quod aer non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectum potentiae suae habitus acris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter solis absentiam. Ordo ergo animae ad vltimum finem qui est deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habitus animae ad gratiam & beatitudinem, quia ista habitus semper manet in anima quantum ad suam radicem, & sic decessit cum peccato mortali non priuatur tali ordine, sed bene potest tolli propter aliquod impedimentum, scilicet propter peccatum mortale, inter hominem & deum per modum obstaculi interpositum, & propter subtractionem influxus diuini, & quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum, & subtractio etiam diuini influxus est perpetua, ideo ordo animae ad beatitudinem nunquam in damnatis in actum exierit, & sic priuatio talis ordinis modo praedicto, in eis erit perpetua.

Quod autem hoc sit de mente sancti Thomae, patet, quia in quaestione de Malo, loco allegato ad sextum, ait quod impossibile est ad gratiam quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habitus naturae ad bonum, sed ex oblatione voluntatis in malo, & ex immobilitate diuinae sententiae ne eis in perpetuum gratia apponatur. Et prima secunda, loco praedicti legato articulo, ad tertium, ait quod in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: quod autem non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiam, & dicitur exemplum de caeco, in quo remanet apertus ad videndum in ipsa radice naturae in quantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quae possit reducere rem in actum formam organum. sensus ergo rationis est, quod quia is qui cum mortali decessit, per poenam suae per diuinam punitionem priuatur ordine naturali ad beatitudinem quantum ad exitum ad actum, sic exigente diuina iustitia, oportet (id est, decessit & iustum est) ut tali ordine in perpetuum priuatur, propter defectum, scilicet cause agentis, non quidem quae non possit

absolue loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quae immobili voluntate statuit non dare beatitudinem decessenti in mortali, sicut non potest habitus naturae hominis caeci ad actum reduci propter defectum cause non potentis hoc facere.

Et attendendum, quod haec ratio ex quadam similitudine & proportionem ad ea quae omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim quando quis priuatur eo quod sibi naturaliter, & per actionem agentis naturalis debet conuenire, non potest per agens naturale ad illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum, ita quando anima priuatur per instantem sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti & agentis, qualis est ordo ad supernaturalem beatitudinem, conueniens est, ut talis ordo nunquam reparatur per agens voluntarium, cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

Sed tunc resurget dubium: sicut enim in natura animae est ut habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est ut ordinem habeat ad gratiam, quia sicut est susceptiva & capax beatitudinis a deo, ita est & gratiae capax, sed constat quod ordo animae ad gratiam reparatur in hac uita, quo tamen homo iuste propter peccatum mortale priuatur, ergo & ordo ad beatitudinem reparari potest, & sic ratio non concludit.

Ad hoc dicitur primo, quod peccans mortaliter quantum est ex se, priuatur etiam gratia irreparabiliter, & per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. facit enim se mortaliter peccans indignum & diuinae gratiae, & beatitudinis, ad quam per ipsam poterat peruenire, ponendo peccati mortalis obstaculum inter se & deum, quod per se remouere non potest. Dicitur secundo, quod licet quantum est ex parte peccantis, priuatio gratiae perpetua esse debeat, quia tamen deus quando statum mortalis vitae durat, voluit ex misericordia ut homo sit viator, possitque ad gratiam redire: ideo gratia quae quis per peccatum priuatur, reparabilis est quantum est ex parte dei volentis eam praeparari se dare, & hominem ad huiusmodi praeparationem mouentis in statu autem animae post hanc

vitam, & per consequens, quod in perpetuum vltimo fine priuatus manebit: & hoc est huius rationis fundamentum.

Ad hoc dicitur primo, quod peccans mortaliter quantum est ex se, priuatur etiam gratia irreparabiliter, & per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. facit enim se mortaliter peccans indignum & diuinae gratiae, & beatitudinis, ad quam per ipsam poterat peruenire, ponendo peccati mortalis obstaculum inter se & deum, quod per se remouere non potest. Dicitur secundo, quod licet quantum est ex parte peccantis, priuatio gratiae perpetua esse debeat, quia tamen deus quando statum mortalis vitae durat, voluit ex misericordia ut homo sit viator, possitque ad gratiam redire: ideo gratia quae quis per peccatum priuatur, reparabilis est quantum est ex parte dei volentis eam praeparari se dare, & hominem ad huiusmodi praeparationem mouentis in statu autem animae post hanc

vitam, quia est status terminus & non vitæ, non solum ordo ad beatitudinem reparari non potest, sed nec etiam ordo ad gratiam, quia ergo S. Tho. loquitur de privatione ultimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in pœnam, & in illo statu ratione ipsius status non convenit reparatio ordinis amissi: idcirco conclusit, talem ordinem qui quantum est ex parte peccantis, irreparabilis est, absolute reparari non posse.

TERTIO, Naturalis æquitas habet ut unusquisque puniatur bono contra quod agit. probatur, Tum quia reddit se tali bono indignum. Tum exemplo agentis contra rempublicam, ergo qui contra ultimum finem peccat, & contra charitatem per quam est societas beatorum & tedeantium ad beatitudinem, in æternam debet puniri, quous aliqua breui tēporis mora peccaverit.

Attendendum, quod per vitia verba & per ea que rationi in reposita sunt, vult S. Tho. vnam objectionem excludere. Possit enim aliquis arguere, quod licet quis mereatur pro peccato mortale privari beatitudine contra quam agit, non tamen debet perpetuo ipsa privari, sed ad tempus: quia pœna debet correspondere peccato, peccati autem non est perpetuum, sed quandoque breui temporis mora periturus. Respondet S. Tho. quod pœnam non oportet respondere peccato quantum ad durationem, quod patet etiam in humanis legibus. Nā qui contra rempublicam peccat, societate reipublice per civilem iustitiam privatur omnino, vel per mortem, vel per exilium perpetuum, quia non consideratur quāta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Est autem (vt hic dicitur) eadē comparatio totius vitæ presentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum: & ideo sicut per totam vitam presentem rempublicam privatur qui contra ipsam agit, ita societate beatorum privari æternaliter debet qui contra ipsam peccat. Quod autem dicitur, pœnam debere correspondere peccato, intelligitur secundum ætēritatem, vt dicitur 1.2. q. 87. art. 3. ad primum.

QUARTO, Mortaliter peccans ita puniri debet, ac si æternaliter peccasset, ergo & c. patet consequentia, quia nulli dubium est, quin pro æterno peccato pœna æterna debeatur. Antecedens vero probatur: quia apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur. qui autem propter temporale bonum auersus

est ab ultimo fine qui in æternum possidet, præposuit illius, fructum fructuoni ultimi finis, & sic patet, quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui.

Circa istam propositionem, Apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur, considerandum est ex doctr. S. Tho. 1.2. q. 20. artic. 4. quod intelligitur quando voluntas perfecta est & completa, & non cessatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem facientem. propter hoc enim quod voluntate existente perfecta, homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa: & id quia deus corda hominum intuetur, & non solum actuum exteriorum rememorator est, sed etiam interiorum: ideo quantum ad inflictionem pœnæ aut dationem præmij, apud ipsantū præmiatur voluntas huiusmodi sine opere, quantum præmiatur etiam si opus adesse, ceteris paribus ex parte voluntatis: apud humanum autē iudicium non est sic, quia enim quæ exterius aguntur, intuentur, ideo solum de exterioribus actionibus habet iudicare & per consequens illas tantum præmiare habet vel punire.

QUINTO, Præmij virtutis, sicut vitio est æterna, ergo & pœna quæ quis a beatitudine excluditur, debet esse æterna. probatur consequentia: quia eadem iustitiæ ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmij.

Aduerte, quod iustitiam distributiua peccatis mala & bonis vnicuique equaliter secundum proportionem dare. In quāto quis virtuosus operatur, tanto sibi magis de bono tribuatur, & quāto quis magis peccat, tanto magis affligatur pœna. propter hoc inquit S. Tho. eadem iustitiæ ratione pœnam peccatis reddi, & bonis actibus præmij. Confirmatur conclusio auct. Matth. 25. Per hoc excluditur opinio dicentium, pœnas malorum esse quandoque terminandas, quæ opinio processit a iudicij philosophis, dicentibus oēs pœnas purgatorias esse, & per consequens terminandas.

QUINTUM ad secundum adducit S. Tho. rationes quādam pro prædicta positione, & eas soluit. Prima est, quia pœna humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: secunda est quia oportet pœnā propter aliud inferri, alioquin deus propter se delectaretur in pœnis, quod diuina defogat bonitati, non videtur autem alius conuenientior finis quā emendatio vitiorum.

Ad secundum horum responderet, quod vitiosus pœnā propter aliud inferuntur, non autem propter emendationem vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit vt proportionaliter ipsius omnia dispenseur, vt patet Sap. 10. vt scilicet sicut premia proportionaliter bonis actibus respondent, ita pœna malis respondeat, & quibusdam malis pœna sempiterna, vt est ostensum.

Ad primum vero dicit, quod si quis cōcedat omnes pœnas non ad aliud quā ad emendationē vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes pœnas purgatorias esse & terminandas, vt ratio inferret: quod ostenditur, quia sicut secundum humanas leges aliqui morte puniunt, non quidem ad emendationem suam, sed aliorum, vt etiam patet Proverb. 19. Aliqui etiam a ciuitate perpetuo exilio excluduntur ad maiorem ciuitatis puritatem secundum consilium Prover. 22. ita etiam secundum diuinum iudicium nihil prohibet aliquos a societate bonorum perpetuo separari & in æternum puniri, vt homines timore eiusmodi pœnæ peccare desistant, & societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur, vt dicitur Apocal. 21.

Ex hac responsione vult habere S. Tho. id quod Prima secundum de 9.87. art. 1. ad 1. & 3. ad 2. & alibi expresse ponit, scilicet quod pœna non semper est ad emendationem eius qui puniuntur, nec est semper medicinalis, sed bene est ad aliorum emendationem, vt saltem metu pœnæ peccare desistant: & ideo non oportet ponere omnes pœnas purgatorias esse, tanquam sint medicina eius qui puniuntur ad eius salutem ordinatæ, sed sunt quædam pœnæ quæ punitiones tantum sunt, & solum rationem pœnæ habent, sicut sacro suspenditur non ad eius emendationem, sed vt alij timore pœnæ desistant a furto.

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUIUS NOCII.
Cap. 145.

Non solum autem qui contra deum peccant, puniendi sunt pro hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experientiam alicuius nocui. Pœna enim debet proportionaliter culpe respondere, vt supra ostensum est, in culpa autem non solum aueritur mens ab ultimo fine, sed etiam in debite conuertitur in alia quasi in fines. non solum ergo puniendus est qui peccat, per hoc, quod excludatur a fine, sed etiam per hoc, quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

2 Amplius, Pœnæ inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, vt supra dictum est, nullus autem timer amittere id quod non desiderat adipisci: qui ergo habent voluntatem auersam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo, non ergo per solum exclusionem ab ultimo fine a peccando reuocarentur: oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3 Item, Si quis eo quod est ad finem, inordinate vitetur, non solum sine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt

Ad hoc ostendit S. Tho. peccato mortali debere pœnā que est beatitudinis priuatio, ostendit consequenter quod contra deum agentes sunt puniendi etiā per experientiam alicuius nocui. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo vnum corollarium infer, Cap. sequen.

QUANTUM ad primum arguit sic.

PRIMO. In culpa non solum aueritur mens ab ultimo fine, sed etiam in debite conuertitur in alia quasi in fines: ergo sic peccans non solum est puniendus per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum, patet consequentia, quia pœna debet proportionaliter culpe respondere.

Aduertendum, quod auersio & conuersio secundum quod inueniuntur in peccato, intelliguntur secundum affectum & voluntatem: auersio quidem secundum quod voluntas quæ deum

deberet tanquam vltimū finē habere, non inclinatur in ipsum tanquam in finem ordinando sua in ipsum vltimate, & ipsam suam per omnia amando. Conuersio vero secundum quod voluntas amat aliquid creatum tanquam vltimū finē, & super omnia, & ad ipsum omnia sua ordinat. Illi igitur auersioni conuenientissime pro pœna respondeat carentia diuinæ fructuonis, vt scilicet sicut deum quis peccando derelinquit, ita a deo derelinquatur, non sicut diuinæ fructuonis & beatitudinis particeps. Conuersioni vero conueniens est vt respondeat pro pœna nocumentum aliquod ex creaturis, vt licet in creaturis quis est pœnā debito voluntarie delectatus, ita ex ipsis creaturis nocumentum accipiat & tristitiam.

SECUNDO, Qui hnt voluntatem auersam ab ultimo fine, nō timent ab illo excludi, ergo per solum exclusionē ab ultimo fine a peccando non reuocarentur: ergo oportet peccantibus aliam pœnam quam timeant adhibere, prob. anteced. quia nullus timer amittere quod non desiderat adipisci. vltima vero conseq. probatur, quia pœnæ inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines a peccatis retrahantur.

Aduerte, quod hoc non dicitur quasi ad nullum aliud inferantur pœnæ, quæ vt homines a peccato retrahantur (nā dictū est in pecc. Cap. inferuntur a deo propter ordine seruandū in creaturis) sed intelligitur quod vltimum ordinem in creaturis seruandū, inferuntur et vt hoīes a peccato retrahantur.

TERTIO, Qui in creaturis finē constituit, eis nō vitæ sicut dēt, referēdo. sed ad vltimū finē, ergo & c. probatur conseq. quia si quis eo quod est ad finē inordinate vitetur, nō solum sine priuatur, sed et aliud nocumentum incurrit, vt patet i cibo inordinate assumpto ab ipso. Aduerte dē, quod licet mortaliter peccās, in aliquā creaturā tanquā i finē inclinēt: & sic talis creatura apud ipsū nō accipiat tanquā aliud ordinatū ad finē, sed tanquā finis, oīs tñ creatura in se cōsiderata, ad deū tanquā ad vltimū finē ordinat: idcirco bene dictū est, quod constituens finē in creaturis, inordinate vitetur eo quod est ad finē.

QUARTO, Qui recte agit, in fine ab eis intento percipiunt perfectionē & gaudium: ergo e contrario debet peccates ex his in quibus finē constituit, afflictionē accipere & nocumentum, prob. conseq. quia sicut recte agēribus debentur bona, ita peruerse agēribus debentur mala. Cōfirmat auct. Mat. 25. & Psal. 10. Excludit autē per hoc opinio Algazelis ponētis pœnās sola vlt. si amissio affligēdos esse.

Aduerte, quod hanc opinionem attribuit et Aucenna S. Tho. 4. d. 43. quantum ad hoc, quod peccatores non puniuntur per experientiam alicuius corporalis nocumenti, sed per separationē a fine: ad dicit tñ Aucenna quod præter pœnam separationis a fine, animæ malorū post mortē et per corporum similitudines puniuntur, sicut in somnis per hōī similitudines existentes in phantasia, vt homini quod torqueatur, quod esse impossibile ostendit ibidem S. Tho. Quō autem anima a corpore separata ex aliquo corpore nocumentum pati possit, ostenditur in feris Lib. Quarto. Tho. con. Gen.

ALGAZELIS, quod videri potest apud Aucē. Lib. de Avicenna. de loco ad quod reuertit anima post mortē.

LIBER TERTIVS

Super Cap. 146.



X predictis infer S. Thom hoc corol larium, quod iudices puniendo malos non peccant. Circa hoc autem duo facit. Pri mo probat propo sitionem. Secundo qua sita obiectioes excludit.

D. 793.

QUANTVM ad primum prae mittit, quod quia poenas a deo infligitur parump dunt aliqui, eo quod dediti sensibilibus ea taunt, quae vident curant, per diuinam prouidentiam ordi natum est, ut sint in terris homines qui per poenas sensibiles & praesentes alios ad obseruantiam iustitiae cogat. Tunc arguit sic.

Cap. 79.

PRIMO iustum est malos puniri: quia per poenam culpa ordi natur: ergo iudices non peccant dum malos puniunt. probatur consequentia, quia nullus peccat per hoc quod iustitiam facit.

C. 78 & 79.

SICVTVM quod, ho mines qui in terris super alios constituu tur, sunt quasi diuinae prouidentiae ex ecutores: ergo non peccant bonos remu nerando, & malos pu niendo, probatur con sequens: quia nullus peccat ex eo quod exequitur ordinem diuinae prouidentiae: ha ber autem ille ordo, vt boni praemiantur, mali vero puniuntur.

TER TIO. Ad conseruationem con cordiae inter homi nes necessarium est, quod poena malis in fligantur, ergo illud non est secundum se malum, ergo &c. probatur consequentia, quia quod est neces sarium ad conserua tionem boni, non potest esse secundum se malum.

QUARTO. Vita quorundam impedit commune bonum, si societatis humanae concordia, ergo sub trahendi sunt per mortem ab hominum societate.

QUINTO. Me dicus abscondit mem brum putridum bene & vtiliter, si per ip

Quod iudicibus licet poenas infligere. Cap. 146.



Via vero poenas a deo infligitur aliqui paruipendunt propter hoc quod sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant: ideo per diuinam prouidentiam ordinatum est vt in terris sint homines qui per poenas sensibiles & praesentes alios ad obseruantiam iustitiae cogant, quos d manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quod iustitiam facit: iustum autem est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur, vt ex supradictis patet, non igitur iudices peccant malos puniendo.

2. Adhuc, Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi diuinam prouidentiam ex ecutores. deus enim per suam prouidentiam ordinem per superiora inferiora exequitur, vt ex supradictis patet, nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem diuinam prouidentiam, peccat: habet autem hoc ordo prouidentiae, vt boni praemiantur, & mali puniantur, vt ex supradictis patet, non igitur homines qui aliis praesunt, peccant ex hoc, quod bonos remunerant, & puniunt malos.

3. Amplius, Bonum non indiget malo, sed e conuerso: illud igitur quod est necessarium ad conseruationem boni, non potest esse secundum se malum: ad conseruationem autem concordiae inter homines necessarium est, quod poena malis infligantur, ergo illud non est secundum se malum, ergo &c. probatur consequentia, quia quod est necessarium ad conseruationem boni, non potest esse secundum se malum.

4. Item, Bonum commune melius est quam bonum particulare, subtrahendum est igitur bonum particulare, vt conseruetur bonum commune: vita autem quorundam pestifero rum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae: subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5. Praeterea, Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector ciuitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in ciuium ordinata concordia: medicus autem abscondit membrum putridum bene & vtiliter, si per ip

ipsum imminet corruptio corporis. Iuste igitur, & absque peccato rector ciuitatis homines pestiferos occidit, ne pax ciuitatis turbetur. Hinc est quod dicit Apostolus. 1. Corinthio. 5. Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? & post pauca subdit: Auferet malum ex vobis ipsis. Roma. 13. dicitur de potestate terrena, quod non sine causa gladium portat. dei enim minister est, vindex in ira eius qui male agit. & 1. Pet. 2. dicitur. Subiecti estote omni humanae creaturae propter deum: siue regi quasi praecellenti. siue ducibus tanquam ab eo misis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Per hoc autem excluditur error quorundam, dicentium vindictas corporales non licere fieri: qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. 20. Non occides. Inducunt etiam quod dicitur Math. 13. quod dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Per zizaniam autem, filij nequam intelliguntur; per messem autem, seculi finis: vt ibidem dicitur. non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam, quod homo quando in mundo est, potest in melius transmutari: non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad penitentiam reseruandus. Haec autem friuola sunt: nam in lege quae dicit: Non occides: postmodum subdit: Maleficos non patieris viuere. Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam, prohibitam esse: quae est ex verbis domini. apparet Mat. 5. nam quum dixisset: Audistis quia dictum est antiquis: Non occides, subiunxit: Ego autem dico vobis: Qui irascitur fratri suo, &c. Ex quo datur intelligi illam occisionem esse prohibitam, quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo iustitiae. Quod etiam dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet per illud quod sequitur: Ne forte colligetes zizania, eradicetis simul & triticum. Ibi ergo interdum malorum occisio, vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest: quod plerumque contingit, quando mali nondum discernuntur a bonis per

sum imminet corruptio corporis, ergo & rector ciuitatis homines pestiferos iuste & absque peccato occidit, ne pax ciuitatis turbetur. probatur consequentia, quia sicut medicus intendit ordinatam humo rum concordiam, ita rector ciuitatis intendit ciuium ordinatam concordiam.

Aduertendum, quod qualibet persona singularis ad totam communitatem comparatur sicut pars ad totum. omnis autem pars est propter totum, ideo si salutis totius expedit pars abscisio, ipsa laudabiliter abscinditur: & secunda hoc fundamentum ratio haec procedit. Confirmatur autem th. 1. Cor. 5. Ro. 13. & 1. Pet. 2.

Aduertendum ex doct. S. Th. 2. 2. q. 108. art. 1. quod in illatione poenarum considerandus est punientis animus: quia si eius intentio principaliter feratur in malum eius qui punitur, & ibi quiescat, non est omnino licitum: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari: si vero intentio feratur ad bonum ad quod per poenam peccantis peruenitur, potest iusta esse poenitentia, aliter circumstantiis obseruatis, vt scilicet puniens auhoritate habeat puniendi, & vt discrete fiat poenitentia, & huiusmodi. Circa S. Th. in omnibus rationibus supra dictis aliquid reoritur quod ad rectam iudicis intentionem pertinet.

QUANTVM ad finem inquit per hoc excludit errorem quorundam dicentium vindictas corporales non licere inferri, inducebant autem primo auth. Exo. 20. dicens: Non occides. Secundo auth. Mat. 13. vbi dominus dixit de zizania & tritico, Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Tertio, quia quod dicitur homo in mundo est, potest in melius transmutari.

Ad primum autem dicitur, quod illa verba, iusta est huiusmodi occisio, probatur, ut patet ex superioribus verbis, &c. ex verbis D. Mat. 5.

Ad secundum dicitur, quod ibi interdicitur malorum occisio, vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest, quod plerumque fit, quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timeantur periculum ne mali multos bonos post se trahant: intelligitur, quia si multos habeat sequaces, possent boni manifesta peccata: vel quando timeatur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali quando viuunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius & certius est quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Dicitur secundo, quod habent in ipso mortis articulo facultatem conuertentem, vt per penitentiam conuertantur ad deum: quod si adeo sunt obstinati, quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

Item 1. 2. q. 109. art. 5.

OSTENDITUR SANCTUS THOMAS, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, vult vterius ostendere, quod etiam secundum quod ab aliis dignitate finis distinguuntur, aliorum gubernationis modus eis a diuina prouidentia adhibetur. Et quidem quantum ad finem naturalem manifestum esse dicitur, quod ad altiore finem participationem perueniunt, cum solum per suam operationem intelligibilem veritate attingere possint, manifestum etiam esse ait, quantum ad hunc naturalem finem, eis aliter diuinitus prouideri quam aliis rebus, in quantum est datus homini intellectus, & vires sensitiuae quibus ad inuestigandum veritatem adiuuetur, & loquelae usus quo homines se in cognitione veritatis inueniunt: quae scilicet aliis non sunt datus, sed quantum ad vltimum hominis finem qui in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem eius facultatem

Ad tertium dicitur primo, quod periculum quod de malorum vita imminet, & maius est quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Dicitur secundo, quod habent in ipso mortis articulo facultatem conuertentem, vt per penitentiam conuertantur ad deum: quod si adeo sunt obstinati, quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

Ad

Quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147.



Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

manifesta peccata: vel quando timeatur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Quod vero mali quando viuunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius & certius, quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. habent etiam in ipso mortis articulo facultatem, vt per penitentiam conuertantur ad deum: quod si adeo sunt obstinati, quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147. Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

tem excedit, in quo homo inferiores creaturas excedit: vult ostendere quod etiam ex hoc attenditur diuersus gubernationis modus circa homines & circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quod homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finem dirigitur, quod aliis respectu proprii finis non conuenit. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem. Secundo, quod homo indiget ad perfeuerandum in bono, Capitu. 155. Tertio, quod eo indiget ad resurgendum a peccato, Cap. 156. Circa primum tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo ostendit quid tale auxilium sit, Cap. 150. Tertio de ipsius effectibus determinat, Cap. 151. Circa primum duo facit. Primo ostendit praedicti auxilij necessitatem. Secundo, ostendit hominem non posse seipsum promereri, Cap. 149. Circa primum duo facit. Primo, ostendit propositum. Secundo quendam falsam opinionem excludit, Capitulo sequenti.

QUANTVM ad primum ostendit, quod homo ad beatitudinem consequendam indiget auxilio, & arguit sic. PRIMO. Ea quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. ergo si homo ordinatur ad finem qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquid quod auxiliium supernaturalis adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

2. Adhuc, Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perducere nisi virtute illius superioris naturae: sicut luna quae ex se non lucet, fit lucida virtute, & actione Solis: & aqua quae per se non calet, fit calida virtute, & actione ignis: videre autem ipsam primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanam naturae, quod est proprium solius dei, vt supra ostensum est, indiget igitur homo auxilio diuino ad hoc, quod in

per finem, oportet autem id quo res ad finem operatur, esse sibi proportionatum, non enim vnumquodque omni fini conueniens est, sicut non omni arti quaecumque instrumenta deseruiunt, sed vnaquaque sua determinata habet instrumenta: & ideo sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia, quae sunt intellectus & voluntas, atque vires sensitiuae, ut dictum est supra, ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturae humanae facultatem excedit, necesse est ut detur homini aliquid supernaturalis principium, cum per naturalia principia ad ipsum peruenire non possit, & hoc vocatur diuinum auxilium, quia est aliquid diuinitus homini concessum, quo homo iuuatur ad supernaturalem finem consequendum.

ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147. Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147. Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147. Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

ostendit quod homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147. Via vero ex superioribus manifestum est, quod diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum, quod etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus a diuina prouidentia eis adhibetur. Manifestum est autem, quod secundum convenientiam suam naturae ad altiore participationem finis perueniunt, quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quae in rebus non competit quae intellectu carent, & secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt, manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus & ratio per quae veritatem & discernere & inuestigare

Cap. 52. huius Lib.

Secundo. Videre primam veritatem in seipsa, ita transcendet facultatem humanae naturae, quod est proprium solius dei, ergo &c. probatur consequentia, quia res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest produci, nisi virtute illius superioris naturae. declaratur in Luna, quae non fit lucida nisi virtute solis, & in aqua quae non calet, nisi ignis virtute.

Aduerte, quod videtur primam veritatem in seipsa, dicitur esse proprium solius dei, non quia nullo modo alteri possit conuenire, sed quia per naturam conuenit deo, non autem alicui alij. Tertio. Vnaqueque res, cuius scilicet est operari sine agere per suam operationem, finem vltimum consequitur, sed operatio virtutis sortitur ex principio operante, vt patet in feminis operatione, ergo in finem supernaturalium non potest homo per suam operationem peruenire, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat.

Ad tertium fundamentum huius rationis esse, quod per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem qua perducatur ad finem, facultatem naturalium principiorum transcendentem, si enim per naturalia principia tales operationem possit elicere, iam finis facultatem naturalium principiorum non transcenderet: ideo necesse est ut operatio qua ad finem perducitur, ab aliquo alio principio naturalibus principis superaddito habeat efficaciam: alioquin cum operatio ex principio operante efficaciam habeat, nunquam per operationem suam homo ad illum finem potest peruenire.

Quarto. Sub deo qui est primus intelligens, & volens, ordinatur omnis intellectus & voluntas sicut instrumenta sub principali agente, ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu vltimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per diuinam virtutem, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad vltimum perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quantum ad eam secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit. declaratur in ferrum, & calore animalis.

Quinto. Homini sunt impedimenta plurima perueniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis quae de facili trahitur in errorem per quem a recta via perueniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partibus sensitivis, & ex affectionibus quibus ad sensibilia, & inferiora trahit: quibus quanto magis inhaeret, longius ab vltimo sine distat. haec enim infra hominem sunt: finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerunque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur: indiget igitur auxilio diuino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo sine deficiat. Hinc est quod dicitur Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me, traxerit illum, & c. Sicut palmas non potest ferre fructu a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat dei gloriam promereri.

Deficiat. Confirmatur autem Ioan. 6. & c. Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse dei gloriam promereri.

Aduertendum autem circa istam conclusionem, quod non idcirco ponimus hominem indigere diuino auxilio ad consequendam beatitudinem, quasi deus non possit de potentia absoluta dare beatitudinem non habenti tale auxilium, quam inferius gratiam nominabit, aut non possit hominem sine tali gratia ordinare & acceptare ad beatitudinem, hoc enim diuina potentia non repugnat, sed quia sine tali auxilio quae est gratia, homo non potest consequi beatitudinem, tamen formaliter & intrinsece dignus beatitudine, & tanquam opera sua sine tali auxilio sint formaliter virtutes meritoriae, si enim a deo huiusmodi opera acceptantur tanquam pro quibus deus velit beatitudinem dare non existente gratia in homine, erunt digna vita aeterna extrinsece, id est, per diuinam acceptationem tantum, non autem intrinsece, quasi videlicet in seipsis habeant aliquod quo formaliter digna sint tali premio: ex quo patet argumenta Scoti in 17. dist. non procedere contra mentem S. Th. quae procedunt contra primum sensum, non autem contra secundum vide apud Capreolum in eadem distinctione prima.

Quod per auxilium diuinae gratiae homo non cogitur ad virtutem. Cap. 148.

Offert autem videri alicui, quod per diuinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est. Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum, & ex hoc quod dicitur Roman. 8. Qui spiritu dei aguntur, hi filij dei sunt, & secundum Corinthiorum quinto. Charitas Christi vrget nos. trahit enim, & agit, & vrgeri, coactio nem importare videntur.

Hoc autem non esse uerum manifeste ostenditur. Diuina enim prouidentia rebus omnibus prouidentia.

Per auxilium diuinae gratiae homo non cogitur ad virtutem. Et arguit sic:

Primo. Proprium est homini & omni rationali creaturae, quod voluntarie agat, & suis actibus dominetur, ergo deus suo auxilio hominem non cogit ad recte agendum prob. consequentia diuina prouidentia rebus omnibus prouident modum earum.

Secundo. Diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isa. 26. Sed causa prima causat operationem causa secundum secundum modum ipsius, ergo & deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est, vt voluntarie & non coacte agamus, ergo &c.

Istas differt a praecedenti: quia illa procedit ex vniuersali modo gubernationis diuinae prouidentiae, ista autem procedit ex modo agendi causa prima circa actiones causas secundae.

Tertio. Auxilium diuinum nobis ad hoc praecipue impenditur, vt consequamur finem, ergo non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit, quod est Apostolus ad Philip. Secundo confirmatur, dum ait, Deus est qui operatur in nobis uelle &c. ergo &c. probatur prima consequentia, quia homo per voluntatem ordinatur in finem. Secunda uero, quia coactio excludit in nobis actum voluntatis, cum coacte agamus id cuius cogitatum volumus.

Quarto. Actus coacti non sunt actus virtutum cum principium in eis sit electio, quae sine voluntario esse non potest, ergo &c. Probatur consequentia, quia homo per actus virtutum peruenit ad vltimum finem.

Quinto. Finis vltimus qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui acti, vnde neque inanimata neque bruta felicitatem dicimus, ergo &c. probatur consequentia, quae sunt ad finem, debent sibi esse proportionata. Confirmatur autem Deut. 30. & c. Ecce. 15. Ad auctores in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quod homo per gratiam ageretur ad bene operandum, non videt S. Th. quia ex dictis solutio patet, ex eo in quod deus vult, ut homo suam naturam prouidet, vt dicitur, habetque naturam rationis vt liber agat: cessat quod trahitur, & similia, non dicitur coactio, sed tantum inclinatio & moueri ad bonum libertate seruati.

Super Cap. 149. O quam vult deus, & c. Ratione diuinae gratiae, & c.

Via potest alicui videri ex auct. Ioan. 6. & c. Apost. ad Ro. 8. & c. Cor. 5. quod per praedictum diuinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agendum, vult S. Th. hanc falsam existimationem excludere. Et ponit hanc conclusionem: Per auxilium diuinae gratiae homo non cogitur ad virtutem.

Et arguit sic: Primo. Proprium est homini & omni rationali creaturae, quod voluntarie agat, & suis actibus dominetur, ergo deus suo auxilio hominem non cogit ad recte agendum prob. consequentia diuina prouidentia rebus omnibus prouident modum earum.

Secundo. Diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isa. 26. Sed causa prima causat operationem causa secundum secundum modum ipsius, ergo & deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est, vt voluntarie & non coacte agamus, ergo &c.

Primo. Proprium est homini & omni rationali creaturae, quod voluntarie agat, & suis actibus dominetur, ergo deus suo auxilio hominem non cogit ad recte agendum prob. consequentia diuina prouidentia rebus omnibus prouident modum earum.

Secundo. Diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isa. 26. Sed causa prima causat operationem causa secundum secundum modum ipsius, ergo & deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est, vt voluntarie & non coacte agamus, ergo &c.

CONTRA GENTILES.

Homini datur diuinitus ad felicitatem consequendam, non est coactiuus. Hinc est quod Deut. 30. dicitur. Considera quod hodie proposuerit dominus in conspectu tuo vitam & bonum: & econuerso mortem & malum: vt diligas dominum deum tuum, & ambules in vijs eius: si autem auersum fuerit cor tuum, & audire nolueris, praedico tibi hodie quod percas, &c. & Eccl. 15. dicitur. Ante hominem est uita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi.

Quod praedictum auxilium homo promereri non potest. Cap. 149.

Prædictis autem manifeste ostenditur, quod auxilium diuinum homo promereri non potest. Qualibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionem: sed oportet quod ab alio moueatur. consequentia vero probatur, quia motio mouentis praecedat motum mobilis ratione & causa.

Circa hoc vltimum dictum, aduertendum quod motio mouentis dupliciter potest intelligi praecedere motum mobilis ratione & causa. Vno modo sicut id dicitur esse alio prius ratione, quod in eius distinctione cadit, & sic ista distinctione motus posita in tertio Philosophorum, constat quod mouere non est prius ratione quam moueri: sed potest hoc modo dici prius ratione, si accipereur distinctio motus complectens omnes eius causas, diceretur. n. quod motus est actus existentis in potentia, inquam huiusmodi mouente causatur in mobilis. Alio modo sicut quod prius cadit in intellectu de vno in aliud procedente dicitur prius ratione & hoc modo mouentis motus est prius motui mobilis, prius, n. intelligimus motum ab agente & mouente procedere quod recipitur in mobili, dicitur etiam praecedere causam, id est, causalitatem, non quia sit vera causa effectiua motus mobilis, quia cum eadem res sit motio mouentis & motus mobilis, quod in philosopho dicitur, vnum non potest.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis, sicut calor ignis non magis preparat materiam ad formam carnis, quam ad aliam formam nisi in quantum agit in virtute animae: sed anima nostra operatur sub deo sicut agens instrumentale sub principali agente, non igitur potest se anima preparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quod agit ex virtute diuina, prouentur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quam diuinum auxilium proueniat quasi merendo illud, vel se preparando ad illud.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis, sicut calor ignis non magis preparat materiam ad formam carnis, quam ad aliam formam nisi in quantum agit in virtute animae: sed anima nostra operatur sub deo sicut agens instrumentale sub principali agente, non igitur potest se anima preparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quod agit ex virtute diuina, prouentur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quam diuinum auxilium proueniat quasi merendo illud, vel se preparando ad illud.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis, sicut calor ignis non magis preparat materiam ad formam carnis, quam ad aliam formam nisi in quantum agit in virtute animae: sed anima nostra operatur sub deo sicut agens instrumentale sub principali agente, non igitur potest se anima preparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quod agit ex virtute diuina, prouentur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quam diuinum auxilium proueniat quasi merendo illud, vel se preparando ad illud.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis, sicut calor ignis non magis preparat materiam ad formam carnis, quam ad aliam formam nisi in quantum agit in virtute animae: sed anima nostra operatur sub deo sicut agens instrumentale sub principali agente, non igitur potest se anima preparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quod agit ex virtute diuina, prouentur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quam diuinum auxilium proueniat quasi merendo illud, vel se preparando ad illud.

Idem 1. 2. q. 114. ar. 5.

esse alterius causa effectiva realiter, sed eo modo quo id quod aliter secundum modum considerandi presupponitur, ut sic dicitur prius causalitate; potest etiam dici, quod intelligitur, hoc de motione & motu quantum ad habitudines, quibus inter se formaliter distinguuntur, non quidem sic, quod vna sit alterius causa, sed quia vna est conditio agentis, alia vero conditio patientis: causa autem agens est prior causa patiente & materiali.

Occurrit autem circa hanc rationem dubium. Per eam enim videtur probari, quod nec etiam homo possit beatitudinem promereri, quod tamen falsum esse constat. Ita enim supra naturam hominis est habitudo, sicut & gratia: & consequenter ita ad ipsam materialiter se habebit anima, sicut ad gratiam.

Respondetur, quod aliter loquendum est de homine secundum principia tantum naturalia considerato: & aliter de ipso ut iam habere supra dictum diuinum auxilium. Si primo modo consideretur, sic tam gratia quam beatitudo est supra naturam suam, & ad ea materialiter tantum comparatur, id est, per modum susceptivi, non autem per modum agentis ad acquisitionem eorum sufficienter, quum principia naturalia non sufficiant ad eas per se habere, quae supra naturam sunt, acquirendas. Si ad hunc sensum procedat obiecto, conceditur quod inferitur, scilicet quod nec etiam beatitudinem homo potest promereri. Si autem secundum modo consideretur, sic beatitudo non est supra hominis naturam, in quantum scilicet est tali auxilio perfecta: sicut licet caliditate sit supra naturam aquae secundum principia tantum naturalia considerata, non est tamen supra naturam aquae caliditate in quantum habet calorem: & ideo homo, ut perfectus gratia, non tantum materialiter se habet ad beatitudinem, sed etiam actu, in quantum per tale diuinum auxilium ad beatitudinem acquirendam sufficienter agere potest propter virtutes quae ex illo oriuntur, de quibus inferitur agitur. Quia ergo cum hoc loco ad praedictum auxilium homo comparatur, fit comparatio naturae hominis praecise sumptae ad ipsum, intendit S. Th. quod ipsum ex actibus a facultate naturae prouenientibus, homo promereri non potest: ideo ipsa ratio optime de gratia procedit, procederetque eodem modo de beatitudine, si ad principia duntaxat naturalia fieret comparatio.

S C V N D O, Anima nostra operatur sub deo, sicut agens in instrumentale sub principali: ergo non potest se preparare ad suscipiendum effectum diuini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute diuina: ergo magis prouenitur diuino auxilio ad bene operandum, quam proueniat diuino auxilio quasi merendo, vel se ad illud preparando. probatur prima consequentia, quia agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit in virtute principalis agentis, ut ostenditur de calore ignis.

Sed videtur quod ista ratio non concludat, per effectum enim diuini auxilii intelligitur aut beatitudo ad quam homo secundum praedictum auxilium operando potest peruenire, aut ipsum opus meritorium ex gratia proueniens, aut ipsum meritorium diuinum, ut sit constructio intransitiva, sique idem dicere effectum diuini auxilii, quod effectum quod est diuinum auxilium. Si primum, sic videtur conceditur, quod anima non potest se preparare per opera meritoria ad susceptionem talis effectus diuini auxilii, nisi secundum quod agit virtute diuina: sed non est hoc ad praeparandum, nisi in eo modo in quo dicitur S. Th. quod homo non potest promereri vitam aeternam sine auxilio, & virtute diuina, hoc enim ostensum est in precedenti capite. Si secundum

quod agitur, sic etiam non est ad praeparandum: quia non queritur an homo possit mereri sine diuino auxilio meritum quod ex gratia procedit. Satis enim constat, quod non est sine diuino auxilio, si est effectus gratiae. Si tertium, sic concluditur quidem quod homo non potest se preparare ad gratiam susceptionem, nisi secundum quod agit virtute diuina, & quod prouenitur homo diuino quodam auxilio ad huiusmodi preparationem, & ad bene operandum: non autem concluditur quod proueniat ipso diuino auxilio de quo loquimur, scilicet ipsa gratia: & quod homo non potest gratiam promereri, nisi enim repugnat operi bono, & aliquid perfectionis meritorio, quod virtute diuina agatur.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum rationes huius capituli contra errorem Pelagii inducuntur, accipiuntur per eas error Pelagii non refelli potest. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium boni operis est ex nobis, & similiter preparatione ad gratiam, & quod ad hoc homo nullo diuino auxilio indiget: ex quo sequeretur gratia non bis a deo dari, propter nostra merita omnia diuinum auxilium praecedentia. Reprobatur ergo hic error, cum ostenditur quod nullum opus a nobis bonum & aliquid rei meritoriae fieri potest, nisi diuino auxilio non proueniente: & quod tale opus virtute tantum naturae agens fieri non potest, ut in sequentibus rationibus ostenditur. Et ideo dicitur, quod per effectum diuini auxilii (ut patet, Cap. seq.) hic intelligitur ipse effectus diuinus scilicet gratia quae ad bona opera inuenitur: & est sensus, quod non prouenimus ac promeremur simpliciter & absolute gratiam ac auxilium diuinum nostris operibus naturalibus: quia cum nullo opus bonum agere possimus nisi in virtute diuina, ut ostenditur etiam in 1. 2. q. 109. art. 6. & quod 1. ar. 7. necesse est, ut diuinum aliquid auxilium omnem naturam nostram, bonam operationem omnemque nostrum meritum proueniat. Quod si necesse est, ut aliquid diuinum auxilium, ipsa, si interior morio a deo ad bonum, omnem nostram bonam & rectam operationem qua ad supernaturalia ordinatur, praecedat: manifestum est, quod ex facultate tantum naturae, secundum auxilium, in habitum videlicet gratiam, promereri non possumus: quod est principale intentum. Cum autem contra hunc sensum arguitur, quia licet aliquid quod diuinum auxilium proueniat omne opus bonum in nobis, non tamen ex hoc sequitur quod habitum gratiam promereri non possimus. Dicitur quod optime sequitur ad mentem S. Th. 1. q. per solam virtutem naturalem ipsam gratiam promereri non possumus, si nullo opus bonum a nobis fieri potest, praeterquam ad supernaturalia disponens, nisi in virtute diuina, sequitur ut virtute tantum propria nihil boni huiusmodi agere possimus, & consequenter nihil quod gratia merito sit: unde licet non repugnet operi bono & meritorio quod virtute diuina agatur, imo hoc necessarium sit, repugnat tamen quod ex virtute naturae, tantum fiat.

T E R T I O, Anima humana ordinatur sub deo sicut particulare agens sub vniuersali: ergo impossibile est esse aliquem tantum motum in ipsa, quem non proueniat diuina actio. probatur consequentia, quia nullum agens particulare potest vniuersaliter prouenire a principio vniuersali agentis, cum eius actio ab vniuersali agente originem habeat: ut patet in motibus. Confirmatur auctoritate Iohannis 17.

Q U A R T O, effectus diuini auxilii quae facultate naturae excedit non est proportionatus actibus, quos homo ex naturali facultate producit, ergo &c. probatur consequentia, quia merces merito proportionatur in retributione pro merito aequalitas virtutis obseruetur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomae, Prima secundae quae 1. 1. 4. art. 1. quod cum recompensare mercedem operis vel laboris sit actus iustitiae, iustitia vero quaedam aequalitas sit, ubi non est simpliciter aequalitas, ubi non simpliciter est ratio meriti, & mercedis, sed potest esse secundum quid ratio meriti, in quantum seruatur aequalitas secundum quid: & quia inter deum & hominem maxima est inaequalitas, & totum quod est hominis bonum a deo est, ideo non potest inter hominem, & deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantum secundum quid, & in quantum homo facit opus cui debetur a deo merces, & retributio secundum diuinam praedestinationem, non autem absolute. Quod ergo dicitur, mercedis merito proportionari oportere, intelligitur aut simpliciter, si cuius inter eos quos potest esse absolute aequalitas, aut secundum quid, & secundum praemissam ordinationem, sicut inter hominem & deum, inter quos non potest esse absolute aequalitas. Similiter cum dicitur, quod in retributione mercedis aequalitas iustitiae obseruetur, intelligitur aut simpliciter, aut secundum quid: & quia auxilium diuinum cum naturae facultate excedat, non est proportionata etiam secundum ordinationem diuinam operibus ex naturali facultate productis, actus enim naturalis cuiuscumque rei non ordinatur diuino ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, cum ex institutione diuinae prouidentiae nihil agatur ultra suam speciem, ideo opera nostra ex naturali tantum facultate producta, non possunt habere rationem meriti respectu praedicti diuini auxilii, & secundum hoc ista ratio procedit.

Q U I N T O, Cognitio supernaturalis finis est homini a deo cum facultate naturae excedat, & consequenter naturalem rationem: ergo motus voluntatis nostrae in vltimum finem a diuino auxilio prouenit: probatur consequentia, quia cognitio praedicat voluntatis motum.

Aduertendum est ex doctrina sancti Thomae. 1. 2. q. 113. art. 4. & 5. & 2. 2. q. 2. art. 4. quod non potest homo se ad habitum gratiam preparare nisi per rectum motum voluntatis, in vltimum finem, per fidem scilicet, & desiderium quo ipsum esse iustificatorem, & obiectum beatitudinis credit, & quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiusque appetit gratiam: qui quidem motus si perfectus sit, ipsam gratiam infusam naturae tantum praedicat secundum ordinem causae materialis. si autem sit imperfectus, etiam tempore praedicat, propter hoc volens concludere sancti Th. quod homo non potest per principia tantum naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam preparare, concludit quod motus voluntatis in vltimum finem a deo prouenit: hoc enim idem est, ac si diceretur, quod praeparationem ad gratiam, diuinitus praedicat auxilium: & sic non est ex sola naturae virtute. Confirmatur auctoritate Apostoli ad Titum 3. Non ex operibus, &c. & ad Romanos 9. Non est volentis, &c. Per quae Apostoli verba, ait sancti Th. liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur deo esse subiectum. Confirmatur etiam auctoritate Hieronimi Throno 1. Conuertere nos, &c.

S C V N D O, Excludit quaedam objectionem. Videtur enim

oppositum huius dici Zachariae 1. ubi ex persona dei dicitur: Cōuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. ex quo videtur quod nostra conuersio dei operationem proueniat. Sed respondet sanctus Thomas, quod illud dicitur non quia dei operatio nostra conuersionem proueniat, sed quia conuersionem nostram qua ad ipsum conuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando ut ad effectum perueniat, & stabiliendo ut suum debitum consequatur.

Aduertendum, quod per istam responsum nem intelligit sancti Th. dupliciter deum se habere ad nostram conuersionem. Vno modo animam hominis interioris mouendo, & instigando ad hoc ut ad deum conuertatur, & sic conuersio dei ad hominem prouenit nostram in ipsam conuersionem. Alio modo roborando ipsam nostram conuersionem ad hoc ut peccati remissionem, & gratiam consequatur, qui effectus effectus, & etiam stabilis do, & firmado ipsam ad debitum finem, sicut licet beatitudine consequendum. Si enim homo in sua conuersione perseverauerit, sine beatitudinis consequetur: & sic conuersio dei ad nos non prouenit nostram conuersionem, sed ipsam conuertitur, aut et aliquo modo sequitur, secundum scilicet quod unus effectus gratiae alium subsequitur, ut ostenditur 1. 2. q. 111. ar. 3. Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiam, quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, id est, ex virtute sola naturae, consummatio autem gratiae, scilicet infusio, & peccati remissio, est a deo.

Sed remanet dubium ex dictis. Cum enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiam virtute naturae, cum ad quilibet bona opera diuino proueniat auxilio, remanet dubium utrum homo per opera facta ab ipso diuino auxilio diuinaque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo. Capreolus in 4. dist. 14. q. 2. ad argumenta Henrici, tenet finaliter de mente sancti Thomae, quod proprie loquendo, nulla dispositio praecedens habitum gratiae potest dici meritum, nec de congruo nec de condigno. Sed non videtur hoc mihi esse de mente sancti Th. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inaequalitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congruum, cum secundum mentem sancti Th. 1. 2. q. 114. ar. 3. meritum congruum accipiatur in aequalitate reum proportionis: ut homini agenti secundum suam virtutem, deus recipiens secundum excellentiam suae virtutis. Secundum hoc enim congruum videtur ut homini praeparanti se ad gratiam secundum quod a deo mouetur, deus gratiam infundat, quae autem adducit Capreolus ex 1. 2. q. 113. ar. 1. & q. 114. ar. 1. & ex 2. Sent. di. 27. non congruo. Nam diligenter inspicenti apparet, quod in locis illis intendit sancti Th. de merito diuinae conuersionis, non autem de merito congruo: immo in secundo Sentent. di. 2. artic. 4. expresse concedit ibi esse meritum congruum.

405

† Li. 1. c. 29. & 30. & 2. lib. cap. 15.

† Li. 1. c. 29. & 30. & 2. lib. cap. 15.

Super Cap. 150.

† Ostensum ostendit sancti Th. necessarium esse nobis diuinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quod nostris operibus promereri non possu-

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Thomae, Prima secundae quae 1. 1. 4. art. 1. quod cum recompensare mercedem operis vel laboris sit actus iustitiae, iustitia vero quaedam aequalitas sit, ubi non est simpliciter aequalitas, ubi non simpliciter est ratio meriti, & mercedis, sed potest esse secundum quid ratio meriti, in quantum seruatur aequalitas secundum quid: & quia inter deum & hominem maxima est inaequalitas, & totum quod est hominis bonum a deo est, ideo non potest inter hominem, & deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantum secundum quid, & in quantum homo facit opus cui debetur a deo merces, & retributio secundum diuinam praedestinationem, non autem absolute. Quod ergo dicitur, mercedis merito proportionari oportere, intelligitur aut simpliciter, si cuius inter eos quos potest esse absolute aequalitas, aut secundum quid, & secundum praemissam ordinationem, sicut inter hominem & deum, inter quos non potest esse absolute aequalitas. Similiter cum dicitur, quod in retributione mercedis aequalitas iustitiae obseruetur, intelligitur aut simpliciter, aut secundum quid: & quia auxilium diuinum cum naturae facultate excedat, non est proportionata etiam secundum ordinationem diuinam operibus ex naturali facultate productis, actus enim naturalis cuiuscumque rei non ordinatur diuino ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, cum ex institutione diuinae prouidentiae nihil agatur ultra suam speciem, ideo opera nostra ex naturali tantum facultate producta, non possunt habere rationem meriti respectu praedicti diuini auxilii, & secundum hoc ista ratio procedit.

Q U I N T O, Cognitio supernaturalis finis est homini a deo cum facultate naturae excedat, & consequenter naturalem rationem: ergo motus voluntatis nostrae in vltimum finem a diuino auxilio prouenit: probatur consequentia, quia cognitio praedicat voluntatis motum.

Aduertendum est ex doctrina sancti Thomae. 1. 2. q. 113. art. 4. & 5. & 2. 2. q. 2. art. 4. quod non potest homo se ad habitum gratiam preparare nisi per rectum motum voluntatis, in vltimum finem, per fidem scilicet, & desiderium quo ipsum esse iustificatorem, & obiectum beatitudinis credit, & quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiusque appetit gratiam: qui quidem motus si perfectus sit, ipsam gratiam infusam naturae tantum praedicat secundum ordinem causae materialis. si autem sit imperfectus, etiam tempore praedicat, propter hoc volens concludere sancti Th. quod homo non potest per principia tantum naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam preparare, concludit quod motus voluntatis in vltimum finem a deo prouenit: hoc enim idem est, ac si diceretur, quod praeparationem ad gratiam, diuinitus praedicat auxilium: & sic non est ex sola naturae virtute. Confirmatur auctoritate Apostoli ad Titum 3. Non ex operibus, &c. & ad Romanos 9. Non est volentis, &c. Per quae Apostoli verba, ait sancti Th. liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur deo esse subiectum. Confirmatur etiam auctoritate Hieronimi Throno 1. Conuertere nos, &c.

S C V N D O, Excludit quaedam objectionem. Videtur enim

oppositum huius dici Zachariae 1. ubi ex persona dei dicitur: Cōuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. ex quo videtur quod nostra conuersio dei operationem proueniat. Sed respondet sanctus Thomas, quod illud dicitur non quia dei operatio nostra conuersionem proueniat, sed quia conuersionem nostram qua ad ipsum conuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando ut ad effectum perueniat, & stabiliendo ut suum debitum consequatur.

Aduertendum, quod per istam responsum nem intelligit sancti Th. dupliciter deum se habere ad nostram conuersionem. Vno modo animam hominis interioris mouendo, & instigando ad hoc ut ad deum conuertatur, & sic conuersio dei ad hominem prouenit nostram in ipsam conuersionem. Alio modo roborando ipsam nostram conuersionem ad hoc ut peccati remissionem, & gratiam consequatur, qui effectus effectus, & etiam stabilis do, & firmado ipsam ad debitum finem, sicut licet beatitudine consequendum. Si enim homo in sua conuersione perseverauerit, sine beatitudinis consequetur: & sic conuersio dei ad nos non prouenit nostram conuersionem, sed ipsam conuertitur, aut et aliquo modo sequitur, secundum scilicet quod unus effectus gratiae alium subsequitur, ut ostenditur 1. 2. q. 111. ar. 3. Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiam, quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, id est, ex virtute sola naturae, consummatio autem gratiae, scilicet infusio, & peccati remissio, est a deo.

Sed remanet dubium ex dictis. Cum enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiam virtute naturae, cum ad quilibet bona opera diuino proueniat auxilio, remanet dubium utrum homo per opera facta ab ipso diuino auxilio diuinaque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo. Capreolus in 4. dist. 14. q. 2. ad argumenta Henrici, tenet finaliter de mente sancti Thomae, quod proprie loquendo, nulla dispositio praecedens habitum gratiae potest dici meritum, nec de congruo nec de condigno. Sed non videtur hoc mihi esse de mente sancti Th. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inaequalitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congruum, cum secundum mentem sancti Th. 1. 2. q. 114. ar. 3. meritum congruum accipiatur in aequalitate reum proportionis: ut homini agenti secundum suam virtutem, deus recipiens secundum excellentiam suae virtutis. Secundum hoc enim congruum videtur ut homini praeparanti se ad gratiam secundum quod a deo mouetur, deus gratiam infundat, quae autem adducit Capreolus ex 1. 2. q. 113. ar. 1. & q. 114. ar. 1. & ex 2. Sent. di. 27. non congruo. Nam diligenter inspicenti apparet, quod in locis illis intendit sancti Th. de merito diuinae conuersionis, non autem de merito congruo: immo in secundo Sentent. di. 2. artic. 4. expresse concedit ibi esse meritum congruum.

405

† Li. 1. c. 29. & 30. & 2. lib. cap. 15.

† Li. 1. c. 29. & 30. & 2. lib. cap. 15.

Super Cap. 150.

† Ostensum ostendit sancti Th. necessarium esse nobis diuinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quod nostris operibus promereri non possu-

LIBERTERTIVS

possunt, vult declarare quid illud auxilium sit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quo nomine vocetur secundum quid sit.

Q V A N T V M ad primum ait, quod dictum auxilium hominiatur gratia, propter duo. Primo, quia datur gratis, & absque propriis meritis procedentibus: quae ratio argitur Rom. II. Secundo, quia hoc auxilium specialiter quaedam prerogativa homini redditur deo gratia, in quantum praeferat dilectionem quod deus omnem creaturam diligit volendo, & operando esse, & perfectione omnis creaturae, specialiter ratio divina dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium prebetur ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fructus nisi suspensus, ut ostenditur ad Eph. I. dicitur enim quis alicui esse gratia, quia est ei dilectus. unde & qui ab aliquo diligitur, dicitur eius gratiam habere.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doct. san. Th. 2 Sent. dist. 26. art. 1. ad 2. quod quoniam omnes naturales bonitates creaturis collatae, gratia dici possunt, quae gratia a deo dantur, effectus tamen divinae dilectionis qua hominem ad divinam fructuonem diligit, antonomastice gratia dicitur: sicut & ipsa dilectio antonomastice dicitur dilectio, quia non solum diligitur homo a deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quaedam dilectione, quae quasi amicitiae similis est, in quantum trahit ipsum in societatem suae fructuonem, ut in eo sit ipse gloria, & beatitudo, quod deus beatus est. Propter hoc bene hic dicitur, quod quia homo redditur deo gratia per divinum illud auxilium specialiter quaedam prerogativa, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

Q V A N T V M ad secundum ponit hanc conclusionem. Gratia haec est aliquid in homine praesens, existens tanquam forma quaedam, & perfectio eius, probatur multiplici ratione. Prima ratio est, Auxilio divinae gratiae homo dirigitur in ultimum finem, ergo oportet quod continue isto auxilio portatur quousque ad finem perveniat: ergo talis gratia gratum faciens est aliqua forma & perfectio in homine manens, etiam quando non operatur, probatur prima consequentia, quia quod in fine aliquem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum, cum movens continue moveat quousque mobile per motum finem fortitur.

Secunda vero, quia oppositum consequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum & passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quietentem in ipso: non esset in homine nisi quando actu conduceretur in finem: & sic cum non continetur hoc ab homine agitur, sequitur quod isto auxilio homo non portatur continue quousque perveniat in finem: quod est oppositum antecedentis.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod diligitur rem aliquam contingit in finem dirigi. Vno modo per

aliquem actum secundum, quo actualiter movetur ad acquisitionem finis, sicut lapis deorsum dirigitur deorsum. Alio modo per actum primum, quo habet habitalem inclinationem & ordinem sine convenientiam ad finem, sicut cum lapis non movetur actu deorsum, propter gravitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi, & inclinari ad locum deorsum. Vtroque modo deus creaturam ad finem movere potest: sed differentia est, quia motio rei qua a deo dirigitur ad finem per actualem tendentiam ad finem, non est in re, nisi quando res actualiter per propriam operationem in ipso a deo causam movetur ad finem, forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem & fit fini convenientis & proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter movetur ad finem, sicut in gravi est gravitas, etiam quando non actualiter movetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem a deo dirigi, & per actualem motionem qua appetitum ad finem amorem, & desiderium movet, & per aliquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem: si dirigitur in beatitudinem per motum a deo ad actualem operationem, cum talis non sit in homine continua, ut patet in homine dormiente, sequitur quod nec directio huiusmodi ad finem sit continua.

Propter hoc bene hic inferitur, quod si homo divinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa a deo causatam, non continetur homo potestur divinum auxilium, quousque ad finem perveniat, quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu conduceretur in finem, per actualem videlicet appetitum finis, quod constat non agi ab homine continue.

Circa probationem vero primae consequentiae advertendum, quod sicut motus dicitur continuus qui nulla quiete interruptitur, ita continuus ordo ad finem dicitur ordo: non interruptus quousque ad finem perveniat. Si enim sic ordo ad finem in aliquo, & postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem: sed cum aliquid ordinatur ad finem, non interruptitur ordo, sed pervenit ad finem nulla facta ordinis interruptione, dicitur ille ordo continuus. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod ait sanctus Thomas, id quod in aliquem finem dirigitur, oportet habere continuum ordinem ad ipsum: quia videlicet necesse est ut ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum, quousque ad ipsum perveniat.

Sed tunc duplex resultat dubium, videlicet contra ipsam propositionem. Videri enim ex hoc sequitur, quod semel directus a deo in beatitudinem per gratia infusionem, nunquam ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem perveniat, cum tamen catholice teneatur per peccatum mortale amitti gratiam, recuperarique per poenitentiam posse. Alterum est contra huius

ius propositionis probationem. nam ex hoc quod movens continue movet, quousque mobile per motum ad finem perveniat, non habetur nisi quod homo directus per divinam motionem in beatitudinem, movetur tali motione, quousque in ipsam perveniat: & sic habetur quod continue homo divino auxilio, quae est divina motio, portatur non autem quousque ad finem perveniat, ergo ubi ponitur specialis dilectio dei ad hominem, oportet quod ponatur aliquid bonum speciale homini a deo collatum, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia dilectio dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur, & causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. Secunda vero, quia gratia gratum faciens designat specialem dei dilectionem.

Sed videtur ista ratio concludere hoc solum, quod gratia gratum faciens sit aliquid in homine, non autem quod sit forma permanentis, quod est intentum. Respondeatur, quod licet prima fronte videatur illud concludi: si tamen diligenter inspicatur, propositum concluditur, sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis provocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transitus, ita deus specialiter creaturam rationalem diligendo causat in ipsa aliquam formam permanentem qua possit dici formaliter deo gratia.

Tertia ratio est, finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiae, est supra naturam humanam, ergo oportet ut homini superaddatur supernaturalis forma qua conveniat in ipsum ordinatur, probatur consequentia, quia unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: cuius signum est, quod diversarum specierum diversi sunt fines.

Quarta ratio est, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat, ergo oportet, quod ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi ultimum finem, probatur consequentia, quia unumquodque operatur secundum propriam formam.

Quinta ratio est, Modus proprius hominis est, quod ad perfectionem suarum operationum, oportet supra naturales potentias ei inesse perfectiones aliquas, & habitus quibus quasi conaturaliter facilius, & delectabiliter bonum, & bene operetur, ergo &c. probatur consequentia, quia divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae. Confirmatur, quia ad Eph. 5. Gratia dicitur lux, quia per gratiam homo promouetur ad dei visionem, lux enim est principium videndi. Per hoc autem excluditur opinio dicentium gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt non attendentes differentiam inter dilectionem divinam, & humanam, illa enim est causativa boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

Advertendum, quod licet dilectio humana non sit univ ersaliter causativa boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua abus ad eum diligendum provocetur: & sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat, licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum. Ex his manifeste patet opinionem illorum falsam esse, qui dixerunt gratiam nihil aliud esse, quam divinam dilectionem & acceptionem, qua deus hominem ad vitam aeternam acceptat. Vide apud Capreolum in 17. di. Primi, Sent. q. 1. ar. 1. pro 2. parte. 2. conclus.

Advertendum etiam, quod ex supradictis manifeste relinquitur quid sit gratia gratum faciens, id est, quae hominem deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. Est enim forma quaedam, & perfectio existens in creatura rationali per quam homo formaliter redditur deo gratus & dilectus, & per quam est homo dignus vita aeterna, & est ad eam capeendam ordinatus: sicut grave est gravitate formaliter grave, & ad locum deorsum per ipsam ordinatur: & cum non sit forma substantialis, quia advenit post esse completum rei, manifeste relin-

illa non continue manet, sed aliqua forma in homine manens, etiam quando actu non operatur.

Secunda ratio est, Homo provocatur ad diligendum aliquem specialiter propter speciale bonum in ipso praesens, ergo ubi ponitur specialis dilectio dei ad hominem, oportet quod ponatur aliquid bonum speciale homini a deo collatum, ergo, &c. probatur prima consequentia, quia dilectio dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur, & causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. Secunda vero, quia gratia gratum faciens designat specialem dei dilectionem.

Sed videtur ista ratio concludere hoc solum, quod gratia gratum faciens sit aliquid in homine, non autem quod sit forma permanentis, quod est intentum. Respondeatur, quod licet prima fronte videatur illud concludi: si tamen diligenter inspicatur, propositum concluditur, sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis provocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transitus, ita deus specialiter creaturam rationalem diligendo causat in ipsa aliquam formam permanentem qua possit dici formaliter deo gratia.

Tertia ratio est, finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiae, est supra naturam humanam, ergo oportet ut homini superaddatur supernaturalis forma qua conveniat in ipsum ordinatur, probatur consequentia, quia unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: cuius signum est, quod diversarum specierum diversi sunt fines.

Quarta ratio est, Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat, ergo oportet, quod ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi ultimum finem, probatur consequentia, quia unumquodque operatur secundum propriam formam.

Quinta ratio est, Modus proprius hominis est, quod ad perfectionem suarum operationum, oportet supra naturales potentias ei inesse perfectiones aliquas, & habitus quibus quasi conaturaliter facilius, & delectabiliter bonum, & bene operetur, ergo &c. probatur consequentia, quia divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae. Confirmatur, quia ad Eph. 5. Gratia dicitur lux, quia per gratiam homo promouetur ad dei visionem, lux enim est principium videndi. Per hoc autem excluditur opinio dicentium gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt non attendentes differentiam inter dilectionem divinam, & humanam, illa enim est causativa boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

Advertendum, quod licet dilectio humana non sit univ ersaliter causativa boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua abus ad eum diligendum provocetur: & sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat, licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum. Ex his manifeste patet opinionem illorum falsam esse, qui dixerunt gratiam nihil aliud esse, quam divinam dilectionem & acceptionem, qua deus hominem ad vitam aeternam acceptat. Vide apud Capreolum in 17. di. Primi, Sent. q. 1. ar. 1. pro 2. parte. 2. conclus.

Advertendum etiam, quod ex supradictis manifeste relinquitur quid sit gratia gratum faciens, id est, quae hominem deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. Est enim forma quaedam, & perfectio existens in creatura rationali per quam homo formaliter redditur deo gratus & dilectus, & per quam est homo dignus vita aeterna, & est ad eam capeendam ordinatus: sicut grave est gravitate formaliter grave, & ad locum deorsum per ipsam ordinatur: & cum non sit forma substantialis, quia advenit post esse completum rei, manifeste relin-

Cap. 147

Cap. 73

et inquitur quod dicit accidens, & qualitas quadam, & in prima specie qualitatibus, ut dicitur 1. 2. q. 110. art. 3. ad 3. Et Veri. q. 27. ar. 2. ad 7. Et 2. Sent. d. 2. ar. 4. ad 1. non quidem quod proprie possit dici habitus, de quo locutus est Philosophus in predicamentis, Cap. de Qualitate cui non immediate ordinat ad operationem, nec...

& humanam. diuina enim dilectio est causatiua boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem dei.

Caput 151

Præmissis autem manifestum sit, quod per auxilium gratiæ diuinæ gratum facientis hoc homo consequitur, quod deum diligit.

1 Gratia enim gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus: proprius autem diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quod deum diligit. hoc enim est principium in intentione diligentis, ut a dilecto redametur. ad hoc enim præcipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat: & nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolui. igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quod deum diligit.

Super Caput. 151.

ostendit san. Tho. quid sit gratia, & sequenter vult ostendere qui effectus eam concomitatur. Circa hoc autem duo facit. Primo, determinat de effectibus gratiæ gratum facientis. Secundo de effectibus gratiæ voluntatis diuinæ qui dicuntur gratiæ datus, cap. 154.

Quantum ad primum ponit tres conclusiones: primam, in hoc capite: secundam sequenti: tertiam cap. 153. Prima est. Per auxilium gratiæ gratum facientis hoc homo consequitur, quod deum diligit, intellegit dilectionem charitatis qua deus diligitur ut obiectum supernaturalis beatitudinis. Et Arguit sic.

PRIMUM. Proprius diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quod deum diligit. ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quod deum diligit. probatur antecedens, quia hoc est præcipuum in intentione diligentis, ut a dilecto redametur, cui ad hoc præcipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat. Con-

sequencia vero probatur, quia gratia gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus.

Aduertendum, quod cum gratia quam dei dilectio hic dicitur esse, diuinæ dilectionis effectus, proprius tamen eius effectus dicitur dilectio, quia est primum & principale quod deus per suam dilectionem intendit. gratia enim est quasi intrinsecus diuinæ dilectionis effectus, eique immediatus, quia nomine diuinæ dilectionis quæ deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi quam gratia quæ hominem formaliter deo gratum, & dilectum facit. dilectio autem hominis quæ deum amat, est id propter quod deus nobis gratiam impertit, quia ad hoc nobis dat gratiam, ut in eius amorem eleuamur, & ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiæ collationem.

per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur, principalis autem perfectio affectus est dilectio: cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore deriuatur, nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet nisi propter bonum amatum: similiter aut neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur nisi propter id quod contrariatur bono amato, principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est, ut homo deum diligit.

4 Item, Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilatur quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam grauitatis acquirit similitudinem & conformitatem ad locum ad quem naturaliter mouetur, ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimum finem, qui deus est: per gratiam ergo homo dei similitudinem consequitur: similitudo autem est dilectionis causa. omne enim simile diligit sibi simile: per gratiam ergo homo efficitur dei dilector.

5 Præterea, Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter & prompte operetur, hoc autem præcipue facit amor, propter quem etiam, diffilia & grauias, lenia videntur, cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet: necessarium est, quod per eandem gratiam dei dilectio constitutur in nobis. Hinc est quod dicit Apostolus Romanorum. 5. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Dominus autem dilectoribus suis visionem suam re-promittit dicens Ioan. decimo quarto. Qui diligit me, diliget a patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. unde patet, quod gratia quæ ad finem diuinæ visionis dirigit, dilectionem dei causat in nobis.

Attendum ex doct. S. Thom. 1. 2. q. 28. ar. 2. quod in amore amicitie, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, & voluntatem amici facit suam, ut quasi in suo amico videatur bona vel mala pati: & propter hoc dicitur 9. Ethicorum, cap. 8. & secundo Rhetoricorum cap. 4. quod amicorum est eadem velle, & in eodem tristari & gaudere. Iccirco bene hic dicitur, quod conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet

Attendum ex doct. S. Thom. 1. 2. q. 28. ar. 2. quod in amore amicitie, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, & voluntatem amici facit suam, ut quasi in suo amico videatur bona vel mala pati: & propter hoc dicitur 9. Ethicorum, cap. 8. & secundo Rhetoricorum cap. 4. quod amicorum est eadem velle, & in eodem tristari & gaudere. Iccirco bene hic dicitur, quod conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet

scilicet eius quæ ad amicitiam pertinet.

TERCIO. Principalis perfectio affectus, est dilectio, ergo principalis effectus gratiæ gratum facientis est ut homo deum diligit. probatur antecedens hoc signo, quod omnis motus affectus ab amore deriuatur, ut patet discutendo per omnes. consequentia vero probatur, quia cum finis, & bonum sit perfectio obiectum affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur.

Quod diuina gratia causat in nobis fidem.

Cap. 152.

Hoc autem, quod diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est, quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

1 Motus enim quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, ut supra ostensum est, voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitio. oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituat ad hoc quod voluntarius dirigamur in ipsum. hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra probatum est, oportet igitur, quod sit cognitio per fidem.

2 Amplius, In quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ: unde alius modus cognitionis est angelus, hominis, & bruti animalis, secundum quod eorum naturæ diuersæ sunt, ut ex præmissis patet. sed homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est, oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat: hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3 Item, Quodcumque ab aliquo agente mouetur aliquid ad perfectionem, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri, ergo necesse est quod per eam dei dilectio constitutur in nobis, probatur consequentia, quia ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter & prompte operetur, hoc autem præcipue facit amor per quem etiam diffilia, & grauias lenia videntur. Constituitur auctoritate Apostoli Rom. 5. Charitas dei & c. & Ioannis. 14. Qui diligit me & c.

AD EVIDENTIAM: supradictæ conclusionis considerandum est, quod cum per gratiam dicitur homo effici dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis dei formaliter causatiua, eo modo quo per habitum iustitiæ elicitur iustitiæ actus, nec etiam quia sit effectiue proprie charitatis productiua quæ deus a nobis diligitur, sed quia naturaliter præcedit habitum charitatis, illique præsupponitur, & quia secundum diuinam ordinationem eam charitas inseparabiliter concomitatur, & ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Unde po-

test dici gratia esse causa charitatis eo modo quo inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus præsupponit primum, effectus primus dicitur causa secundum per modum cuiusdam naturalis resultantis ab ipso procedentium, hoc autem non est proprie esse causam effectiuiam, sed improprie, aut etiam esse instrumentum principalis agentis omnes illos effectus simul producentis secundum durationem sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc, non proposuit sanctus Thomas gratiam gratum facientem esse causam dilectionis quæ deum diligit, sed quod per auxilium diuinæ gratiæ hoc homo consequitur quod deum diligit, quod idem dicitur ac si diceretur, quod ad gratiam concomitantiam naturalem, & necessariam secundum ordinem diuinæ prouidentie charitas consequitur. Idem dicendum est de fide, & spe, de quibus inferius est sermo.

ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressio-nibus agentis imperfecte quasi alienis, & non propriis sibi, quousque fiant ei propria in termino motus: sicut lignum ab igne primo calefit: & ille calor, non est proprius ligno: sed præter naturam ipsius: in fine autem quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius, & connaturalis: & similiter cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens: sed per modum credulitatis quasi suam capacitatem existentem: in fine autem quando iam edoctus fuerit, eas poterit intellegere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem: vltimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipso: ut supra ostensum est, oportet igitur, quod aut equam ad istum finem ueniat, intellectus hominis deo subdatur per modum credulitatis, diuina gratia hoc faciente.

4 Præterea, in principio huius operis posita sunt utilitates propter quas necessarium fuit diuinam ueritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse diuinæ gratiæ effectum in nobis. Hinc est quod Apostolus dicit Ephes. secundo. Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex nobis: dei enim donum est. Per hoc autem excluditur error Pelegianorum, qui dice-

Super Caput. 152.

Ecce cōclusio est. Ex hoc, quod diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est, quod etiam in nobis fides per gratiam causetur. Probatur sic.

PRIMUM. Motus quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus: ergo oportet ut per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituat, ergo, & c. probatur prima consequentia, quia volūtarius motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitio. Secunda vero, quia illa finis cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto. Aduertendum, quod hæc ratio ex hoc fundamento procedit, quod causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultantis est etiam causa effectus ipsum naturaliter antecedentis: sic enim cum cognitio vltimi finis naturaliter antecedat eius dilectionem quæ gratiam concomitatur, necesse est ut gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa charitatis.

SECUNDO. Homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia, ergo oportet ut etiam ei supra naturalem cognitionem addatur aliqua cognitio quæ naturalem rationem excedat. hæc autem est cognitio fidei, ergo & c. probatur prima consequentia, quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ, ut apparet in diuersitate naturarum.

Aduertendum quod ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam, quia sicut modum naturalem rei habentis cognitionem consequitur naturalis cognitio, eo quod natura sit proportionata cognitio quæ res in suas operationes dirigitur.

Cap. 148

Cap. 149

Cap. 147

Cap. 147

Li. I. Ca. 5.

rigitur, ita modum nature eleuata per gratiam supra naturale modum debet consequi cognitio quae supra naturalem cognitionem sit.

TERCIO. Auxilio diuinae gratiae dirigitur in ultimum finem, qui est manifesta uisio primae ueritatis in seipso, ergo oportet quod antequam ad istum finem ueniat, intellectus hominis deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente probatur consequentia, quia quodcumque ab alio agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio mobili subdatur imperfectionibus agentis imperfecte quasi alienis & non propriis suis, quousque hinc et proprie in termino motus, declaratur in calefactione ligni ab igne, & in eruditione discipuli a magistro.

Aduerte, quod ista ratio ex hoc fundamento procedit, quod actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primo quidem in perfecte deinde perfecte quousque res ad perfectionem perueniat, ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum, ut & in omnibus rebus naturalibus apparet, & in traditione doctrinae.

Quod diuina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis. Cap. 153.

Existem etiam ostendi potest, quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim, quae est ad alios prouenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum uult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum uult ei bonum. oportet ergo, quod homo per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficitur circa bonum alterius: per hoc igitur, quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini uia ut illum diligit a quo bonum sperat secundum seipsum quando diligit bonum eius uult, etiam si nihil ei inde proueniat, cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine, quod deum propter se diligit: consequens fuit, ut etiam per gratiam homo spem de deo adipisceretur. Amicitia uero qua quis alium secundum se diligit, et si non sit propter spem utilitatis, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subuenit ut sibi ipsi: unde oportet, quod deo aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quod deo spem habeat, per gratiam autem ita constituitur, homo dei dilector secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem, quod a deo praediligatur, ut leuius, & promptius homo in beatitudinem tendere, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Aduerte, quod ista ratio ex hoc fundamento procedit, quod actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primo quidem in perfecte deinde perfecte quousque res ad perfectionem perueniat, ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum, ut & in omnibus rebus naturalibus apparet, & in traditione doctrinae.

Quod diuina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis. Cap. 153.

Existem etiam ostendi potest, quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim, quae est ad alios prouenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum uult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum uult ei bonum. oportet ergo, quod homo per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficitur circa bonum alterius: per hoc igitur, quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini uia ut illum diligit a quo bonum sperat secundum seipsum quando diligit bonum eius uult, etiam si nihil ei inde proueniat, cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine, quod deum propter se diligit: consequens fuit, ut etiam per gratiam homo spem de deo adipisceretur. Amicitia uero qua quis alium secundum se diligit, et si non sit propter spem utilitatis, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subuenit ut sibi ipsi: unde oportet, quod deo aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quod deo spem habeat, per gratiam autem ita constituitur, homo dei dilector secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem, quod a deo praediligatur, ut leuius, & promptius homo in beatitudinem tendere, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praterea, Nullus mouetur ad finem ad quem aestimat esse me perfectum naturaliter est prius imperfecto, ideo conuenienter dictum est per hoc quod aliquis ab alio sperat bonum: parari uiam ad hoc ut illum secundum seipsum diligit, & per hoc charitate homo in spe confirmatur, tanquam uidelicet ex parte naturae naturaliter, & secundum perfectionem.

Super Cap. 153. Existem etiam ostendi potest, quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Eius quod ad ipsum naturaliter consequitur. Ex primo itaque capite arguitur sic. Causatur in homine per gratiam gratum facientem, quod deum propter se diligit, ergo sequitur ut per ipsam homo spem de deo adipiscatur. Probatur consequentia, quia in omni diligente causatur desiderium ut uiam suam dilecto quantum possibile est. Ultima uero, quia desiderium rei alicuius mouetur animi desiderantis, nisi ad se spes de consequendo.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

esse unionem hominis ad deum secundum perfectam fructuonem, ergo & desiderium fructuosis diuinae a gratia, & a dilectione causatur, ergo & spes futurae beatitudinis adipiscendae. Probatur prima consequentia, quia in omni diligente causatur desiderium ut uiam suam dilecto quantum possibile est. Ultima uero, quia desiderium rei alicuius mouetur animi desiderantis, nisi ad se spes de consequendo.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

ationem causae materialis, in quo ordine imperfectum est prius perfecto tamquam materia propinquius, & secundum ordinem causae formalis, in quo ordine prius est, quod formalis, & perfectus. Primo modo motus liberi arbitrii naturaliter procedit gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam. Secundo uero modo gratia praecedit motum liberi arbitrii, sicut dispositio quae est necessitas ad formam ipsam concomitantem, in rebus naturalibus aliquo modo praecedit formam substantialem in genere causae materialis, in quantum se tenet ex parte materiae, sed ex parte causae formalis est e-conuerso, quia forma substantialis per se fit, & materia, & accidentia materialia.

De donis gratiae gratis datae in quo est de diuinationibus daemonum. Cap. 154.

Via uero ea quae homo per se non uidet, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui uidet: fides autem est de his quae non uidemus: oportet cognitionem fidei eorum de quibus est fides, ab eo deriuari, qui ea ipse uidet, hic autem deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, & naturaliter suam essentiam uidet. de deo. n. fide habemus, oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a deo in nos peruenire: cum autem quae a deo sunt, ordine

gratiam, ait quod naturae ordine praecedat infusionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem: hic autem dictum est de mente ipsius, quod praecedat gratiae infusionem. Responderetur quod nulla est repugnancia in dictis S. Tho. si diligenter considerentur. De gratiae enim infusione dupliciter loqui possumus. Vno modo ut se tenet ex parte agentis, tantum, distinguuntur a motu patientis, qui dicitur gratiae susceptio, eo modo quo actio distinguitur a passione, formaliter. Alio modo ut ex parte patientis se tenet, sicut calefactio potest accipi pro actione calefactientis tantum, & potest accipi pro passione calefacti, sive pro susceptione caloris. Si accipitur secundo modo, sic gratiae infusione ordine naturae motum liberi arbitrii sequitur, & ad hunc sensum locuti sumus superius. Si autem primo modo accipiat, sic praecedat, & ad hunc sensum loquitur in Prima Secunda, sub aliis uerbis. potest dici quod dupliciter ista considerari possunt. Vno modo ex parte agentis, & sic gratiae infusio praecedat, quia prius est actio ab agente procedere, quam aliquam dispositionem, simul praesentem existentem, cum forma in mobili suscipi. Alio modo ex parte mobilis, & sic gratiae infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quam suscipi per se formam. Quod autem hoc sit ad mentem S. Tho. patet ex uerbis eius, in quibus ait quod dispositio subiecti praecedat susceptionem formae ordine naturae, sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrii praecedat infusionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem. Patet enim, quod in his uerbis supponit S. Tho. una actio infusio gratiae, & dispositio ad ipsam, & quod accipit infusionem gratiae pro actione tantum qua deus gratiam infundit, quae naturaliter, & dispositionem subiecti, & formae susceptionem praecedat, sicut actio praecedat naturaliter passionem: & sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cum dicit gratiae infusionem praecedere dispositionem subiecti, & motum liberi arbitrii: cum autem dicit dispositionem subiecti, & motum liberi arbitrii praecedere susceptionem gratiae, constat quod loquitur de infusione gratiae ex parte susipientis, & quod considerat ordinem dispositionis, & formae ex parte mobilis sive suscipiui, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quam ipsa forma. Unde patet quod in sententia S. Tho. in Prima Secunda non discordat ab illis, quae in quaestionibus de Veritate dicit, & quod superius annotauimus, scilicet quod secundum ordinem causae materialis motus liberi arbitrii praecedat gratiae infusionem, quam in prima secunda uocat gratiae susceptionem: secundum uero ordinem causae formalis gratiae infusio, quae scilicet nominatur actionem, motum liberi arbitrii praecedat.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Aduerte quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, & fides, ab his autem duobus causatur spes diuinae fructuosis obtinendae, a dilectione quidem in quantum ab ipsa causatur desiderium possibile uisionis ad deum, a fide autem in quantum ostenditur per ipsam naturalem unionem quae est secundum perfectam fructuonem, possibile esse.

Idem p. 2. q. 11. ar. 4.

Super Cap. 154.

ostquam determinauit S. Tho. de effectibus gratiae gratum facientis, ulterius de effectibus qui gratiae gratis datae nominantur, determinat, & eos enumerando, eorum rationem reddit. Circa hoc autem duo facit. Primo

Primo eos enumerat, eorumque rationem reddit. Secundo ostendit quaedam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superiores enumeratos.

QUARTUM ad primum, considerandum est ex doctrina S. Thomae p. 2. q. 1. 1. Et q. de Ver. q. 27. ar. 3. quod gratia secundum quod nominat donum

Cap. a 77. vsq; ad 83.

aliquid, quod homini a Deo supra conditionem naturae & supra meritum gratis conceditur, diuiditur, quia quaedam est per quam homo illi habens Deo coniungitur, & illi est gratia, & haec vocatur gratia gratum faciens, quaedam vero est per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc vt educatur ad Deum, non autem per ipsam reddi gratis, ad beatitudinem, scilicet consequendam, & haec retinet sibi commune nomen, & vocatur gratia gratis data. prima gratia non multiplicatur in vno, sed est tantum vna, Secunda vero multiplicatur, & ideo ponitur multa dona ipsius. Haec de his in praesenti capite determinatur.

Cap. 80.

PRIMA ergo gratia gratis data est sapientia, quae est cognitio diuinorum, ad quam dicit S. Thomas pertinere inuisibilem dei reuelationem, id est, eorum ad quae mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest, de qua fit mentio Sap. 7. Et Eccl. 15.

Huius autem gratiae necessitatem manifestat, notando quinquae. Primum est, quod ea quae per fidem de Deo tenemus, oportet in nos a Deo peruenire, quia ea quae homo per se non videt, qualia sunt ea quae per fidem tenemus, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo quod videt, hic autem est Deus qui seipsum comprehendit, & naturaliter sua essentiam videt. Secundum est, quod est ea quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum, quae sunt fidei, ordinem quaedam obseruari oportuit, vt scilicet quidam immediate a Deo recipere, alij vero ab his, & sic per ordinem vsq; ad vltimos. Tertium est, quod in quibuscumque est aliquis ordo, quanto aliquid est principium primo propinquius, tanto virtuosius inuenitur, iecirco in diuina manifestationis ordine inuisibilia de quibus est fides, primo a Deo angelis beatis reuelantur per apertam visionem, deinde interueniente angelo officio, quibusdam hominibus manifestantur non per apertam visionem, sed per quaedam certitudinem ex diuina reuelatione, interiori quodam & intelligibili lumine mentem eleuante prouenientem, sicut per lumen naturale intellectus reddidit certus de his, quae illo lumine cognoscit.

QUARTUM est, quod haec certitudo necessaria est ad hoc quod alii proponi possint ea quae diuina reuelatione percipiuntur, alioquin non proponerentur cum securitate. Quintum est, quod cum praedicto lumine adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita, scilicet aut visa, diuina virtute formata, quae exteriori sensu vel imaginatione percipiuntur, quae quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine illis.

Circa hoc quintum dictum, aduertendum est, vt ex superioribus patet, quod cum duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet representatio rerum, & iudicium de rebus representatis, representatio fit per speciem receptam, iudicium vero per lumen intelligibile, & quia iudicium est cognitionis completum, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quod praedicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad diuinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharaonem p. 15. in somnis non intellexit quid repraesentabatur, quia carebat supernaturali lumine. Ioseph autem lumine supernaturali illustratus cognouit quod talia somnia praesignarent, cui tamen non fuerant talia immissa somnia.

Aduertendum vterius, quod ex hoc dictum vult S. Tho. & necessitate huius doni habere, & modum ipsius, necessitate quidem, quia cum gratia gratis data ordinetur ad hoc vt homo alteri cooperetur ad salutem, exteriori docendo vel persuadendo, oportet hominem de rebus diuinis, quas alius vult trahere, certitudinem per diuinam reuelationem habere, quod sibi per donum sapientiae conuenit. modum autem, quia a Deo in homines ordinatur per reuelationem descendit.

SECUNDA est scientia ad quam pertinere videtur diuina reuelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sap. 7. Et 2. Paral. 1. Huius necessitatem ostendit S. Thomas, quia inuisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.

TERTIA est donum linguarum, de quo fit mentio Isa. 50. & Luca 21. Huius necessitas ostenditur, quia ea quae homo cognoscit, in notitiam alterius conuenienter producere non potest nisi per sermonem. vnde quando oportuit per paucos virtutes fidei in diuersis gentibus praedicari, instructi sunt quidam diuinitus

nam reuelationem habere, quod sibi per donum sapientiae conuenit. modum autem, quia a Deo in homines ordinatur per reuelationem descendit.

SECUNDA est scientia ad quam pertinere videtur diuina reuelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sap. 7. Et 2. Paral. 1. Huius necessitatem ostendit S. Thomas, quia inuisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.

TERTIA est donum linguarum, de quo fit mentio Isa. 50. & Luca 21. Huius necessitas ostenditur, quia ea quae homo cognoscit, in notitiam alterius conuenienter producere non potest nisi per sermonem. vnde quando oportuit per paucos virtutes fidei in diuersis gentibus praedicari, instructi sunt quidam diuinitus

mens ut variis linguis loquerentur, ut patet Actuum secundo.

QUARTA est gratia miraculorum, de qua fit mentio Mat. 23. 10. & Marci ultimo. Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus nisi sit per se manifestus, confirmatione indiget, ea autem quae sunt fidei, diuina virtute formata, quae exteriori sensu vel imaginatione percipiuntur, quae quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine illis.

Circa hoc quintum dictum, aduertendum est, vt ex superioribus patet, quod cum duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet representatio rerum, & iudicium de rebus representatis, representatio fit per speciem receptam, iudicium vero per lumen intelligibile, & quia iudicium est cognitionis completum, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quod praedicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad diuinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis.

QUINTA est prophetia gratia, cuius duplicem necessitatem ponit: quantum ad primam necessitatem dicit primo, quod ad hoc ut praedicatoribus vera dicentibus de his quae sunt fidei crederet, necessarium fuit donum prophetiae per quod futura, & ea quae communiter homines latent, deo reuelante possent cognoscere, & aliis indicere, quia dum inueniuntur vera dicere de occultis, quae postmodum manifestari possunt, eis crederet uera dicenti bus de his quae homines experiri non possunt. Ad quod facit, quod dicitur prima Corinthiorum, 14. Sicut enim omnes prophetent, &c. Secundo dicit, quod per donum prophetiae non adhibetur sufficiens fidei testimonium nisi esset deus quae a solo deo cognosci possunt, quae sunt occulta cordium in inferioribus, & futura contingentia. Sed quia possent aliquid dicere, quod prophetica denuntiatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de futuris praecognoscunt: subiungit Sanctus Thomas, quod differentia est inter praecognitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, & eam quae est secundum gratiam prophetalem, quia aliqua quidem futura ab hominibus cognosci possunt etiam contingentia, in quantum in suis causis praesistent, quibus, aut secundum seipsas aut per manifestos effectus cognitis, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi: sicut medicus praecognoscit mortem aut sanitatem futuram: sed tamen huiusmodi futurorum praecognitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantum qui ex praesistentibus causis de necessitate consequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate sed ut frequenter eueniunt. Omnis autem cognitio de futuris quae habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut & diuina praecognitio qua futura deus infallibiliter cognoscit, secundum quod in scriptis sunt: nec ista certitudo contingit futurorum repugnat, sicut nec certitudo diuinae scientiae, nec etiam ipsam tollit, quia prophetae aliquando praenunciant quae non eueniunt, sicut Isaias de morte Ezechiae prophetauit, & Ionas de subuersione Ninive, quae tamen non euenierunt, quia aliquando reuelantur aliqui futuri effectus prophetiae, non secundum quod sunt in scriptis, sed secundum quod sunt in causis suis, & tunc nihil prohibet si causa impediatur ne perueniant ad suos effectus, quod etiam praenunciatio prophetiae immutetur: & ita fuit in praenunciacione mortis Ezechiae.

chiae, & subuersionis Ninive, quorum unum erat secundum causam inferiorum dispositionem, alterum vero secundum meritum exigentiam. Addit autem Sanctus Thomas quod licet aliquando ita fiat, simul tamen, vel postea sic prophetae reuelatio de euentu futuri effectus, qualiter sic immutandus, sicut factum fuit Isaias, & Iona.

Postet etiam aliquis arguere prophetam, quod denunciationem non esse, sufficiens fidei argumentum, quia demones aliter quae uera praenunciatur, sed respondet Sanctus Thomas, & dicit primo, quod maligni spiritus, haecur operatione, miraculorum abutuntur, ut argumenta fidei debilitent, non vere miracula faciendos, sed ea quae hominibus miraculosa apparent: ita & prophetica abutuntur, praenunciacione, non quidem vera prophetando, sed praenunciando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, in quantum haec subtilitate sui intellectus magis possunt quam homines cognoscere, quia cognoscunt quando, & qualiter effectus naturalium causarum impediti possunt, & in quantum uires caelestium corporum a nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. propter quod, possunt magis quam aliquis astrologus praenunciare uentos, & alia huiusmodi quae circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera praedicere possunt, in quantum plurimi impetus passionum, & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est, licet quandoque in praenunciando deficiant propter humani arbitrii libertatem. Dicit secundo, quod ea quae praecognoscunt, praenunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, & in phreneticis accidit: aliquando vero per aliqua exteriora indicia, vt per motus, & garritus animi, & per ea quae in extis animalium apparent, & in quorundam punctorum descriptione. aliquando uero uisibiliter apparendo, & sermone sensibili praenunciando futura. Dicit tertio, quod licet hoc vltimum manifeste per malignos spiritus fiat, quando scilicet adueniunt inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora caelestia, dicentes, quod motus qui sunt praeter deliberationem, vt praenominari, sequuntur impressionem corporis caelestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelestis causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quaedam apparent. Sed inquit Sanctus Thomas, quod quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est haec ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius uirtute disponuntur motus non deliberati, secundum quod congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque haec disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, tamen Tho. Con. Gen. FFF plesum

Fuit autem & alius confirmationis modus: ut dum praedicatoris meritatis uera inueniuntur, dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt: eis crederetur uera dicentibus de his quae homines experiri non possunt: unde necessarium fuit donum prophetiae per quod futura, & ea quae communiter homines latent, deo reuelante possent homines cognoscere, & aliis indicere: ut sic dum in his inueniuntur uera dicere: in his quae sunt fidei, eis crederetur. Vnde Apostolus dicit prima Corinthiorum decimo quarto. Si autem omnes prophetet: in-

ter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. propter quod, possunt magis quam aliquis astrologus praenunciare uentos, & alia huiusmodi quae circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera praedicere possunt, in quantum plurimi impetus passionum, & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est, licet quandoque in praenunciando deficiant propter humani arbitrii libertatem. Dicit secundo, quod ea quae praecognoscunt, praenunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, & in phreneticis accidit: aliquando vero per aliqua exteriora indicia, vt per motus, & garritus animi, & per ea quae in extis animalium apparent, & in quorundam punctorum descriptione. aliquando uero uisibiliter apparendo, & sermone sensibili praenunciando futura. Dicit tertio, quod licet hoc vltimum manifeste per malignos spiritus fiat, quando scilicet adueniunt inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora caelestia, dicentes, quod motus qui sunt praeter deliberationem, vt praenominari, sequuntur impressionem corporis caelestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelestis causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quaedam apparent. Sed inquit Sanctus Thomas, quod quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est haec ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius uirtute disponuntur motus non deliberati, secundum quod congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque haec disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, tamen Tho. Con. Gen. FFF plesum

ter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. propter quod, possunt magis quam aliquis astrologus praenunciare uentos, & alia huiusmodi quae circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera praedicere possunt, in quantum plurimi impetus passionum, & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est, licet quandoque in praenunciando deficiant propter humani arbitrii libertatem. Dicit secundo, quod ea quae praecognoscunt, praenunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, & in phreneticis accidit: aliquando vero per aliqua exteriora indicia, vt per motus, & garritus animi, & per ea quae in extis animalium apparent, & in quorundam punctorum descriptione. aliquando uero uisibiliter apparendo, & sermone sensibili praenunciando futura. Dicit tertio, quod licet hoc vltimum manifeste per malignos spiritus fiat, quando scilicet adueniunt inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora caelestia, dicentes, quod motus qui sunt praeter deliberationem, vt praenominari, sequuntur impressionem corporis caelestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelestis causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quaedam apparent. Sed inquit Sanctus Thomas, quod quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est haec ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius uirtute disponuntur motus non deliberati, secundum quod congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque haec disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, tamen Tho. Con. Gen. FFF plesum

plerumque ex operatione malignorum spirituum accidunt, ut & sancti Doctores dicunt. & Gentiles, ut Valerius maximus re-

ter, censuerunt. Et ideo hae omnia Deut. 18. simul cum idolo- latria prohibebantur. Secunda necessitas prophetiae est, quia cum aliquis fide tenenda praedicatur, quae temporaliter agun-

tur, sicut Nativitas Christi, & huiusmodi, ne ficta a praedicatoribus aut casu jehemisse credatur, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta, ut facit Apostolus ad Rom. primo.

Circa id quod de oculis cordium sine de cogitationibus inquit S. Tho. quoniam ea solus deus cognoscere potest, aduertendum ut dicitur P. 1. q. 57. ar. 4. de Veri. q. 8. ar. 13.

Li. 1. C. 68.

Li. 1. C. 67.

Et Mal. q. 16. ar. 8. q. intelligendum est de cogitatione cogitationum intellectus, & affectionum uoluntatis in seipsis, ut scilicet cogitatio est in intellectu, & affectio in uoluntate. solus enim deus uidet esse actuale tantum quod in ipsis potentibus habent: non autem de cogitatione ipsorum in suo effectu. Nam admittit S. Tho. quod per aliquam corporis translationem ex cogitatione prouenit cogitatio cog-

nosci potest non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus: si ueni cum eo quod aliquis pericula sibi imminencia cogitat, excitatur passio timoris, & ex illa pallor subit in facie, & ex hoc subito facie pallore cognosci potest, quod cogitat timorosa. Rationem autem assignat S. Tho. quare a solo deo, inter cognoscentia extrinseca a cogitante, in seipsis cognoscuntur, quia uidelicet quod aliquis actu cogitat, ex sola uoluntate dependet, unumquodque enim pro suo arbitrio habitibus, & speciebus in se existentibus utitur. ea autem quae ex sola uoluntate dependunt, aut in sola uoluntate sunt, soli deo sint cognita, cum uoluntas soli deo subiaceat, & ipse solus in ea operari possit, eo quod sit eius principale obiectum ut ultimus finis.

Dur. 2. 5. d. 8. q. 5.

Circa autem hanc rationem ut bene intelligatur, a Durando enim qui eam impugnat 2. lib. Sent. Male est intellecta, aduertendum quod eius fundamentum est hoc, ut explicat S. Tho. de Verit. loco allegato. Species enim intellectus angelici, & multo magis intellectus humani, habent, loquendo de iis quae ad angelum pertinent, solum res in natura existentes, id est naturas creatas representare, & ea quae ad ipsas dependentiam habent aut connexionem, dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam, & connexionem ea ad quae ad aliqua natura creata determinationem habet, ideo ea quae extra hunc ordinem sunt, quia uidelicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quae natura creata determinationem habet conueniantur, non habent per species angelicas representari, & consequenter ab angelo naturaliter cognosci non possunt, cum cognitio naturalis angeli ultra representationem suarum specierum non se extendat. unde & 2. Sent. dist. 3. q. 2. ar. 3. ad. 4. inquit S. Tho. quod angeli per species sibi a creatione inditas cognoscunt causas habentes ordinem in natura, & omne illud quod in causis illis determinatur, uel simpliciter, uel ut frequenter. Cum igitur ea quae ex sola uoluntate procedunt, cuiusmodi sunt cogitationes, neque sint in seipsis naturae, & quidditates substantiales, neque ad aliquam naturam tamquam ad causam ad illa determinata, dependentia habeant, alioquin non ex sola uoluntate, quae causa libera sit ad opposita se habens, dependerent, sequitur, quod

huiusmodi sub naturali cognitione angeli non cadunt. Ratio ergo S. Thom. sic est explananda: Ea quae ex sola uoluntate procedunt, id est, ea quae a uoluntate libere operante proueniunt, & a nulla alia causa quae ad ipsa sit determinata, dependentiam habent, soli deo sunt cognita, id est, a nullo alio distincto a uolente, praeterquam a deo cognoscuntur: sed cogitatio actualis a sola uoluntate dependet, sed etiam ex natura causae quae ad hunc motum recipiendum naturaliter inclinatur. Si autem iustetur, quia saltem sequitur quod motus lapidis sursum a solo angelo causatus, soli deo erit notus, is enim ex sola uoluntate angeli producit, cum lapis ad ipsum non habeat inclinationem, immo ad motum oppositum inclinatur. Respondetur, quod licet motus uolentis lapidis non sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum qui est uolentis lapidis, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem ut aliquid ad angelum non spectans naturaliter cognoscatur ab angelo, non oportet ut illud sit naturale ei cui cognoscitur in esse, alioquin nullum predicatum per accidens angelus de re cognosceret, sed sufficit quod ad aliquam naturam connexionem habeat quae ad ipsum est determinata. per speciem enim illius naturae primo cognoscitur ab angelo, ut ad ipsum talis natura est determinata, per speciem uero eius cui per accidens inest, cognoscitur, ut illi per accidens inhaerens. Nam species angelica representat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sit de iis quae ad aliquam causam naturalem ordinem habent. Similiter cum inferat. Durandus, quod tunc a solo deo cognoscitur opera extrinseca per imperium nostrae uoluntatis producta, eodem modo respondetur. Dicitur enim quod illa non procedunt ex sola uoluntate, sed a uoluntate mediante aliqua causa naturali, & determinata proueniunt.

signa dicuntur: de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi: sicut medicus praecognoscit mortem, vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsus, urina, & huiusmodi signis. huiusmodi autem cognitio futurorum, partim quidem certa est: partim quidem incerta. Sunt enim quaedam causae praesistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut praesistente compositione ex contrariis in animali ex necessitate sequitur mors: quibusdam uero causis praesistentibus sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed ut frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto, ut in pluribus sequitur homo perfectus: quandoque tamen monstra generantur propter aliquod impedimentum superueniens operationi supernaturali uirtutis. Primor igitur effectum praecognitio infallibiliter certa habetur: horum autem quae posterius dicta sunt, non est tam effectiue quam finaliter: effectiue quidem, quia uoluntas deo subest quantum ad causalitatem, quod autem est causa efficiens uoluntatis, est etiam causa operationis ipsius, sicut & quod est causa naturae, est etiam causa naturalis ipsius operationis: finaliter uero quia deus est principale obiectum uoluntatis, ut po- terit uoluntas finis existens, uoluntas autem ab obiecto per modum finis moueri habet, ergo &c. Quantum uero ad negatiuum probatur per negatiuum illius exclusus sic. Angelus eos tantum esse causas creaturarum naturaliter cognoscit, qui ad aliquam naturalem causam, id est, ad ipsos determinatam, connexionem habent, & dependentiam: sed motus uoluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet, neque inquam rationem ad causam efficientem, neque tamquam ad causam finalem, ergo & cetera. probatur minor, quantum quidem ad causam efficientem, quia uoluntas a nulla causa naturali producit, immo a nulla causa creata, a quocumque autem agente extrinseco producit motus uoluntatis, ab ipso producit, & uoluntas, cum in eandem causam referantur motus qui est a principio extrinseco, & ipsum intrinsecum principium, iuxta ea quae dicuntur. 2. q. 9. ar. 6. Quantum uero ad finale probatur, quia illud mouet naturaliter uoluntatem per modum finis, ad quod uoluntas est determinata: ad nullum autem bonum creatum uoluntas determinatur, sed tantum ad bonum in communi, & consequenter ad id in quo ratio uoluntatis boni inuenitur, sicut est deus, si cognoscatur in ipso rationem beatitudinis inueniri, quia solum bonum in communi est primum, & per se obiectum uoluntatis, potentia autem ad solum primum, & per se obiectum determinationem, & inclinationem habet, ergo &c. Secundum hanc rationem huius rationis interpretationem patet, quod obiectio Durandi uangetur. Cum enim inquit, quod sequeretur, omnia a deo immediate creata a solo deo cognosci, si uoluntatis actus a solo deo cognoscitur, quia soli deo uoluntas subditur quantum ad causalitatem, patet quod non arguitur ad intentionem rationis. Non enim uult S. Thom. hanc uoluntatem propositionem assumere: Omne quod a solo deo producit, soli deo est cognitum, sed hanc: Omnis operatio, & omnis effectus creaturae qui

Cap. 67. lib. 1.

Cap. 67. lib. 1.

Cap. 38. lib. 1.

loc. Ca. 3.

re, quia nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantum a libera uoluntate & a deo, soli deo, supple & uolenti, & ei cui uolens manifestare uoluerit, est cognitum. Cum enim inquit, quod tunc motus caeli, quia ex sola uoluntate angeli procedit, soli deo esse cognitum, si quae ex sola uoluntate dependent, soli deo sunt cognita, patet quod falsum assumit. non enim ex sola uoluntate angeli motus caeli dependet, sed etiam ex natura caeli quae ad hunc motum recipiendum naturaliter inclinatur. Si autem iustetur, quia saltem sequitur quod motus lapidis sursum a solo angelo causatus, soli deo erit notus, is enim ex sola uoluntate angeli producit, cum lapis ad ipsum non habeat inclinationem, immo ad motum oppositum inclinatur. Respondetur, quod licet motus uolentis lapidis non sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum qui est uolentis lapidis, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem ut aliquid ad angelum non spectans naturaliter cognoscatur ab angelo, non oportet ut illud sit naturale ei cui cognoscitur in esse, alioquin nullum predicatum per accidens angelus de re cognosceret, sed sufficit quod ad aliquam naturam connexionem habeat quae ad ipsum est determinata. per speciem enim illius naturae primo cognoscitur ab angelo, ut ad ipsum talis natura est determinata, per speciem uero eius cui per accidens inest, cognoscitur, ut illi per accidens inhaerens. Nam species angelica representat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sit de iis quae ad aliquam causam naturalem ordinem habent. Similiter cum inferat. Durandus, quod tunc a solo deo cognoscitur opera extrinseca per imperium nostrae uoluntatis producta, eodem modo respondetur. Dicitur enim quod illa non procedunt ex sola uoluntate, sed a uoluntate mediante aliqua causa naturali, & determinata proueniunt.

praecognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quae de futuris habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut & diuina praecognitio est certa, non enim deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut & superius ostensum est, unde & cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae diuinae, ut supra ostensum est. Reuelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis: & tunc nihil prohibet si causa impediatur ne perueniant ad suos effectus, quod etiam prophetae praenunciatio immutetur: sicut Isaias propheta ait Ezechiae agrotanti. Dispone domui tuae, quia morieris, & non uiues, qui tamen sanatus est,

gnoſcantur determinate, & assignat rationem, quia ex una specie, intellectus in diuersas cogitationes prodit, & ex una habituali noticia multae actuales considerationes progrediuntur. Ex his enim uelle uidetur, quod licet angelus possit uidere, quod ego uitor hac specie intellectuali, puta specie Leonis, non tamen potest determinate cognoscere quid ego de Leone cogite, cum per specie Leonis multas de ipso possim cogitationes habere. Sed licet conclusio ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit, & ego propter uerba S. Tho. allegata in quaestionibus de Veritate, eam aliquando tenuerim, tamen diligentius considerando uerba, & monens S. Tho. uidetur mihi, quod primus sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est, quod ita ex sola uoluntate dependet, quod ego de homine cogite, sicut quod hoc in particulari de ipso considerem: & ideo si propter hoc quod ex sola uoluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta: eadem ratione, & cogitatio quae de homine absolute cogito, occulta erit. Nec obstat quod intellectus informatus specie in

reuelata fuit sanatio Ezechiae, & tonat liberatio Niniuitarum. Maligni autem spiritus ueritate uideat ad naturam hominis cognoscendam esse determinatum. Dicitur enim, quod licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem, sed ad ipsam est omnino indifferens, & ex sola uoluntate dependet, quod per talem speciem ad actualem considerationem exeat. Propter uerba autem adducta ex quaestionibus de Veritate, considerandum est quid importet ista determinatio in seipsis, & prout cogitationes sunt in intellectu, & affectiones in uoluntate, cum inquit sanctus Thomas quod non cognoscuntur in seipsis, siue ut cogitationes sunt in intellectu, & in uoluntate affectiones, cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa, & prout est in intellectu, est uidere esse quod habet in intellectu: uidere autem esse quod habet aliqua particularis consideratio in intellectu, non est uidere solum ordinem ipsius ad principale eius obiectum per speciem representatum, sed est uidere ordinem ipsius ad omnia quae actu considerat intellectus per ipsam, alioquin non uideretur in seipsa secundum quod est, ideo repugnat, quod ego considerem de homine quantum ad eius effigiem, & figuram, & quod angelus uideat ipsam considerationem in seipsa, & secundum quod est in intellectu, & tamen cognoscat tantum me de homine considerare, non autem de hominis figura. esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantum per hominem, sed etiam per hominis figuram, & per hoc ab omni alia consideratione distinguitur. Similiter si considerem de hominis quidditate per abstractionem ab omnibus conditionibus indiuidualibus, non uideretur talis cogitatio in seipsa, & secundum quod est in intellectu, nisi uideatur quod ego de quidditate hominis cogito, & cum tali abstractione. Uult ergo S. Thom. quod quia species una intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale representatum elicitiua, ex hoc quod angelus uidet speciem in intellectu alterius, non oportet ut uideat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu, secundum quod est in intellectu, quia ut sic omnis cogitatio est determinata, per id autem quod secundum se est ad multa indeterminate, non potest unum illorum in seipso cognosci. Potest quidem angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de homine, & similiter in communi potest aliqua signa

extrinsecā cognoscere, quōd homo de tali re considerat, sed a-

Circa prophetiam considerandum primo ex doctrina S. Th. 2. 2. q. 171. artic. 6. q. cum cognitio addi-

Cap. 103. huius libri.

Considerandum secundo, quōd quāvis diuina cognitio futura respiciat, & secundum quod in seipſis sunt ea prae-

In hoc eod. Cap.

Considerandum tertio, quōd S. Thom. dicitur ait malignos spiritus futurorum praedictione non uere prophetare, quia ut dicitur 2. 2. q. 174. Et Veri. q. 12. ar. 1. ad prophetiam proprie-

Circa id quod dicitur, malignos spiritus praenunciando quae cognoscunt, humanam mentem non illuminare, aduertendum quōd hoc non dicitur quasi naturalis sua virtute mentem illumi-

corporalibus uirtus superior inferiorem adiuuat, & confortat, sed quia cum naturali sua virtute demones propter malitiam voluntatis abutuntur, non intendunt, ut hic etiam dicitur, hominem ad ueritatis cognitionem illuare, sed magis ab ipsa abducere, & ideo non praenunciant illuminando, quia tunc ex tali illuminatione mens confortata ad ueritatem cognoscendam perspicacior est.

Cap. 103

stium corporum, quas praedictis spiritibus cognitae esse secundum proprietatem suae naturae ex superioribus patet. cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires, & motū superiorum corporum disponantur: possunt praedicti spiritus multo magis, quam aliquis Astrologus praenunciare ventos, & tempestates futuras, corruptiōes aeris, & alia huiusmodi, quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata: & licet caelestia corpora super partem intellectuam animae directe non possint imprimere, ut supra ostensum est, plurimi tamen sequuntur imperus passionum, & inclinationes corporales in quas efficiam habere caelestia corpora manifestum est. solum enim sapientum, quorum est paruus numerus, est huiusmodi passioibus obuiare: & inde est, quōd etiā de actibus hominum multa praedicere possunt: licet quandoque & ipsi in praenunciando deficiant.

Cap. 104

Sexta est sermonis interpretatio, de quo fit mentio Gen. 40. Huius autem necessitas ostenditur, quia cum homines reuelationem a deo accipiant non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum, necesse fuit reuelata non solum praesentibus sermone narrari, sed etiam ad instructionem futurorum scribi: & ideo sicut ipsa reuelatio per gratiam dei facta fuit, ita oportuit & per diuinam gratiam aliquibus dari, ut huiusmodi scripta interpretarentur.

Sed occurrit dubium, cum inquit sanctus Thomas post gradū illorum qui immediate reuelationem a deo suscipiunt, oportere esse aliam gratiae gradum: uidetur enim uelle prophetiae reuelationem, de qua superius immediate mentionem fecit, immediate a deo recipi. Huius autem oppositum uidetur dictum esse in principio capitis huius, ubi ostensum est ministerio angelorum interueniente reuelationem diuinam ad homines peruenire.

Respondetur, quōd non intendit S. Tho. hoc loco diuinam reuelationem in homines ministerio angelorum non fieri, sed quōd aliqui homines a deo huiusmodi reuelationem recipiant non mediantibus aliis hominibus, praeter quem gradum oportet alios esse, qui non accipiant huiusmodi illuminationem immediate a deo siue ab angelis, sed mediantibus aliis hominibus quorum reuelationes scriptis mandatas, interpretari per diuinam gratiam possunt.

Septima est fidei gratia, cuius necessitas in manifestatione diuinorum ostenditur: quia oportet aliquos esse qui ea quae sunt aliis reuelata, & per alios interpretata, fideliter credant, quod quidem esse donum dei, superius est ostensum.

Sed circa hoc donum, duplex occurrit dubium. Primum est, quia hic enumerantur dona tantum gratiae gratis datae: superius autem ostensum est, fidem esse effectum gratiae gratam facientis. Secundum est, quia sapientia donum est etiam de iis quae fidei sunt, cum sit de diuinis quae humanam transcendunt rationem, & per consequens fidei tantum tenentur.

Ad primum horum dicitur de mente sancti Thomae loco 103.

co praegallegato in 1. 2. quōd dupliciter accipitur fides. Vno modo prout est uirtus hominem in seipso iustificans, & sic ad gratiam gratam facientem pertinet. Alio modo ut importat quandam supereminentem certitudinem fidei ex qua homo sit idoneus ad inueniendum alios de iis quae ad fidem pertinent: & sic inter dona gratiae gratis datae quae ad aliorum utilitatem ordinantur, est connumerata. Postest etiam dici, ut dicitur 2. 2. q. 4. arti. 5. ad 4. quōd fides quae est gratia gratis data, importat quandam fidei excellentiam, siue constantiam fidei dei &c. Ad secundum dicitur, quōd dupliciter possumus loqui de pertinentibus ad fidem. Vno modo ut omnia quae humanam cognitionem excendant, dicantur ad fidem pertinere, & sic non est differentia inter donum sapientiae, & fidem, nisi forte sicut inferi? differt a suo superiori, cum utraque cognitio sit de diuinis quae humanam excedunt reuelationem: unde S. Tho. in principio capituli uolens determinare de donis quibus diuina per reuelationem cognoscuntur, diuinorum cognitionem uocat fidei cognitionem. Alio modo ut ea dicantur ad fidem pertinere quae sunt tantum credita, & sunt ita am principia in catholica doctrina: & sic fides ponitur donum distinctum a sapientiae dono, quia sapientia uersatur non circa ipsa principia, modo. s. scientifico, sed circa conclusiones quae ex illis principiis deducuntur. Potest etiam dici quōd ad donum sapientiae pertinet cognitio diuinorum: quae fit per diuinam reuelationem, angelorum tantum ministerio, quae potest, & fidei cognitio dici, in quantum est supra scientiam intellectus nostri: ad donum autem fidei pertinet ea cognitio diuinorum, quae

propter arbitrii libertatem. Ea uero quae praecognoscunt, praenunciant quidem non mente illustrando, sicut in reuelatione diuina, non enim eorum intentio est, ut mens humana perficiatur ad ueritatem cognoscendam: sed magis quōd a ueritate auertatur: praenunciant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia, aliquorum futurorum indicia monstrant: sine etiam uigilando: sicut in arreptitiis, & phreneticis patet, qui aliqua futura praenunciant: aliquando uero per aliqua exteriora indicia: sicut per motus, & garritus animum, & per ea quae apparent in extis animalium, & in punctorum quorundam descriptione: & in similibus quae forte quadam feri uidentur: aliquid autem uisibiliter apparendo, & sermone sensibili praenunciando futura. Et licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicit enim, quōd cum corpus caeleste moueat ad aliquos effectus in istis inferioribus: ex eisdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent: caelestem enim impressionem dicitur res diuersimode recipiunt. secundum hoc ergo dicunt, quōd immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re, potest accipi ut signum immutationis alterius rei, & ideo dicunt, quōd motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut uisa somniantium, & eorum qui sunt mente capti, & descriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat scribere: sequuntur impressionem corporis caelestis: & ideo dicunt, quōd huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum, qui ex motu caelesti causantur. Sed quia hoc modicum rationem habet: magis estimandum est, quōd praenunciationes quae ex huiusmodi signis sunt, ab aliqua intellectuua substantia originem habeant: cuius uirtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quōd congruit obseruationi futuro

rum. Et licet quandoque haec disponantur uoluntate diuina ministerio honorum spirituum, quia, & a deo multa per somnia reuelantur, sicut Pharaoni, & Nabuchodonosor: & sortes quae mittuntur in sinum, quandoque etiam a domino temperantur, ut Salomon dicit: tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt: ut & sancti Doctores dicunt, & etiam ipsi gentiles censuerunt: dicit enim Maximus Valerius, quōd obseruatio auguriorum, & somniorum, & huiusmodi ad religionem pertinent qua idolatriae colebantur. Et ideo in ueteri lege simul cum idololatria haec omnia prohibebantur. dicitur enim Deuteronomii decimo octauo. Nec imitari uelis abominationes illarum gentium, quae scilicet idolis seruebant, nec inueniatur in te qui iustret filium suum, aut filiam ducens per ignem: aut quiarios sciscitetur, aut obseruet somnia atque auguria: nec sit maleficus, nec incantator: neque pythones consulat, nec diuinos: & quarat a mortuis uirtutem. Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum: in quantum scilicet, aliqua fide tenenda praedicanatur quae temporaliter aguntur: sicut natiuitas Christi, passio, & resurrectio, & huiusmodi, & ne huiusmodi ficta a praedicatoribus esse credantur, aut casu aliter euenisse, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta: Unde Apostolus dicit Romanorum primo: Paulus seruus Iesu Christi, uocatus Apostolus, segregatus in euangelium dei quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Post gradum autem illorum qui immediate reuelationem a deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines reuelationem a deo accipiunt non solum praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit, ut non solum ea quae ipsi reuelantur, sermone narrarentur praesentibus: sed etiam scriberentur ad instructionem futuro

Attendendum etiam, quōd sapientia, & scientia, enumerantur inter

fideliter credimus alii hominibus reuelata, & per alios interpretata.

Aduertendum autem, quod ultimum gradum tenere inquit S. Th. donū fidei, non quia sit ultimum simpliciter inter dona hominū, sed quia est ultimum inter dona pertinentia ad cognitionem diuinorum prophetica reuelatione habitam.

Octaua est discretio spirituum. Huius necessitas ostenditur, quia cum per malignos spiritus aliqua similia sunt iis quibus fides confirmatur; ne homines per huiusmodi decepti credant mendacio, necessarium est, ut de huiusmodi spiritibus discernentur per diuinam gratiam instruatur, iuxta monitionem 1. Io. ann. 4. Confirmatur istorum donum numeris autoritate Apostolica prima Corinth. 12.

Aduertendum, quod Apostolus distinguit gratiam sanitarum ab operatione uirtutum, quorum unum ad salutem corpori pertinet, alterum uero ad solam diuinam potestatis manifestationem, sicut quōd sol fecit, aut tenebrosus fiat, quia specialē rationem inducendi ad fidem habet. Ad hanc enim quis magis promptus redditur, dum uidet se beneficium sanitatis consequi, ex fide S. Tho. autem utraque gratiam superius simul posuit, cum dixit oportuisse praedictantium sermonem confirmari, sanando infirmos, & alias uirtutes operando, quia utraque ad miraculorum gratiam pertinet, quae quae diuina uirtute operatur, quae solus deus facere potest ideo, hic ponuntur tantum octo gratiae gratis datae: in prima Secunda autem ponuntur nouem, quia ibi distinguitur gratia miraculorum a gratia sanitarum.

Attendendum etiam, quod sapientia, & scientia, enumerantur inter

Gen. 41. Daniel. 2. & 4.

In Prouerbis cap. 16.

Cap. 1. primi libri.

inter gratias gratis datas, secundum quod importane quendam scientia, & sapientie abundantiam, qua homo potest non solum in seipso sapere de diuinis, sed etiam alios instruere, & contradicentes reuincere, non autem prout per ipsa mens est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quae sunt sapientiae, & scientiae, quia sic sunt Spiritus sancti dona.

Excluditur autem per hoc error quorundam Manichaeorum dicentium miracula non esse a deo facta, & prophetas non esse spiritum dei locutos.

Excluditur etiam error Priscilla, & Montani dicentium prophetas tamquam arreptitios non intellexisse quae loquebantur, quod diuina illuminationi repugnat.

Cap. 152.

Paulo ante.

Quantum ad secundum sanctus Thomas completendo omnes gratias effectus supra enumeratos, ponit inter ipsos duplicem differentiationem. Prima est, quod quamuis omnibus gratia nomen conueniat, quia gratia abique procedenti merito conferuntur, solum tamen distinctionis effectus etiam propter hoc nomen gratiae meretur, quod gratum deo facit: iuxta id quod dicitur Proterbiurum octauo: vnde fides, & spes etiam in peccatoribus esse possunt, dilectio autem in solis iustis, vt habetur prima Ioannis quarto.

Ad huius differentiationis euidentiam duo sunt consideranda. Vnum est, quod si fides, & spes licet conueniant gratiam, gratiam facientem in eo qui gratiam habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia, tamen possunt sine gratia in aliquo inueniri: & tunc dicuntur informes. Charitas autem sic gratiam concomitatur, quod non solum simul infunditur quasi alicui infunditur gratia, sed etiam sine gratia esse non potest.

Excl. error. Manic. hi sunt qui duo dicit prin. & corporea non esse a deo. Apellis dicit pheras si esse loquutos sp. dei Test. Euse. li. 1. hist. eccl. Cap. 13. De Mont. testatur. Epiph. lib. 1. Tom. 3. har. 48.

gratia autem facit hominem deo formaliter gratum, vt superius est ostensum: ideo bene dicitur solum dilectionem inter dona gratuita mereri, homen gratiae etiam ob hoc quod gratum deo facit. Alterum est, quod non ideo hoc dicitur de dilectione, & charitate, quasi sit primum per quod homo redditur deo gratus, ostensum est enim hoc gratia conuenire quae est aliquo modo charitatis causa:

rorum: vnde & oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur: quod diuina gratia esse oportet: sicut & ipsa reuelatio per gratiam dei fuit. Vnde & Genesis quadragesimo dicitur: Numquid non dei est interpretatio? Sequitur autem ultimus gradus: eorum scilicet, qui ea quae aliis sunt reuelata, & per alios interpretata, fideliter credunt: hoc autem dei donum esse, superius ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia sunt his quibus fides confirmatur tam in signorum operatione, quam in futurorum reuelatione, vt supra dictum est: ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est, vt adiutorio diuinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur Prima Ioannis quarto. Nolite omni spiritui credere: sed probate spiritum, si ex deo sunt. Hos autem gratiae effectus ad instructionem, & confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat Prima ad Corinthios duodecimo dicens. Alii per spiritum datur sermo sapientiae: alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum: alii fides in eodem spiritu: alii gratia sanctorum in vno spiritu: alii operatio virtutum: alii prophetia: alii discretio spirituum: alii genera linguarum: alii interpretatio sermonum. Per hoc autem excluditur error quorundam Manichaeorum qui dicunt corporalia miracula non esse a deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc, quod dicunt prophetas non esse de spiritu dei locutos. Excluditur etiam error Priscilla, & Montani, qui dicebant prophetas tamquam arreptitios non intellexisse, quae loquebantur: quod diuina reuelationi non congruit, secundum quam mens principaliter illuminatur.

sed quia secundario reddit hominem deo gratum, & dilectum, vt pote quae non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

In praemissis autem gratiae effectibus consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus gratiae nomen competat, quia gratia abique procedenti merito conferuntur: solum tamen distinctionis effectus vterius nomen gratiae meretur ex hoc quod gratum deo facit. Dicitur enim Proterbiurum octauo. Ego diligentes me diligo, vnde fides, & spes, & alia quae ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus qui non sunt deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum: quia qui manet in charitate, in deo manet, & deus in eo, vt dicitur prima Ioannis quarto.

Est autem, & alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii: vt pote sine quibus salus non potest: sicut credere, sperare, diligere, & praecipis dei obedire, & ad hos effectus necesse est habituales quaedam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint, cum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii non per totam vitam, sed certis temporibus & locis: sicut facere miracula, praenunciare futura, & hmoi: & ad hos non datur habituales perfectiones: sed impressiones quaedam sunt a deo, quae cessant actu cessante: & eas oportet iterari, cum actus iterari fuerit opportunum: sicut prophetare in qualibet miraculorum operatione oportet adesse nouam efficaciam diuinae virtutis.

do deo placuerit per hominem reuelare futura, & diuina, aut miracula facere.

Super

Super Caput. 155.

Quam ostendit S. Tho. hominem diuino indigere auxilio ad ultimum finem consequendum, ostendit quod ipso etiam ad perseverandum in bono indiget. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo, remouet quoddam dubium.

Item p. 2. q. 109. art. 10.

Quantum ad primum arguit sic. PRIMO. Homo est variabilis de bono in malum, & econuerso, ergo ad hoc, quod immobiliter perseveret in bono, indiget auxilio mouentis immobilis.

Secundo. Virtus liberi arbitrii non se extendit ad huiusmodi perseverantiam, ergo &c. patet consequentia, quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio diuinae gratiae, antecedens vero probatur. Potestas liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt, quod eligunt, est aliquod particulare operabile, hoc autem est, quod est hic, & nunc, ergo quod sub potestate liberi arbitrii cadit, est aliquid ut nunc operandum, perseverantia autem hoc non dicit, sed dicit continuationem operationis per totum tempus, ergo &c.

Circa hanc rationem dubitatur, quia videtur velle S. Th. quod perseverantia non possit cadere sub electione, cum non sit aliquid particulare ut nunc operandum. Huius autem oppositum tenet. 1. 2. q. 109. art. 10. & 2. 2. q. 137. art. 1.

Respondetur, quod perseverantia, secundum quod se tenet ex parte effectus, dupliciter potest accipi. Vno modo vt consideratur per modum cuiusdam unius, in quantum dicit quandam continuationem. Alio modo per modum plurium, in quantum plura bona continuata includit. Primo modo, potest habere rationem eligibilis, quia consideratur tamquam quoddam particulare operabile vt nunc operandum aliquo modo, quantum scilicet ad eius inceptionem, & sic potest sub liberi arbitrii facultate, & sub uoluntatis proposito cadere. Secundo modo non potest sub uno proposito cadere, quia ipsa opera continuata ut plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationem unius eligibilis, & unius particularis operabilis. Et ad huc sensum procedit haec ratio. Potest secundo dici, quod facultas liberi arbitrii duplex est. Vna ad eligendum, alia ad exequendum, quarum prima quandoque inuenitur sine secunda, quia

vt dicitur 2. 2. loco praerlegato, plerumque cadit in nostra potestate electio, sed non executio. Cum ergo hic sit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hunc sensum referre: ideo ista propositio, Quod eligitur, est aliquod particulare operabile vt nunc, intelligitur de eo quod eligitur tamquam possibile per liberum arbitrium executioni mandari: & ad hunc sensum verum est, quod perseverare non cadit sub electione. Cui hoc tamen statim quod cadere potest sub electione simpliciter, tanquam si operabile diuino auxilio. Aliquando, n. eligimus quod ex nobis ipsi tantum exequi non possumus, sed cum amicorum auxilio. Tertio. Homo volens non potest facere, quod volens immobiliter se habere ad id quod vult, ergo perseverantia non est in facultate liberi arbitrii ergo &c. probatur antecedens, quia homo per liberum arbitrium licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potestatum: prima vero consequentia probatur, quia ad perseverantiam requiritur, quod homo immobiliter in bono permaneat.

Quarto. In perseverantia in bono sunt multi motus liberi arbitrii in bonum sibi inuicem succedentes usque, ad finem huiusmodi continuatio nis boni quod est perseverantia non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat: nec oes simul, quia cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare: relinquuntur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori, indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

Item, Si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem: in eo autem qui perseverat in bono, sunt multi motus, & multae actiones pingentes ad unum finem, oportet igitur, quod totus ordo istorum motuum, & actionum causetur a primo

bas prima consequentia, quia si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est a primo dirigente in finem. Secunda vero ostendit, quia per auxilium diuinae gratiae diriguntur bona opera in finem ultimum. Confirmatur primo auctoritate Apostoli ad Philippenses. 1. & 1. Petri. ultimo. Confirmatur secundo, quia & in sacra scriptura inueniuntur multae orationes perentium perseverantiam, ut in Ps. 136. Per fidei gressus &c. & 2. The. 2. & in oratione dominica periturum dicit, adueniat regnum tuum, quod non adueniat nisi fuerimus perseverantes. Per hoc excludit Pelagianorum error, dicentium ad perseverandum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

Quantum ad secundum, quia potest aliquis dicere, quod licet liberum arbitrium non sufficiat per se ad perseverandum in bono, pro-

no, sufficite tamen habitualis gratia: hoc excludit S. Tho. duabus rationibus. Prima est, quia quam ille qui gratiam habet, peccat a deo ut perseveret in bono. Secunda est, quia habitus infusus secundum statum presentis vite non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet aliquoties per eos stabiliantur in bono.

Cap. 147

Ex quo in sec. S. Th. quod predictam auxilium gratia ad perseverandum non est habitualis superaddita gratia habituali prius infusa ad bene operandum, sed est auxilium divinae providentiae exterioris operantis, habitus etiam ab homine omnibus habitibus grauitis.

Ad evidentiam eorum quae in hoc capi te dicuntur, aduertendum ex doctrina S. Tho. Prima Secu dae, q. 109. artic. 10, & 2. q. 137. artic. 1. q. perseverantia tribus modis accipi potest, scilicet pro habitu mentis quo homo firmetur ab eo, quod est secundum virtutem propter tristitias irruentes: pro habitu secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque ad finem: & pro continuatione quadam boni usque ad finem vite, quae scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur tertio modo accipitur perseverantia hoc loco, non autem duobus primis modis, quia illis modis accepta perseverantia, simul cum gratia infunditur, sicut & cetera virtutes, non autem isto tertio modo, quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum usque ad finem vite non datur: & ideo ad hanc homo indiget non quidem habituali gratia alia a prima, sed auxilio divino sine dya motioe ipsi dirigente, & protegente contra tentationum incursum.

Psal. 16.

Exclusio erro. Pelagian. ut patet per Aug. ubi supra. Cap. 147.

dirigente in finem. ostensum est autem quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo, & continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono. Hinc est quod dicitur ad Philip penses primo: Qui cepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi, & 1. Petri ultimo: Deus omnis gratiae qui vocavit nos in aeternam gloria suam in Christo Iesu modicum passos, ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. Inveniuntur etiam in sacra scripturae multae orationes quibus a deo petitur perseverantia: sicut in Psalmista. Perfice gressus meos in iustitiis tuis, ut non moveatur uestra, & 2. ad Thesal. 2. Deus pater noster exhortetur corda uestra, & confirmet in omni opere, & sermone bono. hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur: Adueniat regnum tuum. Non enim nobis adueniet regnum dei, nisi in bono fuerimus perseverantes derisorium autem esset aliquid a deo petere cuius ipse dator non esset: est igitur perseverantia hominis a deo. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod ad perseverandum in bono, sufficit homini liberam arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae. Sciedum tamen est, quod cum ille qui gratiam habet, petat a deo ut perseveret in bono: sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori dei auxilio: ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitibus enim qui nobis infunduntur diuinitus secundum statum praesentis vitae, non auferunt a li

Sed occurrit dubium, quia S. Tho. loco praallegato ad tertium inquit, quod nunc per gratiam Christi multi accipiunt, & donum gratiae quo perseverare possunt, & ulterius datur eis, quod perseverant. Ex hoc enim arguitur sic. Per donum habitualis gratiae homo perseverare potest, ergo ad perseverandum non indiget alio auxilio praeter gratiam habitualem. Patet consequentia, quia ex opposito consequentia infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim homo indiget alio auxilio praeter gratiam ad perseverandum, ergo non potest per gratiam perseverare. Respondetur, quod aliud est habere potentiam ad perseverandum, aliud habere actum perseverandi qui est bonorum

operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, & aliud actu intelligere, quia aliqui aliquis habet potentiam ad aliquid, & tamen non potest exire in actum nisi alio mouente ad operationem, quantumcumque enim aliquis habeat potentiam, intellectum perfectum habitu quomodo dicitur posse intelligere, non potest tamen ad actum considerationis exire nisi adit voluntatis intentio. Cum ergo dicitur, quod homo per gratiam habitualement perseverare potest in bono, intelligitur, quod ipsam habet potentiam perseverandi in bono, sicut ipsa est omnis boni operis principium, non autem, quod per ipsam absque alio auxilio possit homo in actum exire continuationis bonorum operum. Patet hanc esse S. Tho. mentem, ex suo modo loquendi, quae ait multos, accipere donum gratiae quo perseverare possunt, & ulterius eis dari quod perseverarent. Nam primum dictum ostendit potentiam perseverandi convenire hominibus gratia seculum vero ostendit executionem operationis convenire hominibus non tantum ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio occurrente.

bera arbitrio totaliter mobilitatem a ad malum: licet per eos liberum arbitrium aequaliter stabiliantur in bono: & ideo cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae: non intelligimus, quod super gratiam habitualement prius infusam ad bene operandum alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus, quod ad habitus omnibus habitibus grauitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exteriori gubernantis.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari. Cap. 156.

Hic apparet, quod per auxilium gratiae homo etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum. Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare. sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore: ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur, homo autem perseverat in bono, auxilio divinae gratiae, ut ostensum est, igitur si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio poterit reparari.

Adhuc, Agens quod requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum, & propter hoc deus qui in agendo non requirit subiectum dispositum: potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere: utpote dum caecum illuminat: & mortuum vivificat, & sic de similibus: sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo,

Super Caput. 156.

ostendit S. Th. hominem divina gratia ad perseverandum in bono indigere, vult ulterius ostendere, quod ipsa etiam ad resurgendum a peccato indiget. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo quoddam dubium excludit, cap. 159. Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod homo si in peccatum ceciderit, durante scilicet statu vite, potest per auxilium gratiae reparari. Secundo, quod hoc sine gratia fieri non potest, capite sequenti. Tertio, qualiter homo a peccato liberetur, cap. 158.

Quantum ad primum arguit primo sic. Homo perseverat in bono auxilio divinae gratiae: ergo si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio reparari potest: probatur consequentia, quia eiusdem virtutis est continere salutem alicuius, & interruptam reparare, ut patet de virtute naturali respectu sanitatis.

Cap. 149

Secundo. Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cum sine meritis datur, sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ergo potest gratiam per quam peccata tolluntur, conferre alicui etiam postquam a gratia ceciderit per peccatum, probatur consequentia, quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum. Circa istam propositionem, Deus non requirit dispositionem in subiecto corporeo, aduertendum ex doctrina S. Thomae. 1. 2. q. 112. artic. 2. quod intelligitur de dispositione praecedente divinam actionem, & quam ipse non causat, non autem de dispositione concomitante formam, & ab ipso deo simul cum forma causatam. Cum enim oporteat formam & materiam esse proportionatam, quae non omnis forma omni materiae convenit. (non enim anima intellectiva est receptibilis in materia lapidis, quae illius formae necessesse est ad hoc ut materia recipiat formam, quod disponatur dispositionibus quibus illi formae proportionatur, sed differentia est inter deum & agens naturale, quia agens naturale antequam inducat formam, praerogit in materia aliquas dispositiones, sed simul causare potest formam & dispositiones, sicque simul & materiam informare potest, & ipsam ad formam disponere. Nec obstat quod non infundit animam rationalem, nisi materia fuerit per naturalem agens disposita, quia hoc non est propter necessitatem (quasi videlicet aliter agere non possit, cum primum hominem absque naturalis agens dispositione anima intellectiva informaverit, & etiam in resuscitatione hominis materia non praedisponatur ab agente naturali) sed ut aliquam causalitatem homini circa alterius hominis productionem communicet.

Cap. 150

3 Amplius, Ea sola homo recipere amissa non potest, quae per generationem ei adveniunt: sicut potentias naturales, & membra: eo quod homo non potest iterum generari, auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est: potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Idem, 1. 2. q. 109. art. 7

4 Item, Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est, sed habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus, per quos acquisiti sunt: multo igitur magis gratia deo coniungens, & a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

Cap. 151

5 Praeterea, In operibus dei non est aliquid frustrae: sicut nec in operibus naturae. hoc enim & natura habet a deo. frustra autem aliquid moueretur nisi posset pervenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natura est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem: sed homo postquam in peccatum ceciderit, quandiu status hu-

manus est, remanet in eo aptitudo ut moueatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, & dolor de malo, quae ad huc in homine remanent post peccatum. est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

6 Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam: manet autem in anima humana etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum, potest igitur per divinam potentiam reparari in bono: & sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum. Hinc est quod dicitur Isaia 1. Si fuerint peccata uestra ut cocci num, quasi nix dealbabitur. Et Prouerbiolum 10. Vniuersa delicta operit charitas. Hoc etiam quotidie a domino non frustra petimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum, qui dixerunt, quod de peccatis quibus post baptismum peccat homo, veniam consequi non potest.

7 Praeterea, In operibus dei non est aliquid frustrae: sicut nec in operibus naturae. hoc enim & natura habet a deo. frustra autem aliquid moueretur nisi posset pervenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natura est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem: sed homo postquam in peccatum ceciderit, quandiu status hu-

manus est, remanet in eo aptitudo ut moueatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, & dolor de malo, quae ad huc in homine remanent post peccatum. est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

6 Amplius, Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam: manet autem in anima humana etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum, ergo &c. probatur consequentia, quia cum nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem, multo minus est aliqua potentia in anima humana, quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum duplex sit potentia animae ad bonum, scilicet ad bonum naturale, & ad bonum supernaturale, hic loquitur S. Tho. de potentia animae ad bonum supernaturale, quia loquitur de potentia ad susceptio nem gratiae, & ad meritum per divinam virtutem actiuam reducta in actum, & quia potentia ad supernaturale, proprie potentia obedientialis est, non autem naturalis, ideo cum dicitur quod anima est in potentia ad bonum, & est reducibilis ad actum per divinam potentiam, intelligendum est de potentia obedientiali.

Nec obstat quod probat S. Tho. post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum, ex eo quod per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad bonum, quia dupliciter possumus loqui de potentia huiusmodi. Vno modo quantum ad ipsam qualitatem animae quae dicitur eius potentia secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu & voluntate. Alio modo de ordine ipsius qualitatis ad bonum. Si primo modo accipiamus, scilicet potentia est naturalis, quia est qualitas naturae animae inseparabiliter concomitans, unde potest dici naturalis in ordine ad animam. si vero secundo modo, sic non est naturalis, sed obedientialis in ordine ad bonum, quia autem ista habitudo secundum quam dicitur anima intellectiva in potentia obedientiali ad bonum, fundatur super animae potentiam quae est eius naturalis qualitas, licet tunc ostendit S. Tho. huiusmodi potentiam obedientialem manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potentias animae, qualitates scilicet naturales: non autem quia potentia quantum ad ordinem ad bonum super naturale sit naturalis. Confirmatur primo, auct. Isa. primo, & Prou. 10. Confirmatur secundo, quia hoc continue petimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra.

Per hoc excluditur Nouatianorum error, dicentium de peccatis post baptismum commissis, hominem veniam consequi non posse.

8 Amplius, Ea sola homo recipere amissa non potest, quae per generationem ei adveniunt: sicut potentias naturales, & membra: eo quod homo non potest iterum generari, auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est: potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

9 Praeterea, In operibus dei non est aliquid frustrae: sicut nec in operibus naturae. hoc enim & natura habet a deo. frustra autem aliquid moueretur nisi posset pervenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natura est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem: sed homo postquam in peccatum ceciderit, quandiu status hu-

ma humana etiam post peccatum manet potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum, ergo &c. probatur consequentia, quia cum nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem, multo minus est aliqua potentia in anima humana, quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum duplex sit potentia animae ad bonum, scilicet ad bonum naturale, & ad bonum supernaturale, hic loquitur S. Tho. de potentia animae ad bonum supernaturale, quia loquitur de potentia ad susceptio nem gratiae, & ad meritum per divinam virtutem actiuam reducta in actum, & quia potentia ad supernaturale, proprie potentia obedientialis est, non autem naturalis, ideo cum dicitur quod anima est in potentia ad bonum, & est reducibilis ad actum per divinam potentiam, intelligendum est de potentia obedientiali.

Exclud. erro. Nouatianorum. Phil. last. lib. de haeresibus. Et Epiph. Tho. 1. lib. 2. haeresi. 59.

tionem oportet vniuque recompensationem fieri: Sed sicut quidam...

penam: dilectio autem ad deum sufficit mentem hominis firmare in bono...

Quod rationabiliter homini imputatur, si ad deum non conuertatur, quamuis hoc sine gratia non possit. Cap. 159.

Utrum autem, sicut ex praemissis habetur, in fine ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio diuinae gratiae...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

peccatori etiam poena non deest, dum amico patienti propter ipsum comparatur.

terius onera portate: & sic adimpebitis legem Christi.

Quod rationabiliter homini imputatur, si ad deum non conuertatur, quamuis hoc sine gratia non possit. Cap. 159.

Utrum autem, sicut ex praemissis habetur, in fine ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio diuinae gratiae...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Aduertendum est inquit S. Thom. vnum hominem pro alio satisfacere posse...

Super Cap. 160.

præstat gratia receptioni, quia deus quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare...

Ex hac responsione vult habere S. Thom. quod illa propositio, Nulli imputatur quod ab alio dependet...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Via in responsione ad dubium præcedens dictum est, in potestate liberi arbitrii esse præstare impedimentum gratiae...

pedimentum præstare: sicut Sole mundum illuminante in culpa imputatur ei qui oculos claudit...

Quod homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest. Cap. 160.

Vod autem dictum est in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae præstet...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii diuinam gratiam, nec promereri nec acquirere possit...

erit prestare impedimentum gratia, & non prestare. Ad evidentiam secundae partis considerandum primo, quod non loquitur S. Tho. de potentia liberi arbitrij remota, qua dicitur homo posse non prestare impedimentum gratia in quantum supposito diuino auxilio potest se ad gratiam preparare: & sic ea habita, potest non peccare. sed loquitur de potentia propinqua, qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediate siue ex se solo, siue etiam ex conditionibus sibi superadditis, sicut dicitur hominem posse iuste operari ex habitu iustitiae quo voluntas ad actus iustitiae habet inclinationem. Sic, intelligitur dictum S. Tho. scilicet quod liberum arbitrium supposito inordinato peccati praerit, & ijs quae ad ipsam consequuntur, non habet in potentate sua vitare peccatum, potentia scilicet per se: & sic non est in eius facultate non prestare impedimentum gratiae. Considerandum secundum, quod dupliciter possimus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum aut non posse. Vno modo diuim considerando, scilicet vniuersumque peccatum secundum se. Alio modo coniuim, considerando videlicet omnia simul, sensus ergo propositionis S. Tho. est (vt etiam declaratur 1.2. q. 109. art. 8.) quod homo in peccato existens & gratia carens, potest quidem vitare omnia peccata diuim, quia ostentio quocumque peccato in particulari secundum se, verum est dicitur, hoc peccatum vitare potest: & hoc significauit cum dixit quod aliquid momentu, id est, ad breue tempus potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere: non potest autem omnia coniuim vitare, ita videlicet quod nec illud committat, si uultis enumeratis: sed necesse est vt hoc committat sur illud: & hoc significauit cum dixit, si diu sibi relinquatur, in peccatu cadet. Itis suppositis, probat S. Tho. dictum suum quantum ad secundam partem de qua principaliter intendit loqui. Et arguit sic.

Primo. Mens hominis a statu rectitudinis declinando, cedit ad ordine vltimi finis, ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinata conuersa est sicut in vltimum finem: ergo quodcumque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligitur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducat. ergo post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiam reparatur, probatur vltima consequentia, quia cum eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimentum gratiae praestatur & consequenter peccatur. Circa istam rationem instat potest dupliciter. Primo, quia videtur quod ex falso fundamento procedat, scilicet quod is qui mortaliter peccat, afficitur illi bono ad quod peccando conuersus est tanquam vltimo fini, etiam cessante peccato, quousque affectus eius per gratiam ordinatur. hoc enim falsum esse videtur, quia potest esse vt aliquis habens habitum acquisitum temperantiae, se mol contra habitum inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quod iste non habebit post peccatum pro vltimo fine, aliquid temperantiae contrarium, imo magis habebit pro fine id ad quod inclinatur temperantia quae remansit, isto etiam peccante, cum non corrumpatur habitus ex vnicuique actu contrario.

Secundo, quia non videtur vera illa propositio, 'Quandocumque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligitur. Si enim hoc verum sit, sequitur quod existens in peccato non possit singula peccata vitare, quia videlicet conueniens fini inordinato necessario eligitur semper quando occurrerit, hoc autem repugnat superius dictis & dicendis, ergo &c.

Ad evidentiam primi dubij considerandum est, quod cum loquamur hic de potentia propinqua liberi arbitrij ad vitandum peccatum aut committendum absolute, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione

illius dispositionis, qua ipsum liberum arbitrium erat ad vitandum peccatum in quantum peccatum est, proxima dispositione inclinatum, & ex positione contrariae dispositionis qua ad peccandum inclinatur, quia videlicet per peccatum remouetur inhaesio voluntatis ad deum tanquam ad vltimum finem, per quam voluntas inclinatur ad ea quae illi fini sunt conuenientia, cum a fine omnia opera regulentur, & per consequens ad vitandum peccatum per quod quis ab illo vltimo fine aueritur. Ponitur vero adhaesio eius ad bonum commutabile tanquam ad vltimum finem, qui scilicet amatur plus quam deus, per quam adhaesio inclinatur in id quod est conueniens illi nisi quod est mortale peccatum. Na si voluntas suae liberum arbitrium per peccatum caret dispositione qua potest abstinere vitare peccatum, habetque dispositionem inclinatum in peccatum, consequens est vt aliquando peccet: sicut & habes habitum non potest diu

flare, quin secundum illum habitum operetur: sic ille qui peccauit, manente illa priuatione & illa dispositione, non potest omne peccatum vitare, licet aliquod particulare peccatum vitare possit. Considerandum secundo ex doctrina S. Tho. Veri. quest. 24. artic. 12. quod illa dispositio quae relinquatur in peccato mortaliter, non semper est habitus vitij quo peccat: quia ex vno actu non generatur habitus, sed est quadam habitualis adhaesio voluntatis ad finem inordinatum, id est, ad commutabile bonum: cuius adhaesio vis & inclinatio in ea manet quousque bono incommutabili vt vltimo fini adhaereat, quod quidem non fit nisi per gratiam. Ex quo habetur, quod licet aliquis esset a peccato, disponatque non amplius illud peccatum committere ex aliqua deliberatione, propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, sed licet ad bonum commutabile, siue ad bonum delectabile secundum finem, quia ista non tollitur nisi voluntas quae per peccatum ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituitur, & in adhaesione ad debitum finem: hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrij disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur diuina gratia, cuius est hominem in statu debite rectitudinis constituere.

Ad obiectionem ergo contra rationem S. Tho. dicitur, quod non supponitur falsum. non enim supponitur quod peccans mortaliter, post peccatum afficitur contraque illi particulari bono ad quod peccando conuersus est, sed quod manet inclinatio ad bonum commutabile in generali, & auersio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato includi manifestum est. qui enim fornicatur, non necessario afficitur actu vel habitu post peccatum delectationi venereae, quia vt arguebatur, si talis habeat habitum temperantiae, facilius reducit ad abstinentiam huiusmodi delectationis, necesse est tamen manere auersionem a deo, & inclinationem ad bonum creatum conueniens appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonum incommutabile pro creato & commutabili repudiavit, & non potest bono illi incommutabili propria virtute iterato tanquam vltimo fini suarum operationum adherere, relinquatur vt bonum commutabile & creatum sibi conueniens pro vltimo fine habitus licet habeat. oportet enim vnum esse vniuersumque hominis vltimum finem, in quem sua omnia dirigit, cum a fine omnia reguntur. Vnde quantumcumque per habitum temperantiae qui commisit fornicationem, ad proprium temperantiae finem redeat: per hoc tamen non tollitur quin mens priuata maneat ordine ad debitum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

scilicet ad finem proprium temperantiae, non tollitur tamen inclinatio ad bonum creatum sicut ad vltimum finem, si quae inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatur est, redeat ad finem proprium temperantiae

D. 687

Cap. praec.

D. 688

secund. er. Pelagia. vltima. ca. 1st.

C

D

E

ex

ex charitate non peccat. Si enim datum esset homini non ha-

Cap. 157.

si sibi daretur preceptum de diligendo deum super omnia dilectione charitatis, simul etiam charitas infunderetur, qua posset in adum exire.

Ad Durandū contra secundum dictū responderetur & dicitur primo, quod licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonū diuisum, non tamen potest in omne coniunctim. Dicitur secundo, quod gratia in natura deordinata & corrupta non tantum potest efficaciam merendi, sed etiam naturam sanabat, & facebat adhesionē ad deum tanquam ad vltimum finem, ita quod pro nullo bono cogitando aut malo vitando existens in gratia vltima a deo discedere, & ideo remota gratia remanet naturae deordinatio & auersio ab vltimo fine, quae simul cum adhesionē ad debitū finem tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

Ad Secundum, negatur assumptum, quo ad secundam partem, potest enim quis cauendo vnum peccatum, aliud committere, si cuius committendo aduersionem, vult non committere inessit. Dicitur secundo, quod licet possit singulariter hoc peccatum vitare, & pro tunc vitare omnia alia peccata, non tamen semper aut diu hoc potest, & sic non potest omne peccatum vitare coniunctim. Quam autem probatur assumptum, quia voluntas non potest simul habere duos consensūs, dicitur primo, quod per vnicuius consensum potest voluntas vnum respicere, & aliud acceptare, quando duo simul ipsi proponantur, sicut cum aliter offeratur duplex remedium ad sanitatem. Verbi gratia, Potio amara & abscissio iulicium membri, & vult accipere amarā potio-nem, non autē abscissionem membri, tunc enim in acceptione vni⁹ intelligitur consensio oppositi alterius. Dicitur tertio, quod etiam absque consensu qui feratur in deo, potest quis vni⁹ preceptum implere, & aliud omittere.

Ad primum contra tertium dictum responderetur, quod homo existens in peccato habet potentiam remotam qua potest vnumquodque peccatum diuisim vitare, scilicet libertatem voluntatis, qua potest contra vnumquodque peccatum nisi licet in sola libertas arbitrij non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua aut etiam diuurna vigilantia ad resistendum omni peccato, & occasio peccati collectiue, sufficit tamen communi intellectui semper diuino auxilio, ad vitandum singula, quia demonstratio quocumque particulari tempore, verum est dicere quod in eo potest vti sufficienti vigilantia ad vitandum hoc particulare peccatum.

Si queratur, quare sicut diuino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita non potest omnia vitare. Responderetur quod ratio huius esse potest, quia diuinum auxilium mouet hominem secundum eius conditionem, conditio autem hominis habet vt in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agendum vel vitandum, non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur. Ad secundum dicitur quod intelligit S. Tho. de peccatis quae sunt contra precepta iuris naturalis, & contra precepta Decalogi, non autem de preceptis quae sunt iuris supernaturalis. In ijs enim non est verum quod existens in peccato possit singula vitare, cum nullo modo sine gratia vitari possint, eo quod talia precepta absque gratia observari nequeunt, quod preceptis Decalogi non conuenit.

Aduertendum autem, quod S. Tho. in secundo Sent. dist. 18. art. 2. impugnat opinionem dicentium, existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit. sed vt apparet, illam suam opinionem retractauit non solum hoc loco, sed etiam Prima secundae, quaest. 109. art. 8. Et Verit. quaest. 24. Ideo in doctrina sua quod hic dicitur est tenendum.

Super Cap. 161.



Via potest aliquis querere, Si homo in peccato existens non potest non praestare impedimentum gratiae, & per se habere gratiam non potest, nunquid assignari possit ratio quare deus aliquos a malo retrahit, & conuertit ad bonū, alios vero in peccato dimittit. Responderetur S. Tho. & tria facit. Primo, declarat quod situm. Secundo, remouet quoddam dubium, cap. seq. Tertio, ex dictis inferit quid sit praedestinatio, reprobatio, & electio cap. vltimo.

Quam ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen uia deus praeter ordinem rebus iudicium operari potest, si cur quum caecum illuminat, vel mortuum resuscitat: interdum ex abundantia bonitatis suae etiam eos, qui impedimentum gratiae praestant, auxilio suo prouenit, auertens eos a malo, & conuertens ad bonum, & sicut non omnes caecos illuminat, nec

deus possit praeter ordinem rebus iudicium operari, licet ordo rerum exigat vt is qui gratiae impedimentum praestat, gratiam recipere non debeat, aliquos tamen huiusmodi ex abundantia bonitatis suo auxilio proueniens a malo retrahit, & ad bonum conuertit, vt in ijs sua misericordia appareat, ita quod in alijs iustitiae ordo manifestetur, sicut aliquos quidem caecos illuminat, & aliquos languidos sanat, non autem omnes, vt & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, in alijs vero, ordo naturae feruetur. Confirmatur hoc apud. A post ad Rom. 9. Secundum est, quod cum ex ijs qui eisdem peccatis delinunt, hos quide praeniens conuertit, illos autem permittit secundum rerum ordinem procedere: non est ratio inquirenda, quare hos conuertat, & non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet: sicut & quod in creatione quadam facta sunt alij digniora, & sicut ex simplici voluntate artificis procedit quod ex eadem materia quadam vasa forment ad nobiles vsus, quaedam vero ad ignobiles. Confirmatur auctor, Apost. ad Rom. 9.

Per hoc excluditur Origenis error assignantis pro causa humani operis ab animalibus facta antequam corporibus virentur. Aduertendum cum inquit S. Tho. deum aliquos suo auxilio praeniens & conuertere ad bonum, quod loquens modo vitatur, quia nunquam homo conuertetur ad deum, nisi diuino praeniatur auxilio, sicut ex superius dictis apparet.

Ad horum autem euidenciam considerandum est, quod cum querimus, an sit aliqua causa & ratio quare aliquos deus a peccato liberat, aliquos vero non, dupliciter hoc intelligi potest, vno modo vague & indeterminate, alio modo singulariter & determinate: sicut potest queri, quare edificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos vero sub tecto, non determinando hos aut illos: & potest queri cur ex ijs lapidibus aequalis dispositionis, hoc determinans ponit in fundamento, illos vero prope tectum. Et ideo sanctus Thomas secundum versus, sensum respondens, secundum primum inquit, quod respectu eorum, qui liberantur, assignatur pro causa abundantia diuinae bonitatis, quam vult per misericordiam representari. Sicut enim creaturas propter manifestationem & communicationem suae bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine, ita etiam vt amplius suam bonitatem & manifestet & communique, aliquos a peccato liberat, qui secundum ordinem commune rebus iudicium liberari non deberent, sed magis puniri, cum & 2. Deo recesserit peccando, & impedimentū gratiae praestiterit: respectu vero illorum qui non liberantur, assignatur pro causa debitis ordo iustitiae, scilicet aeternaliter puniri, & exiens vt illi non detur gratia neque gloria, qui gratiae impedimentum praestat.

Quam tunc vero ad secundum sensum ait, quod sola diuina voluntas est causa huius, & non oportet aliam causam querere. Huius autem ratio est, quia quod ijs qui sunt aequaliter dispositi, datur inaequalia, vbi nullum est debitum ex parte dantis, sed ex mera liberalitate aliquid datur: non oportet assignare aliam causam quam liberam dantis voluntatem, vt ostenditur Prima parte, quaest. 23. art. 3. ad tertium.

Sed quoniam idem dicit S. Thomas loco preallegato de praedestinatione & reprobatione, quod scilicet ratio quare aliqui praedestinentur, aliqui vero reprobentur, est representatio diuinae bonitatis per modum misericordiae, & eiusdem representatio per modum iustitiae punitiuae, ratio autem, quare hic in particulari praedestinetur, non potest alia assignari, quam diuina voluntas: idcirco respondendum est obiectionibus Aureoli quibus

quibus praedicta nitiur impugnat. Tria enim sunt quae impugnant. Primum est, quod ratio reprobationis aliquorum in communi est relictio diuinae iustitiae punitiuae, & arguit primo sic. Nullum per accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum, sed iustitia diuina est per se a deo intentata, sicut & caritate diuinae perfectio.

ne, reprobatio autem est per accidens intentata, est sic malū quod datur tamen in culpa quam pena quae ad reprobationem pertinet, mala sunt, ergo relictio diuinae iustitiae non est finis reprobationis aliquorum. Secundo, non sunt facienda mala, vt veniant bona, sed reprobatio maiorū si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala, ergo & c.

Tertio, aut hoc esse iniquum reprobatio respicit malitiam, aut iniquitatem respicit peccatum aeternam supposita malitia: non primum, quia tunc deus intendere per se peccatum, ergo secundum, sed tunc iustitiae punitiuae representatio supponit peccatum, ergo peccatum erit principalis causa reprobationis, non autem iustitiae representatio. Secundum quod impugnat est, quod sola diuina voluntas est ratio quare hunc in particulari reprobat, illi vero praedestinat. Arguit autem sic: Peccati pro libito voluntatis aliquem assignat & punit, & in peccatum libi permittit, ad hoc libitum vt puniat & assignat, crudelis est: delectatur enim in poenis, sed si deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito veller assignare & punire, ergo crudelis esset. hoc autem non est deo attribucendum, ergo & c.

Tertium quod impugnat, est exemplum hic adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quadam vasa ad nobiles vsus, quadam vero ad ignobiles. Non est, inquit, hoc exemplum ad propositum. Nam licet in earentibus sensu & experientia mali possit artifex pro libito disponere absque nota crudelitatis & iniustitiae, in habentibus tamen experientiam boni & mali, honoris & contumeliae, hoc absque iniuria fieri non potest, ergo exemplum hoc non est ad propositum.

Pro solutione horum argumentorum, & pro clara huius materiae nouitia, considerandum primo, quod cum in reprobato queritur inueniantur, si permissio casus in peccatum, peccatum ipsum, derelictio a deo non reuelante a peccato, non infundereque gratiam, & poena sine damnatione non ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diuersimode. Nam respectu peccati secundum se nullam dicit reprobatio causalitatem, sed tantum praesentiam praesent. n. deus cum qui reprobatur est, peccator, sed eius peccati non est causa productiua: respectu vero permissionis, derelictionis a deo in peccato, & damnationis sine poena, non solum dicit praesentiam, sed etiam causalitatem. Nam omnium illorum reprobatio est causa, praedestinatio vero ad omnia quae sunt in praedestinato, eodem modo se habet. habet enim deus omnium horum praesentiam, & omnium est causa. Nam causat non solum gloriam & beatitudinem in praedestinato, sed etiam opus meritum, gratiam, & preparationem ad gratiam.

Considerandum secundo, quod ea quae in praedestinato inueniuntur, aliter licet se ordinantur quam ea quae sunt in reprobato. Nam ea quae in praedestinato sunt, talem inter se ordinem habent, quod ad primum est causa secundum: secundum est causa tertij; tertium est causa quarti. Similiter quartum est finis tertij, tertium secundi, & secundum primi. Manifestum est enim quod preparatio ad gratiam, quae auxilio diuino fit in praedestinato, est causa meritoria gratiae saltem de congruo, vt superius est ostensum, gratia est causa formalis meriti, meritum est causa meritoria gloriae. Similiter gloria est finis meriti, meritum gratiae, gratia vero preparationis ad ipsam: ex quo sequitur quod primum quod est in praedestinato, scilicet preparatio ad gratiam, est in suo ordine & genere causa omnium posteriorum: id quod quod est causa causa, fit etiam causa effectus. Similiter vltimus, scilicet gloria, est finis omnium praecedentium. in huiusmodi ordinatis, vltimus finis est omnium praecedentium finis, sicut in causis agentibus ordinatis prima oēs sequentes mouet. Ea vero quae sunt in reprobato, hunc ordinem non seruant. Nam licet peccatum sit causa derelictionis derelictionis a deo, & deus

licetio a deo sit dispositio ad aeternam poenam, permissio tamen quod est primum in reprobato, non est causa peccati. Non enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatum cadat, cum ex sua libertate peccet, neque aliquid remouet quod a peccato prohiberet, similiter licet derelictio a deo possit dici aliquo modo finis peccati, & poena finis derelictionis, sicut forma, aut priuatio potest dici finis dispositionis ad ipsam, peccatum tamen nullo modo est finis pmil bonis, sed eius pars culans finis est vt obferuetur inguberna tione reprobati ordo naturae. Quoniam homo si libere arbitrij, potest ex sua natura rectitudine operationis deficere, habet autē ordo naturae, vt quae deficere possunt, aliquando deficiat, vt in causis naturaliter agentibus patet. ideo sua

uis rerum dispositio habet, vt permittatur homo aliquando cadere in peccatum. & ideo si deus aliquem a peccato omnino praeseruet, hoc est praeter ordinem naturae. Relinquitur ergo, quod non oportet vt primum quod est in reprobato, sit omnium posteriorum causa, neque vt vltimum omnium praecedentium singulariter sit finis, vt a diuina reprobatione respiciatur: sed bene omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & poena finis per diuinam reprobationem intensus, est diuinae iustitiae relictio.

Confiderandum tertio, quod aliter relictio diuinae misericordiae praedestinationis est ratio, & aliter relictio iustitiae est ratio reprobationis. Nam relictio misericordiae est ratio effectus praedestinationis, quod nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus rationeque etiam aliquid ex parte nostra cuius praedestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus, cum quicquid in praedestinato est quod ad gloriam ordinatur, sit praedestinationis effectus, relictio autem iustitiae sic est ratio reprobationis, quod non omnem aliam causam ex parte nostra excludit, licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis, nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & poena, sola diuina iustitiae representatio est ratio, cum nullum nostrum opus sit ratio permissionis, damnationis tamē & poena, operatio nostra mala siue peccatum, cuius deus non est causa ratio est: non enim deus aliquem punit neque punire proponit, nisi praesupposita culpa: ideo licet non concedatur quod praesentia meritorum sit ratio praedestinationis, etiam quo ad gloriam collationem, quia prius intelligitur deum determinasse alicui dare gloriam, quam determinare vt dare gratiam, & sic ipsa merita praesentia non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriae vt sic volita a deo, sed magis econuerso: praesentia tamen culpa est ratio damnationis ac poena: non enim intelligitur quod deus prius determinauerit hunc damnare, & postmodum eius crimē propter quod damnabitur praesentat, sed intelligitur prius secundum rationem ipsam praesentat culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere, & damnare, ita quod culpa praesentata est ratio quare eius damnatio sub actu diuinae voluntatis cadat: & sic cum hac ratione reprobationis quae est relictio diuinae iustitiae, concurrat etiam culpa, vt ratio damnationis, quae est vltimus effectus reprobationis, licet culpa primus effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

Ihs suppositis, facile ad obiecta responderetur. Ad primum enim contra primum dictum responderetur negando minorem: non enim per accidens sed per se reprobatio est iustitia, cum deus ab aeterno disponeret se aliquos permittere cadere in culpam, & eos punire ob culpam ab ipso praestant, cum autem probatur, quia reprobatio malum quoddam est, negatur hoc permissio, non est malum, sed bonum, cum naturae humanae congruat, quae deficere a rectitudine in suis operibus potest: similiter punitiuo, supposita culpa, bona est, inquantum in ipsa iustitiae ordo saluatur. Ad secundum de quo supponit falsum, scilicet nos dicamus sic relictio iustitiae esse reprobationis rationem, quod omnem aliam damnationis causam excludamus, hoc autem non dicimus, vt patuit, sed dicimus rationem vltimū effectus reprobationis non solum

esse iustitiae relucetiam, sed etiam culpam praescitam, & ideo non reprobatur deus quantum ad ultimum reprobationis effectum abique demerito, sed praesupposito demerito ab aeterno praescito.

Ad tertium dicitur primo, quod relucetia iustitiae punitionis, non est reprobationis ratio, ut reprobatio respicit culpam secundum se, cum non sit volita a deo, ut sic, neque causata, sed tantum praescita. Dicitur secundo, quod est ratio ut reprobatio respicit poenam praesupposita culpa, cum autem inferatur, quod culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiae relucetia, hoc utique conceditur. Nam huius particularis effectus qui est poena, principalis ratio volendi est culpa praescita. Nisi enim provideret deus hunc peccatum, non peccaret per huius punitionem, suam manifestare iustitiam punitionem. Unde sicut inquit sanctus Thomas primo, distinctio, quae est in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret: deus autem non est huius defectus causa, nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius, quia scilicet ipsam habere non vult, aut se ad eam negligenter preparat: ita dicendum est de poena quae malum quoddam creaturae rationalis est, quod deus non est huius causa, nisi ex suppositione culpae eius qui reprobatur: & sic prima ratio quare poena huius est a deo aequaliter volita, est eius culpa praescita, quamvis totius effectus divinae reprobationis in communi ratio sit iustitiae aeternaliter punitionis relucetia.

Ad id quod contra secundum dictum obijcitur, patet responso ex dictis. Negatur enim, quod deus crudelis esset. Ad probationem autem dicitur, quod supponit falsum, scilicet quod dicamus deum pro libro suae voluntatis aliquem reprobare quantum ad ultimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis, hanc non esse mentem sancti Thomae. Dicitur enim, quod non pro libro voluntatis puniat & affligit reprobatum, sed propter culpam eius aeternaliter praescitam, quam statuit ordinare per poenam, ut sua iustitia manifestetur.

Quod autem inquit sanctus Thomas, quoniam sola voluntas divina est ratio quare hunc in particulari reprobatur, supposito, quod aliquos velit praedestinare, & aliquos reprobare, intelligitur quantum ad primum effectum reprobationis: qui est permissio cuius in peccatum, & etiam quantum ad derelictionem a deo praesertim alij qui in peccatum labuntur. Quod enim duobus existentibus in peccato, vnum releuet & perducat ad gloriam, alterum vero non releuet, sed linat in peccato mori, ex solae voluntate dependet, & absque iustitiae praedictio, sicut si duo me offenderint aequaliter, & vni remittam offensionem, alteri vero non remittam, ex solo meo dependere potest arbitrio, non sumque iniustus si vni misericorditer injuriam remittam, in altero vero velim ordinem iustitiae servari.

Ad id quod tertio loco inducitur contra exemplum, dicitur primo, quod d supponit falsum, scilicet quod dicamus deum ex solo libertatis arbitrio, nulla praesupposita culpa, hunc punire, determinasse punire, & in extrema miseria ponere.

Constat enim ex saepe dictis, hoc falsum esse. Dicitur secundo, quod dicitur in ijs quae experientiam mali habent, non est iniustitia si ex ijs qui suis malis operibus poenam aeternam merentur, huius aeternam poenam remittit, illum vero in aeterna miseria ponit. Nam illi suam misericordiam praeter iustitiam ordinem impendit, huius autem misericordiam non impendit, quod absque iustitia debetur.



X praedictis posset aliquis in hunc errorem cadere, quod deus homines ad peccatum inducat, quoniam dictum est, deum aliquos non conuocare, sed eos in peccatis secundum eorum merita relinquere, ideo hoc remouens S. Thom. ponit hanc conclusionem, quod deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit: & arguit primo sic: Impossibile est, quod deo agente, aliqui auertantur ab ultimo fine qui deus est, ergo &c. Probatur antecedens, quia omne agens agit ad proprium finem, & sibi conuenientem, consequentia vero, quia homines peccant per hoc, quod auertantur ab ultimo fine, qui deus est, impossibile igitur est,

Quod deus nemini est causa peccandi. Cap. 162.



Vamuis autem quodam peccatores deus ad se non conuertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat: non tamen eos ad peccandum inducit, homines enim peccant per hoc, quod deuiant ab ipso qui est ultimus finis, ut ex superioribus patet, quum autem omne agens agit ad proprium finem, & sibi conuenientem, impossibile est, quod deo agente aliqui auertantur ab ultimo fine, qui deus est, impossibile igitur est,

haec ratio procedit ex eo quod inuenitur communiter in omnibus agentibus, quum enim vnumquodque querat alia quodammodo ad se trahere sibi assimilando, vel conuocando ad suum finem, conueniens est ut deus sua actione alia ad seipsum conuertat, & consequenter nihil auerrat a se. Secundo, peccatum est hominis malum, ut propter contrarium bono eius proprio, quod est viuere secundum rationem, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonum est causa mali.

Aduerte, quod quum deus sit prima causa, sicque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc illo supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde sic bonum sit causa mali per accidens, ut supra est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertio, repugnat sapientia, & bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur a bonitate & sapientia diuina. Quarto, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne est aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influenti proximi agentis, ut patet in claudicatione. Confirmatur auctoritate Ecclesiae, decimo quinto, & Iacobi primo. Non obstat autem huic, quod deus dicitur aliquos obdurare, vel excicare, ut Exod. decimo, ista ergo & sexagesimo tertio, & ad Romanos primo, quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod alij qui busdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasione peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae deus homini confert.

Circa hoc vltimum dictum occurrat dubium. Licet enim ex praecedentibus rationibus ostensum sit, quod deus non est directe causa peccati, ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi, quod sit causa peccati indirecte. Is enim, qui potest praebere auxilium ad vitandum peccatum, & non praebet, videtur esse indirecte causa peccati. Respondetur quod dupliciter potest aliquid dici causa peccati indirecte. Vno modo, ut dicatur illud causare per modum tantum non agentis ad oppositum, ut nihil aliud sit causare peccatum, quam non prohibere ipsum, aut non praebere auxilium contra peccatum, & sic non est inconueniens dicere deum esse causam peccati indirecte. Alio modo per modum eius cui impudandum sit peccatum, ex eo quod non agit ad eius vitacionem: & hoc modo deus non est causa peccati indirecte, quia si non praebet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia & sapientia, non gubernanti enim nauem non impuratur nauis submersio, nisi possit & debeat gubernare. Propter hoc dicit sanctus Thomas, quod deus dicitur aliquos obdurare, quum aliquibus auxilia subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, aut scilicet

licet secundum quod dicitur meretur actio hominis qua peccauit, aut secundum quod dicitur meretur actio diuina quae iustitiae est. De hoc vide sanctum Thomam 1.2. quaest. 79. art. 4. Quomodo autem deus non sit causa peccati, habetur a Capreolo Secundo Sententiarum, dist. 37. & etiam in perus cap. 71. est ostensum.

Super. Cap. 163.



X praedictis infert S. Thom. quid sit praedestinatio, reprobatio, & electio diuina. Et dicit dno. Dicit enim primo, quod cum omnia quae aguntur a deo, ab aeterno per eius sapientiam prouisa & ordinata sint, necesse est praedictam hominum distinctionem, scilicet quod diuina operatione aliqui dirigantur in vltimum finem per gratiam ad iustitiam, alij vero aucto gratiae deserti a fine decidant, ab aeterno esse a deo ordinatam. Vnde secundum quod aliquos ad aeterno prouisa in vltimum finem, dicitur eos praedestinatos, iuxta illud Ephes. primo: Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suae, illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam, scilicet huiusmodi non datum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse, iuxta id quod dicitur Malac. primo: Facis dilecti, Etiam enim odio habuit. Ratione vero distinctionis ipsius secundum quod quosdam reprobauit, & quosdam praedestinavit, attenditur diuina electio, de qua ad Ephes. primo dicitur: Elegit nos in ipso &c. Ex quo patet, ista esse partem diuinae prouidentiae secundum quod homines ex diuina prouidentia in vltimum finem ordinantur.

Aduerte, quod quum deus sit prima causa, sicque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc illo supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde sic bonum sit causa mali per accidens, ut supra est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertio, repugnat sapientia, & bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur a bonitate & sapientia diuina. Quarto, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne est aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influenti proximi agentis, ut patet in claudicatione. Confirmatur auctoritate Ecclesiae, decimo quinto, & Iacobi primo. Non obstat autem huic, quod deus dicitur aliquos obdurare, vel excicare, ut Exod. decimo, ista ergo & sexagesimo tertio, & ad Romanos primo, quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod alij qui busdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasione peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae deus homini confert.

Circa hoc vltimum dictum occurrat dubium. Licet enim ex praecedentibus rationibus ostensum sit, quod deus non est directe causa peccati, ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi, quod sit causa peccati indirecte. Is enim, qui potest praebere auxilium ad vitandum peccatum, & non praebet, videtur esse indirecte causa peccati. Respondetur quod dupliciter potest aliquid dici causa peccati indirecte. Vno modo, ut dicatur illud causare per modum tantum non agentis ad oppositum, ut nihil aliud sit causare peccatum, quam non prohibere ipsum, aut non praebere auxilium contra peccatum, & sic non est inconueniens dicere deum esse causam peccati indirecte. Alio modo per modum eius cui impudandum sit peccatum, ex eo quod non agit ad eius vitacionem: & hoc modo deus non est causa peccati indirecte, quia si non praebet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia & sapientia, non gubernanti enim nauem non impuratur nauis submersio, nisi possit & debeat gubernare. Propter hoc dicit sanctus Thomas, quod deus dicitur aliquos obdurare, quum aliquibus auxilia subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, aut scilicet

De praedestinatione, reprobatione, & electione diuina. Cap. 163.



Via vero ostensum est, quod diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, alij vero eodem auxilio gratiae deserti, ab vltimo fine decidunt: omnia autem quae a deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam prouisa, & ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est, praedictam hominum distinctionem ab aeterno a deo esse ordinatam. secundum ergo, quod quosdam ab

Aduerte, quod quum deus sit prima causa, sicque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc illo supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde sic bonum sit causa mali per accidens, ut supra est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertio, repugnat sapientia, & bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur a bonitate & sapientia diuina. Quarto, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne est aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influenti proximi agentis, ut patet in claudicatione. Confirmatur auctoritate Ecclesiae, decimo quinto, & Iacobi primo. Non obstat autem huic, quod deus dicitur aliquos obdurare, vel excicare, ut Exod. decimo, ista ergo & sexagesimo tertio, & ad Romanos primo, quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod alij qui busdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasione peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae deus homini confert.

A Iudicandum tertio, quod ad diuinam prouidentiam pertinet: omnia in suos fines ordinare, & per consequens ordinare hominem in vitam aeternam: & quia eundem est ordinare alia qua in finem aliquem, & alia ab illo fine excludere, ideo ad diuinam prouidentiam pertinet aliquos ad vltimum finem ordinare, alios vero ab illo excludere, permittendo illorum casum. propter hoc dicitur hic, quod praedestinatio, reprobatio, & electio est quaedam pars diuinae prouidentiae, secundum quod homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem, quia videlicet ista pertinent ad hominis duntaxat ordinationem in vltimum finem, cum ad diuinam prouidentiam ordo vniuersi cuiusque rei in quae cuiusque finem pertinet.

quod deus aliquos peccare faciat. 2 Item, Bonum causa mali esse non potest, sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est viuere secundum rationem: impossibile est igitur, quod deus sit alicui causa peccandi. 3 Praeterea, Omnis sapientia, & bonitas hominis deriuatur a sapientia, & bonitate diuina, sicut quadam similitudo ipsius: repugnat autem sapientiae, & bonitati humanae, quod aliquis peccare faciat: igitur multo magis diuinae.

Aduerte, quod quum deus sit prima causa, sicque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc illo supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde sic bonum sit causa mali per accidens, ut supra est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertio, repugnat sapientia, & bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur a bonitate & sapientia diuina. Quarto, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne est aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influenti proximi agentis, ut patet in claudicatione. Confirmatur auctoritate Ecclesiae, decimo quinto, & Iacobi primo. Non obstat autem huic, quod deus dicitur aliquos obdurare, vel excicare, ut Exod. decimo, ista ergo & sexagesimo tertio, & ad Romanos primo, quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod alij qui busdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasione peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae deus homini confert.

Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia per quam occasiones peccandi homini ex diuina prouidentia tolluntur, & prouocantia ad peccatum committuntur. Adiuuat etiam deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit: dicitur eos obdurare, vel excicare, vel aliquid eorum quae deus illis dedit.

Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit: dicitur eos obdurare, vel excicare, vel aliquid eorum quae deus illis dedit. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit: dicitur eos obdurare, vel excicare, vel aliquid eorum quae deus illis dedit.

De praedestinatione, reprobatione, & electione diuina. Cap. 163.



Via vero ostensum est, quod diuina operatione aliqui diriguntur in vltimum finem per gratiam adiuti, alij vero eodem auxilio gratiae deserti, ab vltimo fine decidunt: omnia autem quae a deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam prouisa, & ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est, praedictam hominum distinctionem ab aeterno a deo esse ordinatam. secundum ergo, quod quosdam ab

Aduerte, quod quum deus sit prima causa, sicque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc illo supposito tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde sic bonum sit causa mali per accidens, ut supra est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertio, repugnat sapientia, & bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur a bonitate & sapientia diuina. Quarto, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne est aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influenti proximi agentis, ut patet in claudicatione. Confirmatur auctoritate Ecclesiae, decimo quinto, & Iacobi primo. Non obstat autem huic, quod deus dicitur aliquos obdurare, vel excicare, ut Exod. decimo, ista ergo & sexagesimo tertio, & ad Romanos primo, quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod alij qui busdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasione peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quae deus homini confert.

D. THOMAE AQUINATIS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES LIBER QVARTVS.

CVM COMMENTARIIS

Fratris FRANCISCI de SYLVESTRIS Ferrariensis.

Super Cap. I.

Expeditis tribus primis Libris aduersus Gentiles, accedendum nobis est ad Quarti libri interpretationem. Diuiditur autem in duas partes, scilicet in proximam & tractatum.

Circa primum duo facit S. Tho. Primo ostendit circa que veritari hic liber Quartus debeat. Secundo ostendit qualiter in ipso sit procedendum. Circa primum duo facit. Primo ostendit tripliciter esse hominis cognitionem de diuinis. Secundo infert propositum.

Quartum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Intellectus humanus ad intuentiam diuinam substantiam in seipsa, pertingere per seipsum, id est propria virtute non valet. probatur. Intellectus humanus a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam accipit, ergo &c. Probatur consequentia, quia diuina substantia super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improprie eleuatur.

Circa ipsam conclusionem aduertendum est, quod supponit Sanctus Thomas ex precedentibus distinctionem illam de cognitione, quod scilicet, aliquid dupliciter cognosci potest. vno modo in alio, alio modo in seipso. In alio dicitur aliquid cognosci, quando non per propriam & adequatam speciem, sed per speciem eius in quo continetur cognoscitur. sicut Sortes videtur in speculo. In seipso autem dicitur cognosci, quando per propriam & adequatam speciem cognoscitur. sicut Sortes quando presencialiter per seipsum videtur. Dicitur ergo intellectus humanus non posse virtute propria naturae eleuari ad intuentiam diuinam substantiam in seipsa, vt excludat illam cognitionem qua deus in creaturis cognoscitur per ipsarum creaturarum similitudinem cognoscitur. In hanc enim intellectus propria virtute potest.

Circa probationem autem conclusionis, attendendum est, quod quum via sensuum intellectus suam cognitionem capiat, non potest intellectus in aliam cognitionem naturaliter peruenire, quam in eam ad quam ipsa sensibilia & eorum similitudines intellectuales perducere possunt: sensibilia autem, quia sunt effectus inadeguati, & improprie naturae diuinae naturae, vt potest ab eius perfectione in infinitum distantes, in quantum quidem sunt dimini effectus, possunt ducere in cognitionem aliquam dei: sed quia sunt inadeguati effectus & improprie

Probemium. Cap. I.

Cce hac ex parte dicta sunt viarum eius: & quum vix paruam stitillam sermonum eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Job 26. Intellectus humanus a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuentiam diuinam substantiam in se ipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improprie eleuatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum est, vt quoquo modo deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quedam via per quam in dei cognitionem ascendere possit: vt scilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, & gradatim ascendens in dei cognitionem proficiat. Na & in corporalibus motibus cadem est via qua descenditur &

nati, non possunt ducere in talem cognitionem eius quae sit perfecta, qua scilicet videatur diuina substantia in seipsa. Nam omnis similitudo in intellectu ex sensibilibus impressa est alicui creaturae adequata, & nulla diuinam substantiam secundum quod in se est representat.

ascenditur, ratione principij & finis distincta. Predicti autem de sensus perfectionum a deo, duplex est ratio. Vna quidem ex parte primae rerum originis. na diuina sapientia vt perfectio esset in rebus: res produxit in ordine: vt creaturam vniuersitatis ex summis rerum & infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Na quum causa sit nobilior: effectus: primo quidem causata deficit a prima causa, quae deus est, quae tamen suis effectibus preeminet: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur. Et quia in summo rerum vertice deo perfectissima vnitas inuenitur: & vnum quodque quanto est magis vnum, tanto est magis virtuosum, & dignius: consequens est, vt quantum a primo principio receditur, tanto maior diuersitas, & variatio inueniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a deo, vni quidem in ipso principio: multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur: et ita secundum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas quasi ab vno principio inchoatarum, & terminatarum ad diuersa.

Ad huius autem conclusionis declarationem notat primo, quod ista via est processus rerum a deo ordine quodam, a cuius processu inferioribus homo incipiens, & gradatim ascendens in dei cognitionem proficit. Identitas autem huius viae ostenditur ex corporalibus motibus, in quibus eadem est via qua ascenditur & descenditur, ratione principij & finis distincta. Notat secundo, quod duplex est ratio descensus perfectionum a deo. Prima ex parte primae originis rerum, secundum quod diuina sapientia res produxit in ordine, vt creaturam vniuersitatis ex summis rerum & infimis compleretur. Secunda est ex ipsis rebus, in quantum primo causata a prima causa quae est deus, deficit, & ipsa suis effectibus preeminet: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur. Notat tertio, quod quum in deo perfectissima vnitas inuenitur, & vnum quodque quanto est magis vnum, tanto est magis virtuosum & dignius, quantum a primo principio receditur, tanto maior diuersitas, & variatio inuenitur in rebus: & sic secundum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas, quasi ab vno principio inchoatarum, & terminatarum ad diuersa. Notat quarto, quod per has quidem vias intellectus noster in dei cognitionem ascendere potest, sed propter eius debilitatem, nec vias ipsas perfecte cognoscere potest.

Ad huius autem conclusionis declarationem notat primo, quod ista

via est processus rerum a deo ordine quodam, a cuius processu inferioribus homo incipiens, & gradatim ascendens in dei cognitionem proficit. Identitas autem huius viae ostenditur ex corporalibus motibus, in quibus eadem est via qua ascenditur & descenditur, ratione principij & finis distincta. Notat secundo, quod duplex est ratio descensus perfectionum a deo. Prima ex parte primae originis rerum, secundum quod diuina sapientia res produxit in ordine, vt creaturam vniuersitatis ex summis rerum & infimis compleretur. Secunda est ex ipsis rebus, in quantum primo causata a prima causa quae est deus, deficit, & ipsa suis effectibus preeminet: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur. Notat tertio, quod quum in deo perfectissima vnitas inuenitur, & vnum quodque quanto est magis vnum, tanto est magis virtuosum & dignius, quantum a primo principio receditur, tanto maior diuersitas, & variatio inuenitur in rebus: & sic secundum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas, quasi ab vno principio inchoatarum, & terminatarum ad diuersa. Notat quarto, quod per has quidem vias intellectus noster in dei cognitionem ascendere potest, sed propter eius debilitatem, nec vias ipsas perfecte cognoscere potest.

mus, tum quia quum vix intellectus per exteriora accidentia possit ad interiorum notitiam peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit, multo minus comprehendere poterit naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, & adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt: tum quia et si reru natura cognoscatur,ordo tamen earum secundum quod a diuina prouidentia disponuntur & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest.

Ad euidenciam eius quod primo notat sanctus Thomas, considerandum est, quod quum processus perfectionum a deo duos habeat terminos, scilicet ipsum primum principium qui est deus, a quo omnis originatur perfectio, & vicinas rerum perfectiones, non potest intellectus humanus hunc rerum & perfectionu ordinatum processum cognoscere, incipiendo a summo vertice deo, descendendoque ad inferiora, quum deus omnem sensu cognitionem effugiat, a qua intellectus nostra cognitio originem habet: sed necesse est, ut ab inferioribus perfectionibus incipiat, gradatimque ad superiorum cognitionem accedat quousque ad cognitionem dei perueniat. quia vero eadem via est descendens & ascensus secundum rem, sicut est eadem scala per quam quis ascendit & descendit, distincta tantum ratione, inquam quum motus in ipsa a supremo incipit, & terminatur ad inferum, vocatur via descendens, in quantum vero ab infero incipit & terminatur ad superum, dicitur ascendens: ideo dicitur quod via per quam potest intellectus humanus in dei cognitionem ascendere, est processus perfectionum a deo ordine quodam, sicut enim ordine quodam illa a summo vertice descendunt, ita per illas ordine quodam incipiendo ab inferioribus, scilicet a corruptibilibus humanis intellectus ascendit ad deum.

Circa id quod secundo notatur, attendendum est, quod illa duplex ratio descendens perfectionum a deo, sic intelligitur, quod prima ratio est diuina sapientia statuens ordinem huiusmodi perfectionum in rebus, ut scilicet quedam sint supremæ, quedam vero infimæ: ipsa diuina sapientia dicitur prima reru origo, in quantum prius in mente diuina rerum omnium

do est constitutus, quam sint res ordine quodam in esse productæ: & secundum res producuntur in esse secundum illum ordinem quem diuina sapientia statuit, ipsa diuina sapientia est primum principium vnde rerum ordo originatur, secunda vero est ipsarum rerum productarum natura. Nam cum omnia sint a deo causata, constituta

intellectum humanum excedit: in qua quidem reuelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo seruatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in cæteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur sic homini reuelantur, ut tamen non intelligantur: sed sola quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuentia quæ omnes proportionales sensus excedunt, omnino eleuari non potest, sed quum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea, quæ reuelantur intuentia. Est igitur triplex cognitio hominis de diuinis: quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in dei cognitionem ascendit. Secunda est, prout diuina veritas intellectum humanum excedens, per modum reuelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana eleuatur ad ea, quæ sunt reuelata perfecte intuentia. Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis innuat. Quod enim dicit: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius: ad illam cognitionem pertinet, quæ per viam creaturarum in dei cognitionem noster intellectus ascendit. & quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, ex parte. Ex parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit primæ Corinthiorum 13.

Quod vero subdit: Et quæ viæ paruum stillam sermonum eius audierimus, ad secundam cognitionem pertinet: prout diuina reuelationem, sed secundum distantiam perfectionalem, tanto sit minus vnum, & minus perfectum, atque minus dignum, propterea optime infert S. Tho. multiplicari processum perfectionu a deo secundum rerum infimatum multipliciter. Ita enim maxime a diuina perfectione elongantur, & ideo in eis maxime multiplicitas & varietas atque imperfectio inuenitur.

Circa id quod quarto notatur, aduertendum est, quod in processu creaturarum a deo, duo considerari possunt, scilicet ipse res ordine quodam a deo procedentes, & ordo ipsarum rerum adiuuicem, & ad finem ipsas a diuina sapientia præstitum. Si consideretur iste processus secundum quem diuersa videntur ascendendi

ascendendi ad deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit S. Tho. quod imperfecte a nobis cognoscitur, in quantum sunt quedam res quarum pauca accidentia sensu cognoscimus, sicut sunt corpora caelestia, maxime ea quæ magis a mundo inferiori distant: quedam vero sunt sicut substantiæ separatae, quarum accidentia sensu capi non possunt, quamuis per quosdam deficientes effectus participentur. effectus. n. a substantijs separatis in istis inferioribus causati deficiunt ab ipsarum representatione, in quantum materialia hæc quæ sub sensu cadunt, illis sunt inadaequata. Si vero consideretur iste processus quantum ad ipsarum rerum ordinem, sic addit S. Thom. quod etiam prædictæ viæ imperfecte a nobis cognoscuntur in quantum etiam si res ipsas cognoscimus perfecte quarum ad earum substantiam, non tamen perfecte cognoscimus ordinem eis impositum a diuina sapientia, eo quod ipsam diuine sapientie rationem, id est, ipsam diuini intellectus conceptionem qua res ordinat & disponit, non cognoscimus.

TERTIA conclusio est. Per istas vias non possumus peruenire ad perfectam cognitionem ipsarum viarum principium scilicet deum, probatur primo. Ipsa via imperfecte a nobis cognoscitur. ergo &c. Secundo. Deus sine proportione excedit vias prædictas, ergo &c.

Aduerte, quod ex hac secunda ratione datur intelligi prædictas vias, prædictasque creaturarum processus, licet in deo vniantur, non tamen includere ipsum deum tanquam principium intrinsecum earum, sed tanquam extrinsecum principium, quod est omnium istarum viarum principium productiuum. Nam si intrinsecè pertineret ad istas vias, falsum esset quod hic dicitur. I. vias deum prædictas sine proportione excedere. Vnde cum dictum est superius processum emanationis a deo vni in ipso principio, intelligendum est de extrinsecò principio, non de intrinsecò.

QUARTA conclusio est. Conuenienter deus ex superabundanti bonitate quedam de seipso hominibus reuelauit. probatur de cognitione ad quam per prædictas, intellectualem quodam quasi intuitu, homo peruenire poterat, debilis erat, ergo conueniens erat ut deus aliqua de ipso reuelaret, quo talis cognitio firmior esset.

Ad horum euidenciam duo sunt attendenda. Primum est, quod intuitus intellectualis proprie ad illam cognitionem qua res videtur in seipsa per speciem propriam pertinet, quia ergo homo non

potest deum per seipsum & per propriam eius speciem in hac vita cognoscere, sed tantum per speciem creaturarum, ideo eius cognitio non proprie dicitur intellectualis intuitus, propter hoc ipsam vocauit S. Tho. non simpliciter intellectualem intuitum, sed quasi. Nam proprie quidam per prædictas vias homo in dei cognitionem ascendens deum non intuetur, potest tamen dici quasi intueri quado ad eam cognitionem peruenit quæ, perfectissima est inter cognitiones habitas de deo ex creaturis, propter excessum, n. eius ad alias imperfectas cognitiones quasi intuitiuam cognitionem dici potest.

Alterum est, quod licet deus ex sua bonitate communicet creaturæ quicquid illi communicat, aliqua tamen dicitur ex superabundanti bonitate communicare, in quantum illa non exiguntur ad naturam cui communicatur integritatem, quasi talia sibi debeantur, supposito quod deus illam creaturam velit producere: sed deus absque vilo simpliciter debito ex parte creaturæ se tenent, ea creaturæ coicant: & ista sunt quæ natura si perfectioni superadduntur. Quia ergo ad naturalem hominis perfectionem non pertinet quod a deo aliquam de diuinis cognitionem per reuelationem accipiat sed ratum quod ex creaturis in deum ascendat, ideo conuenienter hic dicitur quod ex superabundanti bonitate quedam hominibus de seipso deus reuelauit, ut firmior esset cognitio, dum scilicet homo scit diuinam reuelationem infallibilem esse.

Ad huius autem manifestationem conclusionis notat sanctus Thomas, quod huiusmodi secundum hominis congruentiam, sic ei primo reuelantur, ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia secundum hunc statum, intellectus eleuari non potest ad ea intuentia, quæ omnes sensus proportionales excedunt: cum autem a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuentia. Aduertendum, quod loquitur sanctus Thomas secundum communem & consuetum modum reuelationis diuinæ, qui est ut in hac vita diuina nobis reuelata credantur, magis quam videantur: sed aliquando præter consuetum modum deus aliquos etiam ad intuentiam ipsam diuinam essentiam eleuat, ut de Moyse & Paulo creditur, quamuis etiam possit dici, quod isti erant quodammodo a sensibilibus connexione liberati, in quantum tunc sensibus non utebantur.

Ex istis infert S. Thom. quod triplex est cognitio hominis de diuinis, scilicet naturalis, quæ est per creaturas ea quæ per Tho. con. Gen. GGG 4 reuela

nobis credenda per modum loquutionis reuelantur: Fides enim, ut dicitur Romanorum 10. est ex auditu, auditus autem per verbum dei. de quo etiam dicitur Ioannis decimosextimo: Sanctificati eos in veritate, sermo tuus veritas est. Sic igitur quia reuelata veritas de diuinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicitur audierim. Quia vero hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua diuina veritas in seipsa videtur, dum a deo mediantibus angelis reuelatur, qui vident faciem patris: recte nominat stillam. Vnde & Iohelis tertio dicitur: In die illa stillabunt montes dulcedinem. Sed quia non omnia mysteria, quæ in prima veritate visa angelis & alii beati cognoscunt, sed quedam pauca nobis reuelantur, signanter addidit, paruum. Dicitur enim Ecclesiastici 43. Quis magnificabit eum sicut est ab initio? multa ab se condita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius. Et dominus discipulis dicit Ioannis decimo sexto: Multa habeo vobis dicere: sed non potestis portare modo. Hæc etiam pauca, quæ nobis reuelantur, sub quibusdam similitudinibus, & obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quoque capienda soli studiosi perueniant: alij vero quasi occulta venerunt, & increduli lacerare non possint. Vnde dicit Apostolus primæ ad Corinthios decimotertio. Videmus nunc per speculum in ænigmatibus, signanter igitur addidit, vix, ut difficultas ostenderet. Quod vero subdidit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri: erit hic modus

reuelationem est habita, non quasi sit diuina veritas demost...

seruandus, vt ea que in sermo- nibus sacre scripturæ sunt tradi...

Secundum incipit cap. 27. Terciam vero cum inquit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius inueniri?

Qua vero naturalis ratio per creaturas in dei cognitione ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos econuerso...

Qua vero naturalis ratio per creaturas in dei cognitione ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos econuerso...

Ad huius euidentiam attendendū est, qd in processu circa ea, que naturali ratione de deo inuestigata sunt, talis ordo seruatus est...

Sed occurrit dubiū. Nā licet eadē via si ascensus & descensus materialiter distinguantur...

Quod sit generatio, paternitas, & filio in diuinis. Cap. 2.

Incipit autem considerationis a secreto diuinæ generationis sumētes, quid de ea secundum sacre scripturæ documenta teneri debeat...

ratione naturalē, & in cognitione habita per reuelationē, idem gradus proportionaliter inueniuntur. Hoc n. ante, habet iustitiam...

Super Caput. 2.

Oratio proœmio accedit S. Th. ad determinationē eorū que de deo per reuelationē a nobis cognoscuntur...

Tertium in cap. 27.

Idem p. p. q. 27. art. 1. & 1. Sec. d. 4. q. 1.

Idem m. 2. q. 27. art. 1. & 1. Sec. d. 4. q. 1.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis, & filiationis nomina...

Incipit dicens. Initium euangelii Iesu Christi filii dei. Ioannes etiā euangelista hoc frequēter ostendit...

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis, & filiationis nomina...

De generationis uero nomine, quā nomina patris, & filii consequuntur, mentionem facit scriptura in Psalmo...

Et cum est, legitur: Ego hodie genui te. Et Prouerb. 8. dicitur: Nondum erat abyssi, & ego iā cōcepta erā...

Super Caput. 3. Via prædictis nominibus sacre scriptura videtur etiam ad creationem rerū ostendendam...

Quod filius dei sit deus. Cap. 3.

Considerandum tamen, quod prædictis nominibus diuina scriptura videtur etiam ad creationem rerū ostendendam...

Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captiuitate reuertētium...

Super Caput. 3. Via prædictis nominibus sacre scriptura videtur etiam ad creationem rerū ostendendam...

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis, & filiationis nomina...

LIBER QVARTVS

ei apparet, ex eo quod subditur: Propterea vnixit te deus, de tuus, oleo laticis pre confortibus tuis.

Aduerte quod quia Christus vnixit te dicitur, ex eo quod scriptura eam quem dicit deum esse: unctum quoque a deo subiungit, conuenienter ostenditur de Christo illud esse dictum. Confirmatur etiam auctoritate Isaie nono: Parvulus datus est, &c. Ex istis inter S. Thom. quod quum ex sacra scriptura filium dei a deo genitum, deum esse docemur: filium autem dei Iesum Christum. Petrus confessus sit dicens: Tu es Christus filius dei uiui: sequitur Christum, & vnigenitum esse, & deum.

Super Cap. 4.

Officia veritate fidei dei de se, vult Sa. Thom. retellere hęc retoricorum positiones quibus doctrinae sacre scripturae veritatem, suo sensu, id est, suo ingenio metiri presumpserunt. Circa quod tria facit. Primo ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit, & improbat. secundo ad eorum fundamenta respondet, cap. 8. Circa primum tria facit. Primo agit de opinione Photini. secundo de opinione Sabelli capit. sequentio de Atrii opinione cap. 6. Circa primum tria facit. Primo recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. Secundo, eam improbat. Tertio, ad eius fundamenta in generali respondet.

QVANTVM ad primum ait, quod Photinus, & ante eum Paulus Samosatenus, & Cheryneus atque Ebion ante Paulum Samosatenum considerantes hanc esse scripturae consuetudinem, vt eos qui diuina gratia iustificantur, filios dei dicat, vt patet Ioan. 1. Dedit eis: & ad Rom. 8. Ipse enim spiritus &c. 1. Ioan. 3. Videte qualem &c. & hos quoque a deo genitos non tacet, ut patet Iac. 1. Voluntarie enim &c. 1. Ioan. 3. Omnis qui natus est, &c. Item eiusdem nominis diuinitatis ascribat, ut patet cum dicit dominus ad Moysen: Ego constitui te deum Pharaonis. in

Phal. 44. Thom. retellere hęc retoricorum positiones quibus doctrinae sacre scripturae veritatem, suo sensu, id est, suo ingenio metiri presumpserunt. Circa quod tria facit. Primo ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit, & improbat. secundo ad eorum fundamenta respondet, cap. 8. Circa primum tria facit. Primo agit de opinione Photini. secundo de opinione Sabelli capit. sequentio de Atrii opinione cap. 6. Circa primum tria facit. Primo recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. Secundo, eam improbat. Tertio, ad eius fundamenta in generali respondet.

Photin. hęc sis. Teste. Eu. sebio. Eccl. hist. lib. 5. Cap. 5. & aug. I. om. 6. hęc. lib. nu. 45.

telligatur, ex consequentibus ostenditur. nam subdit: Verbum caro factum est, & habitauit in nobis: & uidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti a patre. Et Paulus dicit ad Titum 3. Apparuit benignitas, & humanitas saluatoris nostri dei. Hoc etiam veteris testamenti scriptura non tacuit, Christum deum nominans. Dicitur enim in Psalmo. Sedes tua deus in seculum seculi: virga directionis iuriga regni tui: dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem. Et quod ad Christum dicitur, patet per id quod subditur. Propterea vnixit te deus, de tuus, oleo laticis pre confortibus tuis, & Isaie nono dicitur. Parvulus natus est nobis & filius datus est nobis: & factus est principatus super humerum eius, & vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Sic igitur ex sacra scriptura docemur filium dei a deo genitum, deum esse. filium autem dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens. Tu es Christus filius dei uiui. Ipse igitur, & unigenitus est, & deus est.

Quid opinatus sit Photinus de filio dei, & eius improbitio, Cap. 4.

Vnus autem doctrinae veritatem quidam peruersi homines suo sensu metiri presumpserunt, de premissis uanas, & varias opiniones conceperunt. Quorum quidam considerauerunt hanc esse scripturae consuetudinem, eos qui diuina gratia iustificantur, filios dei dici, secundum illud Ioan. 1. Dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius, & Romanorum 8. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod summus filii dei. Et 1. Io. 3. Videte qualem charitatem dedit nobis pater, vt filii dei nominemur, & simus. Quos etiam a deo genitos esse scriptura non tacet. dicitur

essendi a Maria non sumpsit. Si dicatur hoc predestinationem tantum, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria uirgine filius dei nasceretur: constat hoc

Phalm. quoque; Ego dixi dii estis, & Io. 10. Illos dixit deos &c. existimauerunt Iesum Christum purum hominem esse, & ex Maria uirgine sumpsisse initium, perque beatę vitę meritum diuinitatis honorem præceteris fuisse adeptum. Existimauerunt quoque ipsum similem præ aliis hominibus filium dei per adoptionis spiritum dici, per gratiam scilicet secundum quam homo fit idoneus ad hereditatem celestis percipiendam, quæ sibi per naturam non conuenit. Item existimauerunt ipsum ab eo genitum per gratiam, & per quãdam ad Deum assimilationem dici deum, non per naturam, sed per consortium quoddam diuinae bonitatis, sicut & de sanctis dicitur secundum Petri primo: Vt efficiamini &c. Confirmare autem nituntur hæc positionem. Primo, quia dicitur Matth. vlt. Data est mihi &c. hoc enim non esset, si ante tempora deus esset. Secundo, quia ad Rom. 1. dicitur factus, & prædestinatus. quod autem prædestinatur, & est factus, non videtur esse æternum. Tertio, quia ex eo quod ad Philipp. dicitur, Factus est obediens, &c. videtur quod propter obedientiam, & passionis meritum diuino sic honore donatus, & super omnia exaltatus. Quarto, quia ex eo quod dicitur Actuum 2. Certissime ergo sciat, &c. videtur Christus ex tempore deus esse factus, non natus ante tempora. Quinto, quia multa ad delectum pertinentia in scripturis dicunt de Christo, quæ deo per naturam existentem conuenire non possunt. Secundo loco improbat hanc positionem S. Thom. inquit non cum sensum in verbis sacre scripturae conuenit, quem prædicti sua opinione conceperunt: & arguit primo. Inquit Salomus Proverbium octauo. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram, ergo generatio prædicta ante omnia corporalia existit, ergo filius a deo genitus initium

essendi a Maria non sumpsit. Si dicatur hoc predestinationem tantum, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria uirgine filius dei nasceretur: constat hoc

essendi a Maria non sumpsit. Si dicatur hoc predestinationem tantum, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria uirgine filius dei nasceretur: constat hoc

hoc falsum esse ex sequentibus uerbis. subditur enim: Quantum ad appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens ex quibus patet, quod etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam si in sola predestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Cõstat etiam hoc falsum esse ex uerbis Ioannis euangelistę. Nam cum præmisset, in principio erat uerbum, ne secundum predestinationem acciperetur, subiungit Omnia per ipsum facta sunt, &c. quod uerum non esset, nisi realiter ante mundum existisset.

Ad horum euidẽtiam duo sunt notanda. Primum est, quod hic non accipitur predestinatione secundum proprium suum significationem, quæ est ratio ordinis creaturæ rationalis in uitam æternam: sed accipitur pro preordinatione alicuius a deo producendi, secundum uidelicet, quod deus ab æterno in sua mente præordinauit aliquid efficere. Alterum est, quod cum dupliciter res habeat esse, scilicet in sua causa antecedente, & in seipsa quando iam producta est: secundum quod est in sua causa, non est aliud ab ipsa, aut ab eius uirtute: secundum uero quod est in seipsa, iam est aliud a causa. Vbi ergo importatur aliquid rei conuenire ut sua causa distinguitur, oportet illud sibi conuenire secundum quod est in seipsa, non autem secundum quod est in causa tantum.

Quia igitur filium dei adesse deo in creatione rerum, & cum eo cuncta componere, similiter omnia per ipsum fieri, sibi conuenit ut distinguitur a suo principio, id quod per illas præpositiones significatur, non potest dici illud sibi conuenire tamquam creaturæ existentis solum in preordinatione diuina, sed etiam tamquam habenti realem distinctionem a suo principio, & habenti esse in seipso, licet habitu do inter ipsum patrem, & filium non sit, proprie loquendo, habitudo inter causam & causatum, & nec etiam habeant distincta esse existentia, sed tantum personaliter distinguantur, sicut principium, & id quod est a principio. Propterea bene inquit Sanctus Thomas prædicta uerba de filio dei dici non posse, nisi ponatur ipsum habere esse ante Mariam uirginem, & ante mundum. Secundo. De filio dei dicitur Io. 3. Nemo ascendit in cælum, &c. Item Ioannis 6. Descendi de cælo, &c. ergo apparet eum fuisse antequam de cælo descenderet. Si dicatur, quod ex istis authoritatibus non habetur, filium dei fuisse antequam descenderet de cælo,

secundum quod in baptismo vox patris intonuit, &c. quandoque uero vnigenitum, ut Ioannis primo, quod non esset si communi modo filius diceretur sicut & alii, quandoque etiam primogenitum, ut quidam filiationis deriuatio ab eo in alios ostendatur, ut ad Roman. 8. & ad Galath. 4. Attendendum est, quod licet in sacra scriptura aliqui pluraliter filii dei dicantur, & ipse etiam populus sit dictus filius dei, nunquam tamen inuenitur in ipsa, quod aliqua singularis persona dicatur filius dei a deo genitus, nisi quando de filiatione naturali qua deus est dei filius, agitur. ideo bene inquit S. Thomas, quod scriptura sacra quodam singulari modo Christum præ aliis dei filium nominat: hoc enim uerum est non solum de nouo

lo, sed descendisse de cælo per nouam sui creationem a deo cuius uirtus maxime manifestatur in cælo: contra hoc instari potest. Primo, quia descendere de cælo per nouam creationem, commune est non solum omnibus hominibus, sed etiam omnibus creaturis: illa autem uerba dixit Christus de seipso tamquam exemplaria particula rem quandam sui descendens de cælo. Secundo, quia de ipso met filio qui descendit, dixit quod est in cælo, in hoc enim significatur cum ipse esset tunc simul in cælo, & in terra, quod per suum descensum non relinquerat cælum, quantum uide licet ad personam diuinam: & sic quod antequam descenderat, habebat esse non autem esse incepit per creationem in Maria. Confirmatur quoque hunc oportere sentium in prædictis uerbis esse, ex eo quod dicitur Ioan. 6. Si ergo uideritis filium hominis ascendentem ubi erat prius, scilicet secundum diuinitatem. Tertio, secundum prædictam positionem homo per uitæ meritum, proficit in deum: sed econuerso ostendit. Apostolus ad Philipp. pen. 2. quod cum filius dei deus esset, factus est homo, ubi ait. Cum in forma dei esset, &c. ergo &c. Quarto, eadem ratione Moyses dixerit filius dei quia, & Christus licet Christus abundantiore gratia fuerit donatus: hoc est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia Moyses gratiam dei habuit copiose, ut patet Exodi 33. falsitas uero consequentis probatur ex eo quod ad Hebræos 3. dicitur. Moyses quidem fidelis, &c. Confirmatur, quia scriptura quodam singulari modo Christum præ aliis dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans, sicut quando in baptismo vox patris intonuit, &c. quandoque uero vnigenitum, ut Ioannis primo, quod non esset si communi modo filius diceretur sicut & alii, quandoque etiam primogenitum, ut quidam filiationis deriuatio ab eo in alios ostendatur, ut ad Roman. 8. & ad Galath. 4.

2. Item, De filio Dei dicitur Ioan. 3. Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, filius hominis qui est in cælo. & iterum Ioan. 6. Descendi de cælo, non ut faciam uoluntatem meam, sed uoluntatem eius qui misit me. Apparet ergo eum fuisse, antequam de cælo descenderet.

3. Præterea, secundum prædictam positionem homo per uitæ meritum proficit in Deum: sed econuerso ostendit, quod cum Deus esset, factus est homo. Dicit enim ad Phil. 2. Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinaniri formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus ut homo. Repugnat igitur prædicta positio apostolicę sententię.

4. Adhuc, inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur Exo. 33. quod loquebatur ei dominus minus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicū suū.

Attendendum est, quod licet in sacra scriptura aliqui pluraliter filii dei dicantur, & ipse etiam populus sit dictus filius dei, nunquam tamen inuenitur in ipsa, quod aliqua singularis persona dicatur filius dei a deo genitus, nisi quando de filiatione naturali qua deus est dei filius, agitur. ideo bene inquit S. Thomas, quod scriptura sacra quodam singulari modo Christum præ aliis dei filium nominat: hoc enim uerum est non solum de nouo

Ioan. 1. Cap. 3.

testamento, sed etiam de ueteri. Sexto Christo attribuit scriptura...

TERTIO loco datur quedam communis responsio ad aueritates quibus praedicti suum propositum confirmabant.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum in Christo unicum suppositum sit in diuina, & in humana natura subsistens, ideo quae de supposito humanae naturae dicitur...

Super Caput. 5.

Eprobata Photini opinione accedit S. Tho ad improbatorem opinionis Sabellii: Et primo ponit ipsam opinionem.

QUARTO ad pri-

Si igitur Iesus Christus non diceretur dei filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti: eadem ratione Moyses filius dei diceretur, quia & Christus, licet etiam abundantiori gratia...

5. Similis etiam ratio ex pluribus aliis scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum praeter alios dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans: sicut cum vox patris intonuit in baptismo: Hic est filius meus dilectus...

6. Amplius, Quaedam opera in scripturis sacris ita deo proprie attribuantur, quod alteri conuenire non possunt: sicut sanctificatio animarum, & remissio peccatorum. Dicitur enim Leuit. 20. Ego dominus qui sanctifico vos. & Isaie 43. Ego sum qui deo...

num dicit primo, quod quia omnes de deo recte sentientes tenent non posse esse nisi unum naturaliter deum, quidam concipientes ex scripturis Christum esse vere, & naturaliter deum, ac dei filium, unum deum esse, confessi sunt Christum dei filium, & deum patrem, sed quod deus non dicitur filius secundum suam naturam, aut ab aeterno, sed tantum ex quo de Maria virgine natus est; & sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit deo patri attribuebant, quae opinio Sabellianorum fuit, qui & Patri passiani dicti sunt, eo quod patrem esse passum dixerunt, asserentes ipsum patrem esse Christum. Confirmant autem suam positionem auctoritate Deut. 20. Audi Israel, &c. & 32. Videte, &c. Item Ioannis. 5. Pater in me, &c. & 14. Qui videt me, &c. Dicit secundo, quod ista opinio differt a praedicta quatenus ad Christi diuinitatem, sed est sibi conformis quantum ad generationem & filiationem, quia utraque conficitur filiationem, & generationem qua Christus filius dei dicitur non fuisse ante Mariam, referentes haec ad humanam tantum naturam. Habet et haec positio hoc proprium, quod cum dicitur filius dei, non designat aliquam substantiam personam, sed quaedam proprietatem superuenientem personae, in quantum ipse pater secundum quod carnis sumptus ex virgine, filii nomen accepit. Aduertendum est, quod ponens filium non esse personam a patre distinctam, sed ipsum patrem dici filium secundum quod carne assumptus, non ponit inter eum qui dicitur pater, & eum qui dicitur filius, aliam quam realem distinctionem, sed tantum distinctionem rationis, sicut Sorres scias dicitur distinguere a Sorte sedente: unde sicut cum dicitur Sorres sedens, non designatur alia persona a persona Sorte stantis, sed tantum aliqua extrinseca dispositio illi superueniens: ita cum dicitur secundum hanc positionem dei filius, non designatur alia persona ab illa quae dicitur deus pater, sed aliqua superueniens.

Opinio Sabellij de filio Dei, & eius improbatio. Cap. 5.

Via vero omnium de deo recte sentiendum haec est: fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus naturaliter deus: quidam ex scripturis concipientes quod Christus sic uere, & naturaliter deus, ac dei filius, unum deum esse confessi sunt Christum dei filium, & deum patrem: nec tamen quod deus filius dicatur secundum suam naturam, aut ab aeterno, sed extunc filiationis nomen acce-

iniquitates vestras propter me. Vtrumque autem horum Christo scriptura attribuit. Dicitur enim ad Heb. 2. Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex vno omnibus. & ad Hebr. vlt. Iesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. Ipse etiam dominus de se protestatus est, quod haberet potestatem remittendi peccata: & miraculo confirmauit: ut habetur Matth. 9. & hoc etiam angelus de ipso praenunciauit, Ipse, inquit, saluum faciet populum suum a peccatis eorum. Non igitur Christus & sanctificans & peccata remittens sic dicitur deus, sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem & naturam diuinitatis habens. Illa uero scripturae testimonia quibus ostendere nitentur, quod Christus non esset deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo dei filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet & diuinam. unde de eo dicitur & quae dei sunt propria, ratione diuinae naturae: & quae ad defectum pertinere videntur ratione humanae naturae, ut infra tripliciter explanabitur. nunc autem ad praesentem considerationem de diuina generatione hoc sufficiat monstratum esse secundum scripturas, quod Christus, dei filius, & deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter diuinitatis naturam.

Mat. 3.

Cap. 17. & inde,

De isto Sabellij Epiph. lib. 1. h. 41. Et Aug. Tom. 6. lib. de har. 41.

hominem ad imaginem, & similitudinem nostrā. In quo expresse pluralitas, & distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per scripturas a se deo conditus esse docetur: & sic dei patris, & dei filii pluralitas, & distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem: non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

6 Amplius, Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius, non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit: sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem, & filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut & generans, & genitum. oportet igitur si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est dei filius. dicitur enim i. Ioan. nis ultimo. Ut si quis in vero filio eius Iesu Christo, oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a patre: non igitur ipse pater est filius.

7 Adhuc, post incarnationis mysterium pater de filio protestatur. Hic est filius meus dilectus: hęc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a patre. Ea vero quibus Sabellius suam positionem uicatur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra plenius ostendatur. Non enim per hoc quod deus est vnus, uel quod pater est in filio, & filius in patre, habetur quod filius, & pater sit vnus supposito. potest enim & duorum supposito distinctorum aliqua vnitas esse.

Cap. 9

Super Cap. 6. De opinione Arrii circa filium dei. Cap. 6.

Rerat tertio loco ut Arrii per se dogma excludatur. Circa hoc autem tria facit S. Thom. Primo, eius opinionem narrat. Secundo, eam improbat cap. seq. Tertio, ad eius obiectōes respondet cap. 8. Circa primum duo facit. Primo, ponit Arrii opinionem cum suis fundamentis. Secundo ostendit unde originem habuerit.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt aliqui alii a prędictis deuantēs, qui dixerunt filium dei exiisse ante incarnationis mysterium, & etiam ante mundi conditionem, sed existimauerunt eum sic esse alium a patre, quod non esset cum eo eiusdem nature. Unde crediderunt naturam filii non ab æterno exiisse, licet fuerit filius ante alias creaturas, & exinde dixerunt filium dei ex nihilo esse factum, & creaturam esse. Addebant autem ipsum esse vnum cum

Qum autem doctrina facta non congruat, quod filius dei a Maria initium impulerit, ut Photinus dicebat: neque ut is qui ab æterno deus fuit, & pater est, per carnis assumptionem filium esse cepit, ut Sabellius dixerat: Fuerunt alii hanc de diuina generatione quam scriptura tradit, opinionem sumentes, quod filius dei ante incarnationis mysterium extiterit, & etiam ante mundi conditionem: & quia iste filius a deo patre est alius, estimauerunt eum non esse eiusdem nature cum deo patre. non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo secundum personam distincti habeant vnā essentiam, & naturam: & quia sola natura dei patris secundum fidei doctrinam æterna creditur, crediderunt naturam filii non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas: & quia omne quod non est æternum, ex nihilo factum est, & a deo creatum: filium dei ex nihilo factum esse, & creaturam predicabant. Sed quia au-

thoritate scripturę cogebantur ut etiam filium deum nominarent, sicut in superioribus est expressum: dicebant eum vnū cum deo patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensum vnionem, & per diuine similitudinis participationem super ceteras creaturas & quod per ceteras creaturas quos angelos dicimus, qui dicuntur filii dei, Iob. 38 & in Psalmo, deus sitit, & deum, & dei filium oportebat. Item quod per eum deus pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitentur. Primo quia Ioannis 17. solus pater dicitur deus. Secundo, quia i. ad Tim. vlti. solus pater dicitur potens rex regum, & solus habet immortalitatem & lucem inaccessibilem. Tertio, quia Io. 14. dicitur pater maior filio, & i. Cor. 15. dicitur filius esse subiectus patri, quod non esset, si vnā esset natura patris, & filii. Quarto, quia natura patris non patitur indigentiam, sed bene filii natura quod a patre recipit, ut patet Mar. 11. & Ioan. 3. Quinto, quia a patre docetur, & iuuatur, ut patet Ioan. 5. Io. 15. quod est indigentis. Sexto, quia recipere preceptum, obedire, orare, & imitari, inferioris esse videtur, haec autem de his leguntur, ut patet Io. 14. Sicut manserunt, & c. Philipp. 2. Factus est obediens, & c. I. a. 14. ego rogabo, & c. Galat. 4. Cum uenit, & c. Septimo, quia Christus clarificatus est a patre Io. 12. Pater clarificauit, & ab eo suscitatus, ad Rom. 8. & exaltatus Actum 2. ex quibus videtur quod sit pater inferior. Octauo, quia in patre nullus inuenit defectum, in filio autem inuenitur defectus potestatis. Matth. 20. Sedere, & c. & defectus scientię. Matth. 24. De die autem, & c. & defectus quietę affectionis, ut scriptura asserit in eo fuisse tristitiam, & iram, & huiusmodi. Nono, quia inuenit in scripturis, quod filius dei sit creatura, ut patet Ecclesiastici 24. Dixit mihi crea-

deo patre, non per naturam, sed per consensum vnionem, & per diuine similitudinis participationem super ceteras creaturas & quod per ceteras creaturas quos angelos dicimus, qui dicuntur filii dei, Iob. 38 & in Psalmo, deus sitit, & deum, & dei filium oportebat. Item quod per eum deus pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitentur. Primo quia Ioannis 17. solus pater dicitur deus. Secundo, quia i. ad Tim. vlti. solus pater dicitur potens rex regum, & solus habet immortalitatem & lucem inaccessibilem. Tertio, quia Io. 14. dicitur pater maior filio, & i. Cor. 15. dicitur filius esse subiectus patri, quod non esset, si vnā esset natura patris, & filii. Quarto, quia natura patris non patitur indigentiam, sed bene filii natura quod a patre recipit, ut patet Mar. 11. & Ioan. 3. Quinto, quia a patre docetur, & iuuatur, ut patet Ioan. 5. Io. 15. quod est indigentis. Sexto, quia recipere preceptum, obedire, orare, & imitari, inferioris esse videtur, haec autem de his leguntur, ut patet Io. 14. Sicut manserunt, & c. Philipp. 2. Factus est obediens, & c. I. a. 14. ego rogabo, & c. Galat. 4. Cum uenit, & c. Septimo, quia Christus clarificatus est a patre Io. 12. Pater clarificauit, & ab eo suscitatus, ad Rom. 8. & exaltatus Actum 2. ex quibus videtur quod sit pater inferior. Octauo, quia in patre nullus inuenit defectum, in filio autem inuenitur defectus potestatis. Matth. 20. Sedere, & c. & defectus scientię. Matth. 24. De die autem, & c. & defectus quietę affectionis, ut scriptura asserit in eo fuisse tristitiam, & iram, & huiusmodi. Nono, quia inuenit in scripturis, quod filius dei sit creatura, ut patet Ecclesiastici 24. Dixit mihi crea-

2 Item, Apostolus dicit primam ad Tim. vltim. Seruus mandatum sine macula irreprensibile uel sine in aduentum domini nostri Iesu Christi: quem suis temporibus ostendit beatus, & solus potens rex regum, & dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem, & lucem inhabitat inaccessibilem. In quibus uerbis ostenditur distinctio dei patris ostendentis ad Christum ostensum. solus ergo deus pater ostendens est potens rex regum, & dominus dominantium, & solus habet immortalitatem, & lucem inhabitat inaccessibilem. solus ergo pater deus uerus est, non ergo filius.

3 Præter. Dominus dicit Ioan. 14. Pater maior me est, & Apostolus dicit filium patri esse subiectum i. ad Corinthio. 15. cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus est illi, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia. Si autem esset una natura patris, & filii, esset etiam una magnitudo, & una maiestas, non enim filius esset minor patre, nec patri subiectus. relinquitur ergo ex scripturis, quod filius non sit eiusdem nature cum patre, ut credebant.

4 Adhuc, Natura patris non patitur indigentiam. in filio autem indigentia inuenitur. ostenditur enim ex scripturis quod a patre recipit. recipere autem indigentis est. dicitur enim Mat. 11. Omnia tradita sunt mihi a patre meo. & Ioan. 3. Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius. videtur igitur filius non esse eiusdem nature cum patre.

5 Amplius, Doceri, & adiuuari, indigentis est. filius autem a patre docetur & iuuatur. dicitur enim Ioan. 5. Non potest filius a se facere quicquam, nisi quod uiderit patrem facientem. & ita Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quę ipse facit. & Ioannis 15. filius dicit discipulis: Omnia quęcumque audiui a patre meo, nota feci uobis. Non igitur uideret esse eiusdem nature filius cum patre.

6 Præterea, Præceptum recipere, obedire, orare, & imitari, inferioris esse videtur: hęc autem de filio leguntur. dicit enim filius Ioan. 14. Sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio, & Philip. 1. Factus est obediens patri usque ad mortem, & Ioan. 14. Ego rogabo patrem, & alium paracletum dabit uobis, & Galat. 4. dicit Apostolus: Cui uenit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. est ergo filius minor patre, & ei subiectus.

7 Item, Filius clarificatur a patre, sicut ipse dicit Ioan. 12. Pater clarificauit nomen tuum, & sequitur: Venit uox de celo, & clarificauit, & iterum clarificabo. Apostolus etiam dicit ad Roma. 8. quod Deus suscitauit Iesum Christum a mortuis, & Petrus dicit Act. 2. quod est dextera Dei exaltatus. ex quibus videtur quod sit pater inferior.

8 Præterea, In natura patris nullus defectus esse potest in filio autem inuenitur defectus potestatis. dicitur enim Mat. 20. Sedere ad dexteram meam, & c. & defectus scientię. dicit enim ipse Mat. 24. De die autem illa & hora nemo scit, neque angeli in celo, neque filius, nisi pater. inuenitur etiam in eo defectus quietę affectionis, cum in eo scriptura asserat tristitiam fuisse, & iram, & alias huiusmodi passiones. non igitur uideretur filius esse eiusdem nature cum patre.

9 Adhuc, Expresse in scripturis inuenitur quod filius Dei sit creatura. Dicitur enim Eccle. 24. Dixit mihi creator omnium: & qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo. & iterum: Ab initio & ante secula creata sum. Est igitur filius creatura.

10 Præterea, Filius creaturis connumeratur. dicitur enim Eccle. 24. ex persona Sapientię. Ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnes creaturam. & Apostolus ad Coloss. 1. dicit de filio quod est primogenitus creaturę. videtur ergo quod filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11 Amplius, Filius dicit Ioan. 17. pro discipulis ad patrem orans: Ego claritatem quę dediti mihi, dedi eis, ut sint vnus cum & nos vnū simus. sic igitur pater & filius vnū sunt, sic discipulos vnū esse uolebat. non autem uolebat discipulos esse per essentiam vnū. non ergo pater, & filius sunt per essentiam vnū, & sic sequitur quod sit creatura, & patri subiectus. Est autem hęc posicio Arrii, & Eunomij. Et uidetur a Platoniorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum patrem & creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem, in qua essent omnium rerum forme, superiores omnibus aliis rebus, quę paternum intellectum nominabant: & post hanc animam mundi: & deinde alias creaturas. Quod ergo in scripturis sacris de dei filio dicitur: hoc de mente prædicta intelligebant: & præcipue quia sacra scriptura dei filium, dei sapietiam nominat, & uerbum dei. Cui etiam opinioni consonat positio Auicennę, qui supra animam primi celi ponit intelligentiam primam mouentem primum celum: supra quam ueteris deum in summo ponebat. Sic igitur Arriani de dei filio suspicari sunt quod esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante deus omnia creasset: præcipue etiam cum quidam Philosophi posuerunt quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

12 Item, Cum ratione creatio nis nomē filiationis diuinę multis conueniat, quia, omnibus angelis, & sanctis, si etiam eadem

Improbatio positionis Arrii. Super Caput. 7. Cap. 7.

Anc autem positionem diuinę scripturę repugnare, manifeste potest percipere si quis sacrarum scripturarum dicta diligenter considerat.

Cum enim scriptura diuina, & Christum dei filium, & angelos dei filios nominet: alia tamē & alia ratione. Unde Apostolus Hebręo 1. dicit. Cui dixit aliquando angelorum: filius meus es tu: ego hodie genui te? quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem prædictam eadem ratione angelis filii dei dicerentur, & Christus: utrisque enim unum nomen filiationis competere secundum quãdam sublimitatē naturę in qua creati sunt a deo. Nec obstat si Christus sit excellentioris nature præ aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diuersi inueniuntur, ut ex superioribus patet, & tamen omnibus eadem filiationis ratio competit, non igitur Christus filius dei dicitur secundum quod asserit prædicta positio.

Item, Cum ratione creatio nis nomē filiationis diuinę multis conueniat, quia, omnibus angelis, & sanctis, si etiam eadem

Eunomius fuit discip. Aeri de q. b. Epiph. l. 3. no. 1. hę cef. 76.

Platonici id deum esse ex i. dele. Epist. 2. ad Dionis. & Philopu.

Auicena. id in i. 9. Me rap. cap. 4.

Contra prædictam Arrii, & Eunomij positionem arguit S. Tho. author. scripturę, & sic. - PRIMO. Secundum positionem prædictam eadem ratione angeli filii dei dicerentur, & Christus, quia utrisque secundum quãdam similitudinem nature in qua creati sunt, non: men filiationis commpereret: hoc autem constat esse falsum. Nam ad Hebręo. primo dicitur, Cui dixit aliquando angelos, filius meus es tu, ego hodie genui te? Si dicitur illud non sequi, quia Christus est excellentioris nature, hoc non obstat, quia etiam inter angelos diuersi ordines inueniuntur, & tamen omnibus eadem ratio filiationis conuenit.

Secundo, Christus non esset unigenitus, cuius oppositum dicitur Ioan. 1. probatur consequentia, quia nomen filiationis ratione diuinę creatio nis, etiam omnibus angelis, & sanctis conuenit. - TERTIO. Sicut dicitur

Cap. 79

diceretur filius nisi ratione creationis, Christus uere filius dici non posset, sed huius oppositum dicitur prima Ioann. vlti. ergo &c. probatur sequela, quia nomen filiationis proprie, & uere generationem uiuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit, quod non est in creatione.

QVARTO. Christus non est filius uerus deus, quia nihil creatum potest dici deus nisi per quandam similitudinem ad deum, sed hoc est falsum, ut patet prime Io. vlt. Hic est uerus deus &c.

Aduertendū pro hac ratione, & praecedenti, quod uerum potest dupliciter accipi. Vno modo ut dicitur contra falsum, sicut propositio qua significatur si cut est in re, dicitur uera, falsa autē qua significatur non si cut est in re. Alio modo ut distinguitur contra similitudinarie sumptum: quomodo dicimus uiuum animal esse uerum animal, pectus autem non esse uerū animal, sed per quādam similitudinem. Cum ergo dicitur Christus esse uerus filius dei, & uerus deus, accipitur uerum secundo modo, & est sensus quod est filius dei, & deus secundū propriam, & essentialē horum nominum significatio nem.

QVINTO. Ad Ro. 9. dicitur: Qui est super omnia deus, &c. & ad Titū 2. Expectantes beatam spem, &c. & Hier. 23. Suscitabo Dauid germen iustum, & subditur: Et hoc est nomen quod uocabit eū, dominus iustus noster. ubi in Hebræo habetur nomē Tetragramaton, quod de solo deo dicitur, ergo filius dei est uerus.

Sexto. Si Christus uerus filius est, scilicet dei, necesse est, quod sit uerus deus, quia non potest uere filius dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similitudinem generantis procedat, sed supple est uerus filius dei, ergo &c. De materia huius rationis infra uisus erit sermo.

SEPTIMO. Christus habet in se totā

ratione Christus filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam suę naturę inter ceteros primogenitus posset dici. asserit autem eum scriptura esse unigenitum, Ioann. 1. Vidimus eum quasi unigenitum a patre. Non igitur ratione creationis dei filius dicitur.

3 Amplius, Nomen filiationis proprie, & uere generationem uiuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: aliās enim nomen filiationis non secundum ueritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur: cum filios dicimus, aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis: cū id quod creatur a deo, nō ex substantia dei deriuetur, Christus uere filius dici non posset. dicitur autem uerus filius. Ioan. vlt. Ut simus, inquit, in uero filio eius Iesu Christo. Non igitur dei filius dicitur quasi a deo creatus in quarta eumque naturę excellentia, sed quasi ex dei substantia genitus.

4 Præterea, Si Christus ratione creationis filius dicitur, non erit uerus deus, nihil enim creatū deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad deum. ipse autē Iesus Christus est uerus deus: cū enim Ioan. dixisset: Ut simus in uero filio eius: subdidit, Hic est uerus deus, & uita æterna. non igitur Christus filius dei dicitur ratione creationis.

5 Amplius, Apostolus ad Roman. 9. dicit: Ex quibus Christus est secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus in secula amen, & ad Titum 2. Expectantes beatam spem, & ad uentum glorię magni dei, & saluatoris nostri Iesu Christi, & Hierem. 23. dicitur: Suscitabo Dauid germen iustum, & postea subditur: Et hoc est nomē quod uocabunt eum: dominus iustus noster. ubi in Hebræo habetur nomē Tetragramaton, quod de solo deo certum est dici: ex quibus apparet quod filius dei est uerus deus.

6 Præterea, Si Christus uerus est filius, de necessitate loquitur,

plenitudinem diuinę bonitatis, ut patet ad Coloss. 2. ergo &c. patet consequentia, quia nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinę bonitatis.

Octavo. Intellectus Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino, cum dicatur ad Coloss. 2. quod in ipso sunt omnes thesauri, &c. ergo &c.

Aduertendum, quod non loquitur hic S. Thom. de intellectu animę Christi, qui est intellectus humanus. Nam de hoc nō est uerum, quod ad quod diuini intellectus cognitionem, ut superius est ostensum: sed loquitur de intellectu ipsius absolute, quia scilicet in Christo est aliquis intellectus non deficiens in cognitione ab intellectu diuino: quod cū huiusmodi non potest esse alius intellectus quam diuinus, sequitur in Christo esse diuinum intellectum, & consequenter quod sit deus.

7 Item, Nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinę bonitatis: quia sicut ex superioribus patet, perfectiones a deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt: Christus autem habet in se totam plenitudinem diuinę bonitatis. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 2. In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis. Christus ergo non est creatura.

8 Adhuc, Licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis: tamen multum deficit ab intellectu diuino: intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino. dicit enim Apostolus ad Coloss. 2. in Christo sunt omnes thesauri sapientię, & scientię absconditi, non est igitur Christus filius dei creatura.

9 Amplius, Quicquid deus habet in seipso, est eius essentia, ut in primo ostensum est, omnia autem quę habet pater, sunt filii, dicit enim ipse filius, Ioan. 16. Omnia quę habet pater, mea sunt, & Ioan. 17. ad patrem loquens ait: Mea omnia tua sunt, & tua mea sunt. Est ergo eadem essentia, & natura patris, & filii, non est igitur filius creatura.

10 Præterea, Apostolus dicit Philip. 2. quod filius antequam exinaniret semetipsum formę serui accipiens, in forma dei erat, ut dicitur Philip. 2. sed per formę dei intelligitur natura diuinā, sicut per formam serui intellectus, ergo &c. Filius est patri equialis, quoniam ut patet ex narratiōe Ioannis euangelię, ca. 5. Iudei Christū persequebantur, quia dicebat se esse equalem deo. Non est autem dubium Christiano, uerum esse, quod Christus de se dixit, cum & Apostolus dicit Philip. 2. nō fuisse rapinā quod equalē se esse patri arbitrat, ergo &c. probatur consequentia, quia nihil creatum potest esse equalē deo.

Aduertendū autem, quod quia disputatio hæc aduersus Christianū est, scilicet eum esse equalem euangelię, deo dixit S. Thomas

11 Item, Nihil creatum potest esse deo equalē: filius autem est patri equalis, dicitur enim Ioannis 5. Querrebant eum Iudei interficere: quia non solum

Thomas non est dubium Christiano uerum esse quod Christus de se dixit. Nam infidelis posset dicere Christum se quę inanis iactasse, sed Christiano nephas est hoc dicere.

Duodecimo. Christus perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in uiuendo. Ioan. 5. Sicut pater &c. ergo &c. probatur consequentia, quia perfectam similitudinem non legit esse similis aliquis deo, ut patet in Psal. cii. Quis similis deo, &c. & de quo quis similis erit tibi.

Tertiodecimo. Filius representat patrem quantum ad eum essentiam. Nā Colossens. 1. dicitur, quod est imago inuisibilis dei, & quod sit perfecta imago essentiam dei repręsentans, per quam possit cognosci deo quid est, ostenditur Hebr. 1. cum dicitur: Cum sit splendor, &c. ergo &c. probatur consequentia, quia nulla substantia creata representat deum quantum ad eius substantiam.

Circa hoc uicimū dictum occurrit dubium. Nam omnis creatura representat deum, cum sit eius similitudo, sed non representat eū quantum ad aliquod accidens, cū in deo nullum sit accidens, ergo representat eum quantum ad substantiam, ergo falsum est quod nulla creatura representat deū quantum ad eius substantiam, quicquid. n. ex perfectione cuiuscunque creature apparet, minus est quam quod deus est: unde per nullā creaturā sciri potest de deo quid est. filius autē repręsentat patrem, dicit. n. de eo Apostolus ad Col. 1. quod est imago inuisibilis dei, & ne æstimetur esse imago deficiens, essentia dei non repręsentans, per quam nō possit cognosci de deo quid est, sicut uir dicitur imago dei. 1. Cor. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam dei substantiam repręsentans, ad Hebr. 1. dicitur Apostolus: Cum sit splendor glorię, & figura substantię eius. Non est igitur filius dei creatura.

13 Adhuc, Nulla substantia creata representat deū quantum ad eius substantiam, quicquid. n. ex perfectione cuiuscunque creature apparet, minus est quam quod deus est: unde per nullā creaturā sciri potest de deo quid est. filius autē repręsentat patrem, dicit. n. de eo Apostolus ad Col. 1. quod est imago inuisibilis dei, & ne æstimetur esse imago deficiens, essentia dei non repręsentans, per quam nō possit cognosci de deo quid est, sicut uir dicitur imago dei. 1. Cor. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam dei substantiam repręsentans, ad Hebr. 1. dicitur Apostolus: Cum sit splendor glorię, & figura substantię eius. Non est igitur filius dei creatura.

14 Præterea, Nihil quod est in aliquo genere, est uniuersalis causa eorum quę sunt in genere illo: sicut uniuersalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim sui ipsius est causa, sed sol qui est extra genus humanum, est uniuersalis causa ge

nerationis humanę, & ulterius deus, filius autem est uniuersalis causa creaturarum. dicitur. n. Ioannis primo: Omnia per ipsum facta sunt, & Prouerborum octauo dicitur sapientiã genita: Cum eo eram componens omnia. & Apostolus dicit ad Colossens. 1. In ipso condita sunt uniuersa in celo, & in terra, ipse igitur non est de genere creaturarum.

15 Item, Ex ostensis in secundo libro manifestum est, quod substantię incorporeę quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem. Et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus deus, sed dei filius Iesus Christus esse causa angelorum, eos in esse producens, dicit enim Apostolus: Sicut throni, siue dominationes, &c. ergo &c. probatur consequentia, quia angelus non possunt aliter fieri quam per creationem, & nulla substantia creata potest creare, ut est ostensum in secundo, sed solus deus.

Sextodecimo. Proprię actiones dei conueniunt filio, si cut creare, ut est ostensum, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare, quod est proprium dei, ut patet ad Col. 1. & ad Hebr. 1. ergo &c. probatur consequentia, nulli conuenit propria operatio alicuius, rei cui nō competit illius rei natura. Si dicatur quod filius facit nō proprię uirtutē, sed per uirtutē principalis agentis, cuius est instrumentum: Contra arguitur, quia Ioan. 5. dicitur quod quęcumque ille fecerit, hæc & filius similiter facit. Ex quibus duo habentur, unum est, quod si cut pater per se operatur, & propria uirtute, ita & filius. Alterū est, quod eadē est uirtus & potestas filii & patris, cum. n. idē nō possit esse a duobus agentibus eodē modo, sed dissimiliter, aut si similit oporreat ut conueniant in una uirtute, & filius oia quęcumque facit, pater facit, & si militer faciat, necesse est ut in una uirtute conueniant, hoc autē nō est quasi ex multis uirtutibus imperfectis in ipsis inuentis una cōgreget perfecta uirtus, sicut ex uirtutibus multorum trahentiū nauē una perfecta uirtus sit, cū uirtus dei patris sit unita ut ostensū est primo, ergo oportet ut eadē

16 Præterea, Cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura. quod. n. non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest, proprię autem actiones dei conueniunt filio, sicut creare, ut iam ostensum est, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare, quod est proprium ipsius dei, ut ex superioribus patet. Dicitur autem de filio ad Colo. 1. quod omnia in ipso constant, & ad Hebr. 1. dicitur quod portat omnia uerbo uirtutis suę, purgationem peccatorum faciēs. filius igitur dei est nature diuine, & non est creatura. Sed quia posset Arrianus dicere quod hoc filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam uirtutem non agit, sed solum per uirtutem principalis agentis, Hanc positionem dominus excludit Ioannis quinto dicens: Quęcumque enim ille fecerit, hæc & filius similiter facit, sicut igitur pater per se operatur & propria uirtute, ita & filius.

Tho. con. Gen.

HHH dem

dem numero sit virtus patris & filii. Ex quo etiam vterius inferitur, quod oportet esse eandem numero essentiam patris & filii cum virtus se quatur naturam rei. Id quod etiam hac ratione patet, quia natura diuina multiplicari non potest, vt in primo libr. est ostensum.

Ad huius rei euidenciam considerandum est, quod vnus & eiusdem effectus non possunt esse duae causae totales eiusdem generis, & eiusdem ordinis, vt in praecedentibus est ostensum, sed bene eiusdem potest esse plures causas totales diuersorum generum, puta vna in genere causae efficientis altera in genere causae finalis.

Cap. 43.

Ite possunt esse plures eiusdem generis sed diuersorum ordinum, puta in genere causae efficientis vna principalis, altera instrumentalis. Possunt etiam eiusdem esse plures causae eiusdem ordinis, sed particulares & imperfectae quasi integrantes vnam totalem & perfectam causam, sicut est de multis trahentibus nauem.

Cap. 42.

Cum ergo hic dicitur idem non posse esse operam a diuersis agentibus eodem modo, sed dissimiliter, & c. sensus est, quod idem non potest esse productum a diuersis agentibus totalibus, nisi in diuerso ordine existant, ita scilicet quod vnus sit principalis, aliud vero instrumentale, aut si similitur, id est, secundum eundem ordinem aliquid procedat a pluribus, oportet illa conuenire in vna virtute, aut conuenire ex multis imperfectis virtutibus, eo quod ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituenta unum perfectum agens, aut vna numero simpliciter in illis existens vt illa dicantur non plura agentia substantiue sed vnum, licet sint plura supposita illa vna virtute agentia. Nam multi differunt, aliqua esse

Cap. 120.

vt in virtute, aut conuenire ex multis imperfectis virtutibus, eo quod ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituenta unum perfectum agens, aut vna numero simpliciter in illis existens vt illa dicantur non plura agentia substantiue sed vnum, licet sint plura supposita illa vna virtute agentia. Nam multi differunt, aliqua esse

Vterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod sit eadem virtus, & potestas filii & patris. non solum enim dicit quod filius similiter operatur sicut & pater, sed quod eadem, & similiter. idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente, & instrumento: vel similiter, & tunc oportet, quod conueniant in vna virtute, quae quidem virtus quandoque congregatur ex diuersis virtutibus in diuersis agentibus inueniuntur, sicut patet in multis trahentibus nauem. omnes enim similiter trahunt: & quia virtus cuiuslibet imperfecta est, & insufficientis ad ipsum effectum ex diuersis virtutibus congregatur vna virtus omnium quae sufficit ad trahendum nauem. hoc autem non potest dici in patre & filio. virtus enim dei patris non est imperfecta, sed infinita, vt in primo ostensum est, oportet igitur quod eadem numero sit virtus patris & filii. & cum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura, & essentia patris & filii quae etiam ex praecedentibus concludi potest. nam si in filio est natura diuina, ut multipliciter ostensum est, cum natura diuina multiplicari non possit, vt in primo libro ostensum est, sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura & essentia in patre & filio.

17 Item, vltima nostra beatitudo in solo deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, & cui soli est honor patriae exhibendus, ut in tertio libr. est ostensum: beatitudo autem nostra in dei filio est. dicit enim Ioan. 17. Haec est vita aeterna, vt cognoscatur te, scilicet patrem, & quem misisti Iesum. Christum. & I. Io. vlt. dicitur de filio, quod est verus deus & vita aeterna. certum est autem nomine vitae aeternae in scripturis sacris, vltimam beatitudinem significari, dicit enim Isaias de filio, vt apostolus inducit: Erit radix Iesse, & qui exurgit regere gentes, in eo gentes sperabunt, dicitur enim in Psal. 71, Et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes seruient ei, & Ioan. 5 dicitur: Omnes honorificent filium sicut honorificant patrem. & iterum in Psal. 96, dicitur: Adora-

te eum omnes angeli eius. quod de filio apostolus introducit Hebraeo. primo. Manifestum est igitur filium dei verum deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent, ea quae superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum deum esse non factum sed verum.

Ex praemissis igitur & confirmantibus sacrae scripturae documentis, Ecclesia catholica edocuit, Christum verum, & naturalem dei filium confitetur coaeternum patri, & aequalem & verum deum eiusdem essentiae & naturae cum patre, genitum, non creatum, nec factum. Vnde patet quod sola ecclesia catholica fides vere constituit generationem in deo, dum ipsam generationem filii ad hoc refert, quod filius accipit diuinam naturam a patre.

Alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: Photinus quidem & Sabellius ad humanam, Arrius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam, digniorem caeteris creaturis. Differt etiam Arrius a Sabellio & Photino, quod huiusmodi generationem praedictam asserit ante mundum fuisse: illi vero eam fuisse negant ante natiuitatem ex virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc, quod Sabellius Christum verum deum confitetur & naturalem: non autem Photinus, sed neque Arrius, sed Photinus purum hominem, Arrius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura diuina & humana. Hi aliam esse personam patris & filii, & filium genitum, cum Sabellio vero contra Photinum & Arrium, Christum verum, & naturalem deum, & eiusdem naturae cum patre, licet non eiusdem personae. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicae sumi potest. nam vero, vt philosophus dicit, etiam falsa testantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab iniuriam distant.

plura agentia, & illa esse plura supposita agentia. in prima, enim in agentia sumatur substantiue, significatur pluralitas tantum superpositum agentium. Beatitudo nostra in dei filio est, sicut obiectiue, vt patet Ioannis 17. & I. Ioanis vltimo. Est etiam in eo spes nostra, iuxta illud Isaias ab apostolo introducit, Erit radix Iesse, & c. Est & illi honor patriae exhibendus. Psal. Et adorabunt eum, & c. Ioan. 5. Omnes honorificent filium & c. iterum in Psal. Adorate eum omnes angeli eius. quod ad Hebr. I. de Christo introducit, ergo & c. probatur consequentia, quia illa soli deo conueniunt, vt in tertio est ostensum. Addit vltimo S. Thom. quod ad hoc ostendendum valent etiam ea quae contra Photinum sunt inducta, ad ostendendum Christum verum deum esse, non factum, sed genitum.

Ex istis inferitur collari, quod sola fides catholicae Ecclesiae quae ponit filium coaeternum patri, & coaequalem verumque deum eiusdem naturae & essentiae cum patre, genitum, non creatum nec factum vere constituit generationem in deo, ipsam ad hoc referendo, quod filius accipit diuinam naturam a patre, haeretici ipsam ad extraneam naturam referentibus. Photino quidem & Sabellio ad humanam, Arrius autem ad creaturam quae dicitur creatura nobiliorum.

Quantum ad secundum, comparat istas opiniones haereticorum ad inueniendum eorum quae ab ipsis pro confirmatione suarum positionum sunt inducta. Et primo soluit rationes Arrii, secundo rationes Sabellii & Photini, capitulo sequenti. Quantum ad primum, praemittit

1. Baltho. cap. 1. 10.

Solutio ad auctoritates quas Arrius pro se inducitur. Cap. 8.



Via vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex scripturis veritatis ab Arrianis inducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommodatae non esse. Cum ex scripturis diuinis ostensum sit patris & filii eandem numero essentiam esse, & naturam diuinam secundum quam verus dicitur deus, oportet patrem, & filium non duos deos, sed vnum deum esse. Si n. plures diuinitates essent in vtroque partem esse: sicut in duobus hominibus est alia humana numero, & praecipue cum non sit aliud diuina natura, & aliud ipse deus (vt supra ostensum est). ex quo de necessitate consequitur quod existente vna natura diuina in patre & filio, sint pater & filius vnus deus, & pater & filius vnus deus, & filium deum, non tamen recedimus a sententia quam ponit vnus solus deus, quam in primo & rationibus & auctoritatibus firmamus: vnde etiam sit vnus solus verus deus, tamen hoc & de patre, & de filio praedicari confiteamur.

Sabellius Christum verum deum confiteretur & naturalem, non autem Photinus neque Arrius. Differt vero Photinus ab Arrio, quia Photinus dicit ipsum purum hominem, Arrius autem dicit ipsum quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura diuina & humana. quantum autem ad personam filii differt Sabellius ab aliis, quia illi ponunt aliam esse personam patris & filii, quod Sabellius negat. Fides autem catholica media via incedens, cum Arrio & Photino concordat, ponens aliam esse personam patris, aliam filii, & filium esse genitum, patrem vero ingenitum. Cum Sabellio vero conuenit, Christum dicens verum & naturalem deum eiusdem naturae cum patre, licet non eiusdem personae. Ex quo inferitur sanctus Thomas quod ex hoc sumi potest iudicium catholicae veritatis, quoniam vt philosophus ait, vero etiam falsa attestantur, falsa vero etiam ab iniuriam distant.

Aduertendum, quod falsa attestari dicuntur vero aliquando, non quidem ex ea parte qua falsa sunt, sed in quantum aliquid veritatis continent.

Super Cap. 9.



XELVVIS falsis haereticorum positionibus circa Christi generationem, accedit sanctus Thomas ad solutionem eorum quae ab ipsis pro confirmatione suarum positionum sunt inducta. Et primo soluit rationes Arrii, secundo rationes Sabellii & Photini, capitulo sequenti. Quantum ad primum, praemittit

ponens, vtrumque istorum vero filio attribuit, quae hic dominus dicit de patre, scilicet quod sit verus deus, & quod in eo sit vita aeterna, dicens: Vt cognoscamus verum deum, & simus in vero filio eius, hic est verus deus, & vita aeterna. Si tamen confessus esset filius quod solus pater esset verus deus, non propter hoc vera diuinitate filius excludi intelligendus esset. nam quia pater & filius sunt vnus deus, (vt ostensum est) quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & e converso. non enim propter hoc quod dominus dicit Matthaei vndecimo: Nemo nouit filium nisi pater, neque patrem quis nouit nisi filius: intelligitur vel pater a sui cognitione excludi, vel filius.

Ex quo etiam patet, quod natura filii diuinitas non excluditur ex verbis apostoli quibus dicitur: Quem suis temporibus ostendet beatus, & solus potens, rex regum, & dominus dominantium: non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est commune patri, & filio. Nam quod & filius sit rex regum, & dominus dominantium, manifeste ostenditur Apocalip. 19. vbi dicitur: Vestitus erat veste aspersa sanguine: & vocabatur nomen eius, Verbum dei. Et postea subditur: Et habet in vestimento, & in femore suo scriptum, Rex regum, & dominus dominantium. nec ab hoc quod subditur, Qui solus habet immortalitatem, excluditur filius: cum & sibi creditibus immortalitatem conferat, vnde dicitur Ioannis vndecimo, Qui credit in me, non morietur in aeternum. Sed & hoc quod subditur, quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest, certum est filio conuenire: cum dominus dicat Matthaei vndecimo, Nemo nouit filium nisi pater. Cui non obstat quod visibilis apparuit. hoc enim secundum carnem est factum: est autem inuisibilis secundum deitatem, sicut & pater. Vnde apostolus in eadem epistola dicit, Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, nec cogit quod haec de solo

Tho. con. Gen.

HHH 2

buitur

D. 662.

D. 690.

Ad huius respon-
sionis evidentiam cō-
siderandum est, quōd
si ligere aliqua re prae-
supponit esse. Nam
quod non est, non
potest dici aliquo in-
digere: similiter in-
digere aliquo inclu-
dit carenciam alicui-
us. quod enim nulla
recaret, sed quod om-
nem habet perfectio-
nem, indigere nō po-
test. propter primū
ergo dixit Sād⁹ Tho-
mas, quōd datio qua
pater dat filio diui-
nam naturam, non
ostendit indigēciam:
quia ante ipsam da-
tionē filius non erat,
vt scilicet posset dici
indigere: sed sicut
ab aeterno fuit, ita ab
aeterno a patre natu-
ram accepit. Propter
secūndū dixit quōd
plenitudo dati non
patitur indigere illi
cui datum est, etiam
scilicet postquā est:
quia si sibi data est
omnis boni plenitu-
do, iam nullo potest
indigere.

Ad QVINTAM di-
citur primo, quōd fi-
lius per hoc quōd a
patre naturam diui-
nam accepit, dicitur
a patre audisse, & hu-
iustmodi, quia cum
intelligere & esse in
Deo sit idem, com-
municatio naturae di-
uinæ est etiam intel-
ligentia: communicatio
vero, communicatio au-
tem intelligentiæ, de-
monstratio vel locu-
tio siue doctrina di-
ci potest. Non autem
de quid dicitur, qua
si prius filius fuerit
ignorans, & postea
pater eum docuerit,
cum j. Corinth. 1.
dicatur Dei virtus &
sapientia non potest
enim sapientia igno-
rans esse, neque vir-
tus esse infirma. Di-
citur secundo, quōd
cum dicitur filius nō
posse a se facere quic-
quam, nullam infir-
mitatem agendi de-
monstrat in filio, sed
quia cum in Deo nō
sit aliud agere quā
esse, nec sua actio sit
aliud quā sua essen-
tia, ita dicitur filius
non posse agere a se,
sicut quōd non po-
test esse a se, sed so-
lum a patre. Dicitur
tertio, quōd licet fi-
lius a se non sit, nec
a se operetur, est ta-
men per se, & per se

In hoc 4. li. cap. 23.

Psal. 20. i.

saluum a morte facere, cum cla-
more valido, & lachrymis offe-
rens, exauditus est pro sua re-
uerentia. Secūndū quid etiam
missus a patre dicitur, Aposto-
lus ostendit ad Galatas quarto
dicens: Misit Deus filium suum
factum ex muliere. Eo ergo di-
citur missus, quo est fact⁹ ex mu-
liere: quod quidem secūndū car-
nem assumptam certum est sibi
conuenire. Patet igitur quōd p-
hęc omnia non potest ostendi
filius patri esse subiectus nisi se-
cundum humanam naturam.
Sed tamen sciendum est quōd
filius mitti a patre dicitur etiā
inuisibiliter in quantum Deus,
sine praeiudicio equalitatis quā
habet ad patrem, vt infra offen-
detur cum agatur de emissionē
spiritus sancti. Similiter etiā
patet quōd per hoc quōd filius
a patre clarificatur vel suscita-
tur vel exaltatur, nō potest ostē-
di quōd filius sit minor patre,
nisi secundum humanam natu-
ram. non enim filius clarifica-
tione indiget quasi de nouo cla-
ritatem accipiens: cum eam pro-
fiteatur se ante mundum habuisse:
sed oportebat quōd sua cla-
ritas quae sub infirmitate carnis
erat occultata, per carnis glori-
ficationem, & miraculorū ope-
rationem manifestaretur in fide
credentium populorum. Vnde
de ei⁹ occultatione dicit⁹ Isa. 53.
Vere absconditus est vultus eius;
vnde nec reputauimus eum. Si-
militer autem secundum hoc
Christus suscitatus est, quōd est
passus, & mortuus, id est secun-
dum carnem: dicitur enim Pri-
mū Petri 4. Christo passio in car-
ne, & vos eadem cogitatione
armamini. Exaltari etiam eum
oportuit secundum hoc quōd
fuit humiliatus. nam & Aposto-
lus dicit Philippen. 2. Humilia-
uit semetipsum factus obediens
vsq; ad mortē: propter quod &
Deus exaltauit illum. Sic ergo
per hoc quōd pater clarificat
filium, suscitatur, & exaltatur:
filius non ostenditur minor patre
nisi secundum humanam naturam.
nam secundum diuinam natu-
ram qua est patri aequalis, est ea-
dem virtus patris, & filij, & ea-
dem operatio: vnde & ipse filius
propria virtute se exaltat, secun-
dum illud Psalmitar: Exaltare
domine in virtute tua. ipse se-
ipsum suscitatur: quod de se dicit

operatur. quia sicut
est per propriam na-
turam quam accepit
a patre, ita & per pro-
prium naturam a pa-
tre acceptā operatur.

Ad huius eviden-
tiam considerandum
est ex doctrina Sācti
Thomae. 1. Sent. di-
stin. 33. quæst. 2. ar-
tic. 2. quōd istae prae-
positiones a, & per,
in hoc differunt: quia
a, designat tantū ha-
bitudinem principij
per modum efficien-
tis: sed per, designat
habitudinem princi-
pij secundum quod-
libet genus causæ. vn-
de illud quod est ab
aliquo, est per illud,
sed non conueniunt.
Quia ergo in diui-
nis nō potest esse ha-
bitudo nisi per mo-
dum principij effe-
ctiui siue originis,
& per modum prin-
cipij formalis, ista
propositio per, in di-
uinis alteram tantū
illarum habitudinū
importat. bene itaq;
hic dicitur quōd fi-
lius non est a se, nec
operatur a se, quia
tunc significaretur qd
a seipso haberet esse
& operari, & non ab
alio tamquam a prin-
cipio originante: qd
falsum est, cum ha-
beat a pte esse & age-
re: sed bene dicitur
per se esse & per se
operari secundum qd
ista propositio per,
construitur in habi-
tudine principij for-
malis. est enim for-
maliter per suam es-
senciam, & formaliter
agit sua virtute.
Nam per se, vt dicitur
5. Metaphysicæ, signi-
ficat quod est p-
essenciam rei.

Ad sextam di-
citur primo, quōd pater
cipere patrem filio,
& filium patri obe-
dire, conueniunt fi-
lio secundum quōd
est patri subiectus,
quod non est nisi se-
cundum humanita-
tem assumptā: quod
ostenditur ex contex-
tu Euangelij, vbi al-
legatur, & etiam ex
Apostolo ad Phil. 2.
Dicitur secundo qd
etiam orare sibi con-
uenit secundum hu-
manam naturam, vt
patet per Apostolum
ad Hebr. 5. Dicit ter-
tio, qd etiam missus
dicitur secundū car-
nem assumptā, secun-
dum

Ioannis decimo: Potestatem ha-
beo ponendi animam meam, &
iterum sumere eam. Ipse etiam
non solum seipsum clarificat,
sed etiam patrem dicit enim Io-
annis. 17. Clarifica filium tuum,
vt & filius tuus clarificet te. non
quōd pater velamine carnis as-
sumptæ sit occultatus, sed sua
inuisibilitate naturæ: quo etiam
modo filius est occultus secun-
dum diuinam naturam. nam pa-
tri & filio commune est quod
dicit⁹ Isaia quadragesimoqno:
Vere tu es Deus absconditus,
sanctus Israel saluator. Filius au-
tem patrem clarificat, non cla-
ritatem ei dando, sed eum mun-
do manifestando. nam & ipse
ibidem dicit: Manifestaui no-
men tuum hominibus.

Non est autem credendum qd
in Dei filio sit aliquis potesta-
tis defectus, cum ipse dicat. Da-
ta est mihi omnis potestas in
caelo & in terra. Vnde quod ip-
se dicit, Sedere ad dexteram
meam vel sinistram, non est
meum dare vobis: sed quibus
paratum est a patre meo: non
ostendit quōd filius distribuē-
darum celestium sedium pote-
statem non habeat: cum per hu-
iustmodi sessionem participatio
vitæ aeternæ intelligatur: cuius
collationem ad se pertinere
ostendit, cum dicit Ioannis 10.
Oues meæ vocem meā audiunt:
& ego cognosco eas: & sequun-
tur me: & ego vitam æternam
do eis. dicitur etiam Ioannis 5.
Quōd pater omne iudicium de-
dit filio. Ad iudicium autē per-
tinet vt pro meritis aliqui in cae-
lesti gloria collocentur. vnde
& Matthæi 25. dicitur quōd fi-
lius hominis statuet oues a dex-
tris, & hœdos a sinistris. Pertin-
et ergo ad potestatem filij sta-
tuere aliquem vel a dextris,
vel a sinistris: siue vtrumque re-
feratur ad differentem gloriæ
participationem: siue vnum re-
feratur ad gloriam, & alterum
referatur ad pœnam. oportet
igitur vt verbi propositi sensus
ex præmissis sumatur. Præmit-
titur namque quōd mater filio-
rum Zebedæi accesserat ad Ie-
sum, petens vt vnus filiorum
eius sederet ad dexteram eius,
& alius ad sinistram: & ad hoc
petendū mota videbatur ex qua
dam fiducia propinquitatis car-
nalis quā habebat ad hominem

Matth. 16.

Matth. 20.

Tex. 6. 14.

Matth. 29.

dum quōd factus est
ex muliere, ut ostē-
ditur ad Gal. 4. quā-
uis etiam mitti di-
catur filius inuisibi-
liter a patre in quan-
tum deus, sine pœna
dicio equalitatis ad
patrem, ut inferius
ostendetur.

Ad septimam si-
militer dicitur pri-
mo, quōd filius non
dicitur clarificari a
patre, nisi secundum
humanam naturam,
in quantum sua clari-
tas quae occultata e-
rat sub infirmitate
carnis, per carnis
glorificationem, &
miraculorum opera-
tionem manifestata
est in fide credentium
populorū. Dicitur se-
cundo, quōd etiam
secundum carnem
suscitatus est, passus,
& mortuus, vt patet
1. Petri 4. Dicitur
tertio, quōd etiam
exaltatus fuit secun-
dum quōd fuit hu-
miliatus, scilicet se-
cundum carnem: vt
patet ad Philipp. 2.
vnde ex prædictis nō
ostenditur filius esse
minor patre nisi se-
cundum humanita-
tem. Nam secundū
diuinam naturam fi-
lius propria virtute
se exaltat. Psal. Exal-
tare, &c. Seipsum su-
scitatur. Io. 10. Potesta-
tem, &c. Non solum
seipsum, sed etiā pa-
trem clarificat. Ioan-
17. Clarifica, &c.
non quidem clarita-
tem ei dando, sed eū
mundo manifestan-
do, qd sua inuisibilita-
te naturæ occult⁹.

Ad octauam di-
citur primo, qd cum
Christus dicit, Sede-
re autem, &c. nō ostē-
dit filium distribuē-
darum celestium se-
dium potestatem nō
habere, tū quia per
huiusmodi sessionē
participatio vitæ æ-
ternæ intelligitur, cuius
collationem ad se
pertinere ostēdit
eum dicit⁹ Ioan. 10.
Oues meæ, &c. tum
quia vt dicitur Io. 5.
Pater omne iudicū
dedit filio: ad iudi-
cū autē pertinet ut
pro meritis aliqui in
caelesti gloria collo-
centur. Confirmatur
etiam auctoritate
Mat. 25. vbi ostē-
ditur ad potestatem
filij pertinere statuere
aliquem a dextris

Christum. Dominus ergo sua re-
sponsione nō dixit quōd ad eius
potestatem non pertineret dare
quod petebatur, sed quōd ad
eum non pertinebat illis dare
pro quibus rogabatur, nō enim
dixit. Sedere ad dexteram meā
vel sinistram, non est meum da-
re alicui: quin potius ostendit
quōd suum erat hoc dare illis,
quib⁹ erat paratum a patre suo.
Non enim hoc dare ad eum per-
tinebat secundum quōd erat fi-
lius Virginis, sed secundū quōd
erat filius dei: & ideo non erat
suum hoc dare aliquibus, propter
hoc quōd ad eum pertine-
bat secundum quōd erat filius
virginis secundum propinquitatem
carnalem: sed propter hoc
quōd pertinebat ad eum secun-
dū quōd erat filius dei, quibus
scilicet paratum erat a patre p-
prædestinationē æternam. Sed
quōd etiam hæc præparatio ad
potestatem filij dei pertineat,
ipse dominus confitetur dicens
Ioannis decimo quarto. In do-
mo patris mei mansiones multa-
sunt: si quo minus, dixissem vo-
bis: quia vado parare vobis lo-
cum. Mansiones autem multæ,
sunt diuersi gradus participan-
dæ beatitudinis, qui ab aeterno
a deo in prædestinatione præpa-
rati sunt. Cum ergo dominus
dicit quōd si in aliquo minus es-
set, id est, si deficerent præpara-
tæ mansiones hominibus ad bea-
titudinem introducēdis: & sub-
dit: dixissem vobis quia vado
parare vobis locum: ostendit
huiusmodi præparationem ad
suam potestatem pertinere. Ne-
que etiam potest intelligi quōd
filius horam aduentus sui igno-
ret: cum in eo sint omnes the-
sauri sapientiæ, & sciētiae abs-
conditi: vt Apostolus dicit: & cum
id quod maius est perfecte co-
gnoscat, scilicet patrem: sed
hoc intelligendum est, quia filius
inter homines homo constitu-
tus, ad modum ignorantis se ha-
buit, dum discipulis non reuela-
uit. est enim consuetus modus
loquendi in scripturis vt deus
dicatur aliquid cognoscere, si il-
lud cognoscere facit: sicut ha-
betur Genesis vigesimo secūdo.
Nunc cognoui quōd timeas do-
minum, id est, nunc cognoscere
fecit: & sic per oppositū filius ne-
scire dicitur, quōd nō facit nos
scire. Tristitia vero, timor &

alia huiusmodi manifestum est
quōd ad Christum pertineant
secundum quōd homo: vnde
& per hoc nulla minoratio po-
test in diuinitate filij depre-
hendi.

Quōd autem dicitur sapien-
tiam esse creatam: primo quidē
potest intelligi non de sapientia
quæ est filius dei: sed de sapien-
tia quæ deus indidit creaturis:
dicitur enim Ecclesiastici pri-
mo: Ipse creauit eam, scilicet
sapientiam, in spiritu sancto, &
effudit illam super omnia ope-
ra sua. Potest etiam referri ad
naturam creatam assumptam
a filio: vt sit sensus. Ab initio
& ante secula creata sum, id est,
præuisa sum creaturæ vniuersi.
Vel per hoc quōd sapientia, &
creata, & genita nuncupatur,
modus diuinæ generationis no-
bis insinuat. In generatione
enim quod generatur, accipit
naturam generantis: quod per-
fectionis est: sed in generationi-
bus quæ sunt apud nos, generas
ipse mutatur: quod imperfec-
tionis est: in creatione vero
creans non mutatur: sed crea-
tum non recipit naturam crea-
tis. Dicitur ergo simul filius
creatus, & genitus, vt ex creatio-
ne accipiatur immutabilitas pa-
tris: ex generatione unitas na-
turæ in patre, & filio: & sic hu-
iustmodi scripturæ intellectu Sy-
nodus exposuit: ut per Hilarium
patet.

Quōd vero filius dicitur
primogenitus creaturæ, non
ex hoc est, quōd filius sit in
ordinatione creaturarum, sed
quia filius est a patre, & a patre
accipit, a quo sunt, & accipiunt
creaturæ, sed filius accipit a pa-
tre eandem naturam, non au-
tem creaturæ, vnde & filius
non solum primogenitus di-
citur, sed etiam unigenitus,
propter singularem modum ac-
cipiendi.

Per hoc autem quōd domi-
nus ad patrem dicit de discipu-
lis. Vt sint vnum, sicut & nos
vnum sumus, ostenditur quidem
quōd pater, & filius sunt unum
eo modo quo discipulos unum
esse oportet, scilicet per amo-
rem. Hic tamen vnionis mo-
dus non excludit essentia unita-
tem, sed magis eam demonstrat,
dicitur enim Ioannis tertio.
Pater diligit filium, & omnia

vel a sinistris, sicut re-
feratur vtrumq; ad
differentem gloriæ
participationē, siue
vni referatur ad glo-
riam, & alterū ad pœ-
nā. Dicitur secūdo,
qd sensus prædictorū
verborū est, qd non
erat suum hoc dare
in quantum filius erat
Virginis, ratione cuius
ad eum pertine-
bat secundum carna-
lem propinquitatē,
sed in quantum erat
filius dei, & quibus
paratum erat a patre
per prædestinationē
æternā: quā quidem
præparationē et ad
filium pertinere o-
stenditur Io. 14. vbi
dicitur, In domo,
&c. Iste sensus ostē-
ditur ex eo qd m-
ter illud petere qua-
dā fiducia propin-
quatis carnalis quā ha-
bebat ad Christum,
respondit qd nō per-
tinebat ad eum illis
dare, non autem qd
non pertineat abso-
lute ad eius potesta-
tem dare quod pete-
batur. Dicitur tertio
qd non potest intelli-
gi filium horā aduentus
sui ignorare, cum
in eo sit oēs thesau-
ri sapientiæ, & scien-
tiæ absconditi, & et
ipsum patrem, quod
maius est, perfecte co-
gnoscat, sed qd ad mo-
dum ignorantis se
habuit, dum discipu-
lis non reuelauit: cō-
fuetas enim modus
in scripturis est vt de-
us dicatur aliquid
cognoscere, si illud
cognoscere facit: vt
patet Gen. 22. Nunc
cognoui, &c. & sic p-
oppositum dicitur fi-
lius nescire quod nō
facit nos scire. Dicitur
quarto, qd tristitia,
timor, & huius-
modi ad Christum
pertinent scdm qd hō.
Ad nonā dicitur pri-
mo, qd auctoritas al-
legata potest intelli-
gi non de ea sapientia
quæ est filius dei, sed
de ea quæ est indidit
creaturis, de qua di-
citur Ecclesiastici 1.
Ipse creauit eā, &c.
Dicit sed qd potest
referri ad naturā crea-
tā assumptā, vt sit sen-
sus, Ab initio creata
sum, i. præuisa sum crea-
turæ vniuersi. Dicit ter-
tio, qd potest et de filio
intelligi, vt p hoc qd
sapia, & creata, & ge-
nita nuncupata, mod⁹
HHH 4 diui-

Eccl. 24.

Ioan. 17.

Tho. con. Gen.

diuinae generationis nobis insinuetur, ut scilicet ex creatione accipitur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturae in patre, & filio, & sic huiusmodi scribitur in intellectu dno synodus coposuit, ut patet per Hilarium.

Aduertendum est, quod cum nomen aliquod in suo significato importat aliquid perfectionis, & aliquid imperfectiois, non inuenitur illud in diuinis assumi ratione perfectionis quae importat, licet ratio ne importat imperfectiois non assumatur, vt est in doctrina S. Tho. vulgarissimum. Quia ergo in creatione creatis non mutatur, quod perfectiois est, creatum vero non recipit naturam creatis, quod est imperfectiois: sicut per oppositum in generatione quod generatur, accipit naturam generantis, sed generans ipse apud nos mutatur: non est inconueniens creationem de filio dei dici, in quantum per ipsam significatur immutabilitas patris producentis. Et sic filius potest dici creatus in quantum in sui productione patet nullo modo est mutatus. Ex quo sensu apparet propter hoc non debere filium dei creaturam simpliciter, & proprie dici, sed secundum quid tantum, & improprie, in quantum nomen creationis sibi non attribuitur ratione totius suae significationis, sed tantum ratione patris.

Ad decimam dicitur, quod ex eo quod filius dicitur primogenitus creaturae, non ostenditur, quod sit in ordine creaturarum, sed quod est, & accipit a patre, a quo sunt, & accipiunt creaturae, licet ipse eandem naturam accipiat, non autem creaturae, propter quod dicitur sciam unigenitus.

Ad undecimam dicitur primo, quod loquitur filius de unione per amorem, quo modo pater, & filius sunt vnum, & discipulos, vnum esse oportet. Dicitur secundo quod hic vnionis modus, scilicet inter patrem, & filium, non excludit essentiae vnitatem, sed magis eam demonstrat, cui dicitur Io. 3. Pater diligit filium, &c.

Ad decimam dicitur, quod ex eo quod filius dicitur primogenitus creaturae, non ostenditur, quod sit in ordine creaturarum, sed quod est, & accipit a patre, a quo sunt, & accipiunt creaturae, licet ipse eandem naturam accipiat, non autem creaturae, propter quod dicitur sciam unigenitus.

Ad undecimam dicitur primo, quod loquitur filius de unione per amorem, quo modo pater, & filius sunt vnum, & discipulos, vnum esse oportet. Dicitur secundo quod hic vnionis modus, scilicet inter patrem, & filium, non excludit essentiae vnitatem, sed magis eam demonstrat, cui dicitur Io. 3. Pater diligit filium, &c.

Super Cap. 9. Stenfo, quod rationes Arrii contra catholicam fidem in ualida sunt, vult S. Tho. ex praedictis ostendere quod nec etiam ea quae pro suis opinionibus Photinus, & Sabellius ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmant. Et primo respondet ad Photinum, secundo ad Sabellium.

Quantum ad primum dicit. Ad primam auctoritatem, quod non dicit Christus data sibi potestatem quasi tunc ea de nouo accepit, sed quia quam ab aeterno accepit, ea in ipso facto homine inaecepit apparere per uictoriam quam habuerat resurgendo. Ad secundam dicitur, quod filius dei dicitur factus non simpliciter, sed secundum carnem per assumptionem humanae naturae, quo modo dicitur: Verbum caro factum est, vt patet per Apostolum. Si militer dicitur praedestinatus secundum humanam naturam quae ad filium pertinet, eius enim vnio cum filio non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia dei praedestinat.

Ad tertiam dicitur primo, quod ad humanam naturam in qua fuerat humilitas passionis, referendū est quod dicitur deū per passionis meritū Christū exaltasse. Dicit sed, quod sic intelligendū est patrem illi dedisse nomen super omne nomen, quod nomen conueniens filio ex natura te aeterna, manifestandum erat in fide populorum conuenire filio incarnato.

Ad quartam dicitur quod Petrus intellexit deū Iesum fecisse Christū, & dominū secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore, quod in natura diuinitatis habuit ab aeterno.

Quantum ad secundum respondet primo ad auctoritates Sabellii inductas de vnitate deitatis, & dicitur quod non repugnat catholice si dei ponatur pater, & filius non ducit deos 13 vnū deū, vt dicitur est superius. Ad id quod Christus dicit, Pater in me manens, &c. dicitur, quod ostendit vnitate essentiae, non autem vnitate personae. Si enim esset vnitas personae, non esset vnitas personae, non esset vnitas personae, non esset vnitas personae.

Similiter etiam quod idem Apostolus ad Philipp. dicit, quod deus Iesum propter passionis meritum exaltauit: ad humanam naturam referendū est, in qua fuerat humilitas passionis. vnde & quod subditur: Dedit illi nomen, quod est super omne nomen: ad hoc referendum est, quod nomen conueniens filio ex natura aeterna, manifestandum esset in fide populorum hoc conuenire filio incarnato.

Per quod & manifestum est, quod id quod dicit Petrus, quod deus Iesum Christum & dominum lecit: ad filium referendū est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore, quod in natura diuinitatis habuit ab aeterno. Quod etiam Sabellius introducit de vnitate deitatis, Audi in quocūq; est essentia patris, sit pater. Vnde cum essentia patris sit in filio, sequitur quod pater est in filio, & eadem ratione filius in patre. Et sic eodē verbo, & Sabellii, & Arrii error confutatur.

Ad euidētiam eius quae hic secundo loco dicitur, considerandum est primo, quod vnū est in alio includit, & distinctionē illorū, eo quod in seipso esse non possit, & quāsdā illorū vnionē, si n. aliqua omni no separata sunt, vnū illorū uō dicitur in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & conuerso, in quantum cum sint duo supposita realiter distincta, habēt vnā numero essentia, quae est eadem vtrique; supposito non enim sola vnitas essentiae in vtrorū; supposito est ratio huius, sed haec vnitas simul cum omnino in identitate suppositi ad essentiam: vt patet ex S. Th. super Io. cap. 14. & in hoc cap. atque etiam prima parte q. 42. ar. 5. vnde talis vnitas essentiae, & identitatis cum supposito est ratio, quod vnū dicitur esse in alio: distinctio vero inter ipsas personas huiusmodi existentię presupponitur.

Considerandum secundo, quod licet semper quando vnū dicitur in alio esse, inter illa aliqua distinctionem esse oporteat, vbi tamen vnū est realiter in altero, non sufficit quacumque distinctio, sed necesse est inter illa realem esse distinctionem: & ideo ubi vnū ab altero realiter non distinguitur, non potest proprie dici vnū in alio esse: licet si secundum rationē distinctuantur, vnū possit dici esse in altero secundum rationē alia conditionibus requisitis existentibus, propter hoc essentia diuina non dicitur realiter esse in filio, si proprie loquamur, sed tantum secundum modum intelligendi, & significandi, non enim a filio realiter distinguitur: sed bene pater est in filio realiter, a quo dista-

distinguitur, cum sit idem quod sua essentia, ipsamque non deserat: & sua essentia sit in filio. Ex quo patet solutio ad Argumēta Aureoli recitata a Capreolo primo ten. d. 19. cū arguit quod eadem ratione posset concludi quod filius esset in filio, & quod filius esset in essentia patris, quod oprime quidem arguitur patrem esse in filio: quia sua substantia est in illo, eo quod pater & filius realiter distinguntur, non autem hac ratione de illis quae adducuntur, idem concludi potest, quia filius nec a seipso nec a sua essentia realiter distinguitur. Si autem in seipso, quia non videtur ratio adducta a fan. Tho. concludere quod pater sit in filio realiter, sed tantum secundum rationem: quia non videtur alia ratione pater esse in filio, quae sua essentia sit in eo, cū non sit in filio nisi ratione essentiae, essentia autem non est in filio, nisi secundum iuxta praedicta, respondetur quod licet essentia patris in quantum est etiam in filio, sit id ratione cuius pater dicitur esse in filio, non tamen oportet quod eodem modo essentia sit in filio & patre: quia non ostendit vnitate numerali essentiae patris & filii, est inter patrem, & filium secundum oppositionem realem distinctio, & ideo sicut cum vnitate numerali essentiae sit distinctio realis personarum, itaque existentiā rationis essentiae in filio & in patre, sit realis existentiā patris in eo, propter eorum realem distinctionem. Non potest autem aliquis me dicere essentia diuina non esse in filio realiter, quae ipsa realitas essentiae filio non attribuitur, hoc enim non intelligo, sed quod cum per ista propositionem in, importaretur distinctio presuppositiue saltem, realitas essentiae qua filio realiter identitatur, non habet illam realem distinctionem quae importatur cū dicitur, vnū esse in alio realiter, licet essentia realis sit in filio, id est non sit extrinseca a filio.

Aduertendum tertio, quod iste modus essendi in, non est proprie aliquis illorum modorum essendi in aliquo, qui a philosopho quarto Physicorum enumerantur, sed tamen per quandam similitudinem remotam potest ad aliquos illorum reduci. Vt enim habetur ex doctrina fan. Tho. i. ten. d. 19. q. 6. art. 2. ad primum, dupliciter possunt loqui de esse vnus personarum in alia: vno modo secundum esse, alio modo secundum intellectum. Primo modo reducit ad illum modum quod genus est in in sua specie, intelligit sicut dixi reductione remota: quia cum propter vnitatem essentiae pater dicitur esse in filio, eo quod sua essentia sit in filio, ad illum modum reducit ad quem reducitur si essentia diceretur esse in filio, sicut in rebus materialibus essentia est in supposito a quo aliquo modo realiter distinguitur, vt est

Israel: dominus deus tuus, deus vnus est. & Videte quod ego sim solus, & non sit alius deus praeter me, sententia catholicae fidei non repugnat, quae patrem & filium non duos deos, sed vnū deū esse constituit, vt dictum est. Similiter etiam quod dicitur, Pater in me manens ipse facit opera: & ego in patre, & pater in me est: non ostendit vnitate personae, vt volebat Sabellius: sed vnitatem essentiae, quam Arrius negabat. Si enim esset vna persona patris & filii, non congrue diceretur pater esse in filio, & filius in patre: cum non dicitur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. quia enim partes in toto sunt, & quod conuenit partibus, solet attribui toti: quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. hic autem modus loquendi non competit in diuinis, in quibus partes esse non possunt: vt in primo ostensum est. Relinquitur igitur cum pater in filio, & filius in patre esse dicatur: quod pater & filius non sint idem supposito: sed ex hoc ostenditur, quod patris & filii sit essentia vna. hoc enim positum, manifeste apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nam cum pater sit sua essentia, quia in deo non est aliud esse, & essentiam habens, vt in primo est ostensum, relinquitur quod in quocumque sit essentia patris, sit pater: & eadem ratione in quocumque sit essentia filii, sit filius. vnde cum essentia patris sit in filio, & essentia filii in patre, eo quod vna est essentia vtriusque, vt fides catholica docet: sequitur manifeste quod pa-

ter sit in filio, & filius sit in patre. Et sic eodem verbo & Sabellii, & Arrii error confutatur. Rationes contra generationem & processionem diuinam. Cap. 10.

Mnibus igitur diligentibus consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione diuina in sacris scripturis proponi credendum, quod pater & filius estis personis distinguntur, sunt tamen vnus deus, & vnā habent essentiam, seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc inuenitur valde remotum, vt aliqua duo supposito distinguntur, & tamen eorum sit vna essentia: humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto diuinā generationis patitur difficultatem. Nam cum generatio nobis nota, mutatio quadam sit, cui opponitur corruptio: difficile videtur in deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, & aeternus, vt ex superioribus patet.

Amplius, si generatio mutatio est: oportet omne quod generatur, mutabile esse: quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. si igitur filius dei est genitus: videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens, neque verus deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc, Genitum naturam accipit a generate. si ergo filius

ostensum superius: iste autem modus reducit ad illum modum quo genus est in specie, secundo autem modo reducit ad illum modum quo aliquid est in suo principio efficientiae vel originantis, & conuerso originans in originato si relictue sumantur: quia videlicet vnū est de intellectu, & ratione alterius, sicut vnum relatiuū alterius rationem ingreditur: & adhuc sensum in relligitur quod ait S. Th. prima parte loco allegato ad primum. Pater ergo ex istis quod proprie loquendo patrem esse in filio secundum esse & eorum vnio, nihil aliud est quod patrem dicitur realiter a filio, esse illi consubstantiali, & eiusdem numero essentiae cum ipso, & conuerso. Apud Scotum vero primo Sentent. dist. 19. quest. 2. patet esse in filio est ipsum illi esse praesentē praesentia substantentis ad substantentem cum vnitate naturae talem praesentiam exigente, quod in idem redit cum eo quod diximus. Cetera vide apud Capreolum loco allegato.

Circa id quod dicitur vno verbo errorem Arrii, & Sabellii confutari, aduertendum est, quod cum, vt ostensum est, patrem esse in filio, ostendat, & distinctionem illorum personalem, & vnitatem essentiae in illis, atque consubstantialitatem: per hoc, quod importat personarum distinctionem excluditur error Sabellii ponentis vnā esse personā patris & filii: per hoc vero quod importat consubstantialitatem, & vnitatem essentiae, excluditur error Arrii dicentis filium esse creaturam, & non esse eiusdem essentiae cum patre.

Super Cap. 10. Ostiam ex sacris scripturis auctoritatibus ostendit S. Thom. generationem, filiationem, paternitatemque in diuini esse, vult nunc dista generationis modum inuestigare. Circa hoc autem tria facit. Primo inducit rationes contra ipsam generationem. Secundo veritatem determinat, cap. seq. Tertio respondet ad obiecta, cap. 14.

Quantum ad primum ait, quod cum ex sacris scripturis credendum nobis proponatur patrem & filium, & si personis distinguntur, essentiam vnū deum, vnāque habere essentiam seu naturam, & hoc a creaturarum natura valde remotum esse videatur, humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto patitur difficultatem. Et primo

quia

ostensum superius: iste autem modus reducit ad illum modum quo genus est in specie, secundo autem modo reducit ad illum modum quo aliquid est in suo principio efficientiae vel originantis, & conuerso originans in originato si relictue sumantur: quia videlicet vnū est de intellectu, & ratione alterius, sicut vnum relatiuū alterius rationem ingreditur: & adhuc sensum in relligitur quod ait S. Th. prima parte loco allegato ad primum. Pater ergo ex istis quod proprie loquendo patrem esse in filio secundum esse & eorum vnio, nihil aliud est quod patrem dicitur realiter a filio, esse illi consubstantiali, & eiusdem numero essentiae cum ipso, & conuerso. Apud Scotum vero primo Sentent. dist. 19. quest. 2. patet esse in filio est ipsum illi esse praesentē praesentia substantentis ad substantentem cum vnitate naturae talem praesentiam exigente, quod in idem redit cum eo quod diximus. Cetera vide apud Capreolum loco allegato.

Circa id quod dicitur vno verbo errorem Arrii, & Sabellii confutari, aduertendum est, quod cum, vt ostensum est, patrem esse in filio, ostendat, & distinctionem illorum personalem, & vnitatem essentiae in illis, atque consubstantialitatem: per hoc, quod importat personarum distinctionem excluditur error Sabellii ponentis vnā esse personā patris & filii: per hoc vero quod importat consubstantialitatem, & vnitatem essentiae, excluditur error Arrii dicentis filium esse creaturam, & non esse eiusdem essentiae cum patre.

Amplius, si generatio mutatio est: oportet omne quod generatur, mutabile esse: quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. si igitur filius dei est genitus: videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens, neque verus deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc, Genitum naturam accipit a generate. si ergo filius

Primo lib. capit. 13. & 15.

quia generatio nobis nota, mutatio quaedam est, cui opponitur corruptio, deus autem est immutabilis, incorruptibilis, & aeternus.

Secundo, quia sequitur si filius dei est genitus, quod neque sit aeternus, utpote de potentia in actu exiens, cum omne quod generatur mutabile sit, quod autem mutatur, exeat de potentia in actu, neque sit deus verus, ex quo aliquid potentia dicitur habere.

Tertio, quia filius neque aliam naturam numero speciem vero eandem, a patre accepit, cum non possint esse plures numero deitates: nec eandem numero, quia neque eius partem, cum natura diuina indiuisibilis sit, neque tota, quia sic defineret esse in patre, utpote transfusa in filium, & sic pater generando corrumpetur, neque potest hoc esse per quandam exuberantiam, sicut aqua fontis effluit in riuum, & fons non euacuatur, quia diuina natura sicut non potest diuidi, ita nec augeri. Si vero accepit naturam alterius generis a patre, sicut in generationibus aequiuocis accidit, sequitur quod filius, verus deus non sit.

Quarto, quia sequitur, quod filius non sit sua essentia, vel natura, quia tunc oporteret, ut aliud esset recipiens, & alia natura recepta.

Quinto, quia si filius non est aliud quam sua essentia, cum essentia diuina sit subsistens, & etiam pater sit sua essentia, relinquitur quod pater & filius conueniant in eadem re subsistente, & per consequens, quod conueniant in persona, cum in intellectuualibus naturis res subsistens vocetur persona. sequitur ergo si filius est ipsa diuina essentia, quod pater & filius conueniant in persona: si autem filius non est ipsa diuina essentia, non erit verus deus.

Sexto, quia cum in patre non sit aliud indiuiduatio-

genitus est a deo patre: oportet quod naturam quam habet, a patre acceperit. non est autem possibile quod acceperit a patre aliam naturam numero, quia pater habet, & similem speciem: sicut sit in generationibus vniuocis: ut cum homo generat hominem, & ignis ignem: supra enim ostensum est, quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile, quod receperit eandem naturam numero quam pater habet: quia si recipit partem eius, sequitur diuinam naturam esse diuisibilem. si autem tota: videtur sequi quod natura diuina si sit tota transfusa in filium, desinat esse in patre: & sic pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici, quod natura diuina per quandam exuberantiam effluat a patre in filium: sicut aqua fontis effluit in riuum, & fons non euacuatur, quia diuina natura sicut non potest diuidi, ita nec augeri.

Si vero accepit naturam alterius generis a patre, sicut in generationibus aequiuocis accidit, sequitur quod filius, verus deus non sit. Item, si filius recipit naturam a deo patre: oportet quod in eo aliud sit recipiens, & aliud natura recepta. nihil enim recipit seipsum. filius igitur non est sua essentia, vel natura: non est igitur verus deus. Præterea, si filius dei non est aliud quam essentia diuina: cum essentia diuina sit subsistens, ut in primo probatum est, constat autem quod etiam pater est ipsa essentia diuina: videtur relinqui quod pater & filius conueniant in eadem re subsistente: res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. sequitur ergo si filius est ipsa diuina essentia, quod pater & filius conueniant in persona: si autem filius non est ipsa diuina essentia, non est verus deus. hoc enim de deo probatum est in primo: videtur igitur

quod vel filius non sit verus deus, ut dicebat Arrius: vel non sit alius personaliter a patre: ut Sabellius assererat.

Adhuc, illud quod est principium indiuiduationis in vnoquoque modo: impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo. Quod enim in multis est, non est indiuiduationis principium. ipsa autem essentia dei est per quam deus indiuiduatur. non enim essentia dei est forma in materia, ut per materiam indiuiduari possit: non est igitur aliud in deo patre per quod indiuidetur, quam sua essentia. eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. aut igitur non est in filio: & sic filius non est verus deus: & sic filius non est eundem Arrius: aut filius non est alius supposito a patre: & sic est eadem persona vtriusque, secundum Sabellium.

Amplius, si pater & filius sunt duo supposita, siue duæ personæ, & tamen sunt in essentia vnum, oportet in eis esse aliquid præter essentiam, per quod distinguantur: nam essentia communis vtrique ponitur: quod autem commune est, non potest esse distinctionis principium: oportet igitur id quo distinguatur pater, & filius, esse aliud ab essentia diuina. Est ergo persona filij composita ex duobus, & similiter persona patris, scilicet ex essentia communi, & ex principio distinguente: vterque igitur est compositus: neuter ergo est verus deus.

Si quis autem dicat, distinguuntur sola relatione, prout vnus est pater: alius quod est filius: quæ autem relatiue prædicantur, non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud: & sic per hoc compositio non inducitur: Videtur quod hæc responsio non sit sufficiens ad prædicta inconuenientia vitanda: nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto. in quolibet enim relatione oportet intelligi quod ad se dicitur præter id quod ad aliud dicitur: sicut seruus ad aliquod dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater & filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. aut igitur illud absolutum est vnum tantum: aut

plures principia quam sua essentia, eo quod pater sit idem quod deus, essentia autem dei sit per quam deus indiuiduatur, utpote quæ non sit forma, in materia, eius essentia in nullo alio supposito esse potest: nam quod est indiuiduationis principium in vnoquoque, impossibile est inesse alteri supposito, & sic sequitur aut quod non sit in filio, & sic non erit deus verus: aut quod filius non sit alius supposito a patre.

Si pater & filius sunt duo supposita, & vnum in essentia, oportet in eis esse aliquid præter essentiam quo distinguantur: & sic persona filij composita erit, & similiter persona patris, & sic neuter erit verus deus. Si dicitur quod sola relatione distinguuntur, in quantum vnus est pater, & alius est filius: quæ autem relatiue dicuntur, non aliud prædicant, sed ad aliud, hoc non videtur sufficiens, tum primo, quia cum relatio non possit esse absque aliquo absoluto, aut illud absolutum in quo fundatur relatio patris & filij, est vnum tantum aut duo, non primum, quia in eodem non potest fundari duplex relatio, nisi forte relatio idem sit, quæ distinctionem operari non potest: ergo secundum: ergo oportet, ut prout telliatur absolute: & tunc secundo, quia relatio, quæ distinguat filium a patre, si est res aliqua cum non videatur esse ipsa diuina essentia eo quod illa sit cõsistent in filio aliqua res quæ non est eius essentia, & sic non erit verus deus. si autem sit in intellectu tantum, non poterit persona liter filium a patre distinguere. cum tertio: quia tunc neuter erit verus deus. Nam omne relationem dependet a suo correlatiuo: quod autem dependet ab altero, non est verus deus.

Octavo: quia si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

Super Cap. 11. Ostis rationibus quibus diuina propter generationem impugnantur, accedit S. Tho. ad veritatis determinacionem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundo ostendit vnica tantum ibi esse generationem, & vnica filij, Cap. 12. Circa primum duo facit. primo ostendit propositum: secundum manifestat quoddam quod suppositum rat. Cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundo, quomodo hoc sit manifestatum, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primo ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundo ostendit

si pater est deus & similiter filius, hoc non men deus de vtroque substantialiter prædicabitur. impossibile autem est ex parte subiectorum inueniri pluralitatem, cum vnitas fuerit ex parte substantialis prædicati, intellige de vnitate numerali: quia prædicatum substantialiter est quod vere est ipsum de quo prædicatur: & sic videtur si pater & filij sint duæ personæ, impossibile esse ut sint vnus deus. Non ergo: quia de deo patre & de deo filio opposita prædicatur, nam pater est deus ingenuus, filius autem deus genitus, opposita autem prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. Vltimo: pro subsequenda solutio ne addit S. Th. quod quia veritas in seipso facta est, & nulla impugnatione conuellitur, ostendendum est fidei veritatem ratione superari non posse.

nationis processu, principium & terminus pertinent ad diuersa, cum potentia sensitiua in seipsam non reflectatur: in supremo autem & perfecto vite gradu qui est secundum intellectum, intellectus in seipsum reflectitur, & seipsum potest intelligere. Et his patet alium esse emanationis modum in natura intellectu...

paratur: & in terram cadens se mentina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur. na humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Vltra plantam vero vitam, alior gradus vite inuenitur, quae est secundum animam sensitiuam: cuius emanatio propria est ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur: & quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima deuenitur, sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem: & ulterius in memoriam thesaurum. in quolibet tamen huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa. non enim aliqua potentia sensitiua in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vite tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vite magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta: cum emanatio semper fiat ex vno in alterum. Est igitur supremus & perfectus gradus vite, qui est secundum intellectum: nam intellectus in se ipsum reflectitur, & seipsum intelligere potest. Sed & in actuali vita diuersi gradus inueniuntur: nam intellectus humanus est seipsum cognoscere potest, tamen primum sui cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, vt ex superioribus patet, perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus non procedit ex aliquo exteriori: sed per se cognoscit seipsum: nondum tamen ad ultimam per...

2. Lib. Cap. 60.

Secundum dubium est, quia non videtur conuenienter adduci pro ratione, quare in processu emanationis sensibili principium & terminus pertinent ad diuersa: quia videlicet potentia sensitiua in seipsa non reflectitur. nam constat hic sermonem esse de illa emanatione qua forma sensibilibus ab ipsa re extrinseca emanat in animam sensitiuam. ad hoc autem nihil refert, vtum potentia sensitiua supra seipsam reflectatur, necne: quia si etiam supra se reflecteretur, idem esset. sicut patet quod intellectus supra seipsum reflectitur: & tamen principium illius emanationis qua forma intelligibilis a re extrinseca in intellectum emanat, & terminus, ad diuersa pertinent. Si dicitur quod hic est sermo de emanatione sensibili, non qua recipitur species sensibilibus, sed qua producit actus sentiendi: quia cum actio sensus non terminetur ad ipsum sensum, sed ad sensibile extrinsecum, principium & terminus pertineant ad diuersa...

sa: quod non esset si sensus seipsum sentiret: Non videtur hoc verum esse: quia per actum sentiendi, maxime per actum sensus exterioris, nihil producit in ipso sensu: hic autem loquitur de actu quo vnum ab altero emanat & producit. Duobus modis ad hac responderi potest. Pro primo autem modo considerandum est primo, quod cum dicimus viuentia a se ipsis moueri, non intelligimus ita ipsa esse se sibi principium motus quo mouentur, quasi nullo modo a principio aliquo extrinseco eorum motus originem habeat, cum 8. Physic. ostendat Arist. motum in animalibus quo a se ipsis mouentur, ab aliquo extrinseco motu habere initium: sed intelligimus ipsa esse se sibi immediatum principium elicitiuum talis motus in seipsis existentis: licet ad illum motum aliquid extrinsecum tanquam principium remotum concurrat: hoc autem etiam animabus conuenit: nam huius actionis quae est sentire, secundum quam sensitiua in quantum huiusmodi dicuntur seipsa mouere, immo dicitur principium elicitiuum est ipsa potentia sensitiua specie sensibili actiua, sed remotum principium est ipsum sensibile, suam formam in se sibi imprimens. Vnde negatur quod emanatio sensibilibus, scilicet ipsum sentire, non sit ab interiori principio proximo. Non enim hoc dicit S. Tho. sed quod incipit ab exteriori, tanquam videlicet a remototo principio, a quo inquam sensus formam accipit, qua in seipso suam operationem causat: & ad hunc sensum, vt et hoc obiter explanemus, intelligendum est quod inquit S. Tho. 1. q. 27. art. 5. sentire non esse totaliter remotum a genere actionis quae sunt ad extra, eo quod sentire perficitur per actionem sensibilibus in...

D. 461

Cap. 7.

sektionem vita ipsorum pertinet: quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia: quia non est idem in eis intelligere & esse, vt ex superioribus patet. Vltima igitur perfectio vite competit deo, in quo non est aliud intelligere, & aliud esse, vt supra ostensum est, & ita oportet quod intentio intellecta in deo sit ipsa diuina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur: neque est ipsa substantia intellectus: sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant: vnde & ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quod aliud est intelligere rem, & aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur, vnde & alia scientia sunt de rebus, & alia de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere. Cum ergo in deo sit idem esse & intelligere: intentio intellecta in ipso est eius intellectus: & quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia alia, vt in primo ostensum est, relinquunt quod in deo intelligit seipsum, & idem intellectus, & res quae intelligitur, & intentio intellecta.

Cap. 49.

sensu, quia enim sensibile est secundum suum esse extrinsecum a sensu, & necesse est eius actionem in sensum praecedere natura liter ipsum sentire, quod est actio sensus, ex quo habet ipsum sensibile vt sit principium remotum actus sentiendi per actionem transeuntem qua agit in sensum: ideo dicitur sentire non esse totaliter extraneum a genere actionum quae sunt ad extra. Hoc autem non conuenit intentioni: quia licet intelligere aliquod scilicet nostrum, originem habeat aliquo modo ab actione sensibilibus in sensum, hoc tamen non conuenit intentioni secundum totum genus suum, sicut sensationi, nam neque intentio angelica, neque intellectio diuina causatur a rebus sensibilibus. Potest etiam aliter & melius istud intelligi: na aliud est operationem...

rationem perfici per actionem sensibilibus in sensum, & aliud dependere & originari ab illa actione. Ad secundum enim sufficit vt actio sensibilibus in sensum praecedat operationem sensus & illius principium proximum cauauerit: primum autem requiritur quod simul sit vt utrumque, & vnum necessario alterum comitetur. Dicitur ergo quod sentire perficitur per actionem sensibilibus in sensum, est non solum a tali actione originari, sed etiam sui existentiam & complementum exigere, vt illa actio sit simul cum ipso sentire. non enim est sentire in actu, nisi dum actualiter sensus a sensibili immutatur, intellectio autem conuenit quidem vt ab actione sensibilibus in sensum & intelligibilibus in intellectu originetur, non autem quod per tale actionem perficiatur, quae etiam actio illa non existente sit intellectio: postquam enim intellectus est specie informatus per seipsum intelligit, nulla concurrente actione intelligibilibus in intellectu.

Ad confirmationem dicitur, quod procedit ex falso intellectu verborum sancti Thomae, quasi videlicet emanatio sensibilibus sit ipsa productio formae sensibilibus in sensum, & terminus huius emanationis remaneat in sensu: hoc enim non inuenitur in S. Thomae, sed quod ipsum sentire quod est actualis sensatio, & iudicium de re sensibili, & est terminus sensibilibus emanationis, incipit quidem ab exteriori tanquam a principio remototo per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proxime & immediate producit a potentia sensitiua facta in actu primo, & remanet in ipsa, non autem recipitur in aliquo extra sensum existente: & hoc est emanationem sensibilem in interiori terminari. in inanimatis autem non est sic. Nam inanimata non sunt proximum principium productiuum alicuius in ipsis remanentis: sed omnis eorum actio in aliquo recipitur extrinseco.

Pro solutione secundi dubij considerandum est, quod quum omnis potentia actiua aut productiua alicuius operationis habeat aliquod obiectum in quod per suam operationem tendit, & ad quod sua operatio terminatur, necesse est omnem operationem medium aliquo modo esse inter potentiam quae est eius principium productiuum, & obiectum quod est eius terminus: sed aliquando ipse terminus est per talem operationem productus, sicut in actionibus transeuntibus apparet: aliquando vero non est productus simpliciter secundum suum esse reale, licet sit forte productus secundum aliquod esse intentionale. Sentire ergo est operatio & emanatio quaedam cuius principium elicitiuum est potentia sensitiua, terminus vero est ipsum sensibile, quod secundum esse quidem naturale aut reale non est productum per actum sentiendi, secundum tamen aliquam rationem potest aliquo modo dici productum. In ratione sensati in actu...

non enim habet sensibile quod sit actu sensatum, nisi ab actu sentiendi, quo actualiter sentitur, vt dicitur ex hoc, sensus concipit re suum obiectum in esse sensati. Iste praesuppositus dicitur, quod ratio S. Tho. optima est: cum enim potentia sensitiua non reflectatur supra seipsam (non enim visus videt seipsum, proprie loquendo) sequitur quod ipsa non est terminus & obiectum emanationis sensitiuae quae dicitur sensatio: & est ipse sit principium talis emanationis, sequitur quod principium eius & terminus ad diuersa pertinent, principium scilicet ad sensum, terminus vero ad ipsum sensibile. Quum autem dicitur quod idem esset etiam si sensus supra seipsum reflecteretur: negatur. Si enim reflecteretur supra seipsum sentiendo, ipse esset & principium sensationis, & obiectum suae terminus, & sic principium & terminus non pertinerent ad diuersa, ideo responsio ibi data admittitur. ad cuius improbationem dicitur primo, quod hic non loquitur S. Tho. de emanatione sensitiua quod peripsum aliquid realiter producit: sed absolute loquitur de ipsa operatione ab aliquo emanante principio, quae in viuicibus ab interiori procedit, & aliquo modo in ipso interiori manet. Inferius autem declarabit in illa emanatione quae est ab intellectu, esse aliquid realiter productum.

Cap. 47.

Dicitur secundo, quod etiam per emanationem sensibilem aliquid producit secundum esse sensatum, vt dictum est, licet non secundum esse reale: sed hoc non est proprie aliquid produci. Potest secundo responderi & melius ad praedicta dubia. Dicitur enim primo, quod per emanationem quae est secundum animam sensitiuam, intelligit S. Tho. non quidem impressionem speciei sensibilibus in sensum a re sensibili: quia illa emanatio est tantum ab extrinseco: non etiam ipsam operationem quae est sensatio, cum illa non habeat aliquem terminum per ipsam realiter productum: sed illam actionem quam anima sensitiua aliquid producit in seipsa: hoc autem est in quantum vna potentia sensitiua agit in aliam, vt sensus exterior in phantasiam, & phantasia in memoriam. ista enim emanatio sit ab intrinseco immediate, in quantum anima sensitiua in seipsa causat formam sensibilem per potentias exteriores, immutando interiores, licet ab extrinseco remote originetur. Dicitur secundo, quod potentiam sensitiuam non reflecti supra seipsam, est non sentire seipsam, neque sui similitudinem in seipsa causare: & sic cum potentia sensitiua non reflectatur supra se, causando sui similitudinem in se, per quam seipsam sentiat: sequitur in emanatione sensitiuae animae qua per ipsam aliquid producit, principium & terminum ad diuersa pertinere, scilicet ad diuersas potentias, licet sit eadem anima. Et istud magis videtur esse secundum intentionem aliter, si diligenter consideretur, & secundum...

Cap. 56.

secundum hunc sensum patet obiectiones non procedere.

Secundo loco ostendit S. Th. quod etiam in emanatione intellectuali plures modi inveniuntur, & quod emanatio diuini intellectus ab aliis differat: & ait quod in intellectu aliis vicia etiam diuersi gradus inveniuntur. Infimus est humani intellectus, qui seipsum quidem cognoscere potest, sed tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit, scilicet a phantasma te. supra hunc est vita intellectus angeli, qui per se seipsum cognoscit, & non ex aliquo exteriori, sed tamen licet intentio intellectus sit angelis omnino intrinseca, non tamen ipsa est eorum substantia, cum in eis non sit idem intelligere & esse. Vltima perfectio vitae est diuini intellectus, cuius intentio intellectus est ipsa diuina essentia, cum in ipsa non sit aliud intelligere & esse. Ne autem diuini sit quid nominis in intentionis intellectus intelligatur, ex ponit S. Th. ipsam esse id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quod est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significat. Hac autem in nobis non esse rem intellectam apparet: quia aliud est intelligere rem, & aliud intelligere ipsam intentionem intellectam: quod fit per reflexionem: vnde & alij scietiam sunt de rebus, & alij de intentionibus intellectus, ipsum etiam non esse intellectum ipsum in nobis, ex hoc patet, quod esse eius in ipso intelligi consistit, non autem esse intellectus nostri. In deo autem ipsam esse diuinum intellectum conflat: quia in ipso idem est intelligere, & esse: & quia intellectus in eo est res intellecta, relinquuntur quod in ipso deo intelligere se, idem sit intellectus, res quae intelligitur, & intentio intellecta.

Cap. 16.

Cap. 22.

D. 7. 1. & 1150.

Ad evidentiam eius quod dicitur, intentionem intellectam angelis esse omnino intrinsecam, considerandum est, quod hoc non dicitur quasi in nobis intentio intellecta secundum suam entitatem omnino intrinseca intellectui non sit, sed quia in nobis entitas quidem intentionis intellectae est intellectui intrinseca, quam sit eius accidens, sed causa est aliquo modo extrinseca, in quantum initium nostrae cognitionis est ab extrinseco, id est a phantasmate: in angelis autem neque eorum quantum ad causam est ab extrinseco obiecto, cum ab extrinseco eius cognitio originem non habeat, intellecta. Hinc est quod Ioan. r. dicitur: In principio erat verbum. Cum autem intellectus diuinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo probatum est, oportet, quod substantia intellectus diuini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. esse autem verbi interioris concepti, siue intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. idem ergo esse est verbi diuini, & intellectus diuini: & per consequens ipsius dei, qui est suus intellectus: esse autem dei est eius essentia, vel natura, quae idem est quod ipse deus, ut in Primo ostensum est, verbum igitur dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius. & i. se verus deus. Non autem sic est de verbo intellectus humani. Com enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, & aliud ipsum eius intelligere. substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, & aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. vnde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interioris conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens: sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. ipsum vero verbum dei ex hoc ipso, quod est deus intellectus, est verus deus, habens naturaliter esse diuinum: eo quod non est aliud naturale esse dei, & aliud eius intelligere: ut dictum est. Hinc est, quod Ioan. r. dicitur: Deus erat verbum: quod quia absolute dicitur, demonstrat verbum dei verum deum debere intelligi. verbum enim hominis non posset dici simpliciter, & absolute homo, sed se-

utpote existentibus illis conaturalibus speciebus intelligibilibus, & sua essentia qua seipsum intelligit, sibi existente intrinseca.

Circa id quod dicitur esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistere, considerandum quod esse intentionis intellectae dicitur in intelligi consistere: non quia non habeat aliquod esse in re, sed ratum hoc habeat esse quod intelligitur, id est, habeat solam habitudinem rationis ad intelligentem: quem admodum entia rationis dicuntur habere esse in intelligi, nam cum sit accidens intellectus, necesse est ut aliqd esse reale habeat: sed quia illud esse quod habet reale est ipse actus intelligendi ut passivum suatur, & significatur per hoc quod dicitur in intelligi, vel esse aliqd ipsum intelligere consequens, quod non durat nisi quadam actualis intellectio data, cessante enim intentione, esse intentionis intellectae cessat: & est simile sicut si diceremus esse aeris illuminati in quantum huiusmodi in ipso illuminari consistere: quia lumen non habet esse in aere, nisi per illuminationem, & nisi dum aer illuminatur.

Deinde cum dicitur: Hoc autem sic manifestari potest, accedat S. Th. ad manifestationem diuine generationis, & ponit quatuor conclusiones.

PRIMA est: Non est possibile sic accipi generationem diuinam, sicut in rebus sanimalis generatio inuenitur. Probatur, Generans in illis primitivam suam speciem in exteriori materia, non autem in diuinis, ergo &c. Probatur secunda pars antecedentis: quia secundum fidem filius a deo genitus veram habet deitatem, & est verus deus. deitas autem non est forma materiae inhaerens, neque deus est ex materia existens.

SECUNDA conclusio est: Non potest accipi diuina generatio ad modum eius quae est in plantis & animalibus communicantibus cum plantis in nutritiva & generativa virtute, probatur. Separatur aliquid ab illis ad generationem similes in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem, hac autem deo conuenire non possunt, ut ex supra dictis patet, ergo &c.

TERTIA conclusio est: Diuina generatio non potest intelligi secundum modum emanationis quae inuenitur in anima sensitiva, probatur, Tum quia cum deus sit primum agens, ab exteriori non accipitur: vnde in altero influere possit, vel scilicet sensui conuenit.

alias sub

Cap. 31.

conuenit, iuxta praedicta: Tum quia operationes animae sensivae non conueniunt sine corporalibus instrumentis: deum autem constat incorporeum esse.

QUARTA conclusio est: Generatio diuina secundum intellectuale emanationem est intelligenda. Relinquitur hic probatum S. Th. ex sufficienti diuisione sapientiam.

Ad eius tamen manifestationem ponit duodecim conclusiones, quarum prima est: In deo seipsum intelligere est verbum dei, quod est quasi deus intellectus: probatur. Omne intellectum in quantum intellectum, est in intelligente, ergo deus seipsum intelligens est in seipso ut intellectum in intelligente. ergo &c. probatur antecedens: quia intelligere significat apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum: vnde & intellectus noster seipsum intelligens, est in seipso non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut apprehensum intelligendo. Secunda vero probatur: quia in intellectu in intelligente est intentio intellecta & verbum. Confirmatur aucto. Ioan. dicens: Verbum erat apud deum.

Ad huius rationis evidentiam considerandum est, quod licet res intellecta in intelligente per speciem intelligibilem sit, ex illo tamen non habet rationem aequaliter intellecti. nam actu in intellectu inquantum huiusmodi nominat terminum intellectus per ipsam intellectioem apprehensum: species autem intelligibilis nominat intellectioem principium, ideo praeter ipsam speciem intelligibilem oportet esse in intellectu actu intelligentem intentionem intellecta: nam quod apprehenditur, est in apprehendente aliquo modo.

SECUNDA conclusio est: Verbum dei est ipse cogiternum, non autem accidit ei ex tempore verbum suum, sicut intellectui nostro. Probatur Intellectus diuinus semper seipsum intelligit: ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsum in ipso sit. ergo eius verbum in ipso semper existit, ergo &c. probatur assumptum: quia intellectus diuinus non exit de potentia in actu, sed semper est in actu existens. Consequatur ex eo quod dicitur: In principio erat verbum.

TERTIA conclusio est: Verbum dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius, & ipse verus deus. quo ad primam partem probatur: Substantia intellectus diuini est ipsum suum intelligere, cum sit actus purus: esse verbi intellecti est ipsum suum intelligi, ergo idem esse est verbi diuini & intellectus diuini. Quo ad secundam partem probatur: quia esse diuini intellectus est esse dei, qui est suus intellectus. esse autem dei est eius essentia

qua est deus. Quo ad tertiam autem partem probatur: quia non est aliud naturale esse dei, & aliud eius intelligere. Confirmatur ex eo quod dicitur, Deus erat verbum. Nam cum absolute dicitur, demonstratur verbum dei verum deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset simpliciter & absolute dici

autem interior conceptum, est quaedam ratio & similitudo rei intellectae. similitudo enim aliquid in altero existens, vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium: vtriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificari existens in mente artificis, est principium operationis per quam artificiatum est: comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cuius similitudo existit, ut ad suum principium: quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutatur: cum autem deus, & seipsum intelligat, & alia, (ut in primo ostensum est,) eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso: cum ab eo causentur per intellectum & voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium. est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente: cuius quaedam emanatio est verbum conceptum: oportet igitur quod uerbum dei comparatur ad res alias intellectas a deo, sicut exemplar ad ipsum deum cuius est uerbum, sicut eius intelligens: hoc est, quod deus dicitur Col. primo, quod est imago inuisibilis dei. Est autem differentia inter intellectum, & sensum. nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, & alia huiusmodi

videre. Cum ergo intelligere sit operatio quaedam immaterialis ab intellectu elicta, & terminata ad intentionem intellectam, eadem res sunt ipsum intelligere, intellectus, & ipsum intelligi intentionis intellectae: differunt autem secundum diuersas habitudines connotatas. dicitur enim intelligere in quantum significatur cum habitudine intellectus ut a quo est, dicitur vero intelligi in quantum connotat habitudinem intellecti ut termini. Optime ergo concludit S. Th. quod idem est esse intellectus diuini, & verbi ipsius: quia esse intellectus est ipsum intelligere, & esse verbi est ipsum intelligi. Si enim intelligi est esse verbi, & intelligi est ipsum intelligere, sequitur quod esse verbi est ipsum intelligere: & ideo si intelligere est esse intellectus, sequitur ut esse verbi sit ipsum esse intellectus.

Circa probationem secundae partis conclusionis attendendum est, fundamentum huius rationis esse, quod essentia diuina non potest esse actus alicuius, quod sibi non identificetur, & illud si esse

Cap. 49.

si esse verbi est essentia diuina, oportet vt verbum idem sit quod ipsa essentia.

Circa probationem tertie partis conclusionis considerandum est, quod naturale esse rei consequitur rei essentiam, & secundum naturarum diuersitatem diuersificatur. Sicut enim alia est natura & essentia lapidis,

& alia natura & essentia hominis: ita aliud est esse lapidis, & aliud est hominis. & ideo essentia & esse naturale ipsius esse concomitantur, ita quod vbi vni est primo & per se, & alterum est. Cum ergo verbum diuinum habeat naturale esse dei, eo quod suum esse sit ipsum intelligere, quod est esse naturale dei: sequitur quod essentia diuinam habeat: & quia omne suppositum cuius natura est diuina essentia, est verus deus, sequitur ipsum verbum diuinum esse deum verum, & secundum hoc fundamentum procedit hanc ratio.

Sed circa predicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur sufficienter concludi intentionem intellectus & intellectum idem esse in deo, quia habent idem esse: nam manus hominis, & pes habent idem esse, cum per eandem numero formam sint, & similiter materia & forma, & tamen manus non est pes, sed sunt due substantie, & similiter materia non est forma. Secundum est, quia si esse intentionis intellectus est intelligi, & esse intellectus est intelligere, sequitur quod idem esse sit intellectus & intentionis intellectus, & quod intentio intellectus sit intellectus, & consequenter deus: cum non solum deus intentionem intellectus in ipso existentem intelligat, sed et res omnes habentes esse extra ipsum deum, & ipsarum rerum esse in quantum intelliguntur, sit intelligi eadem ratione sequitur quod omnis creatura sit diuinus intellectus, & sic deus.

Ad primum dicitur primo, quod non procedit ratio S. Tho. ex hoc vniuersaliter, quod omnia que habent idem esse, idem sunt, quia illud non est verum de partibus constituentibus totum, & per esse totius existentibus, sed ex hoc quod oportet sic esse in naturis simplicibus cum in vnum non possit habere esse talis nature tanquam pars eius: si illius esse habeat, necesse est, vt sit illius nature suppositum, & ideo si esse ipsius intellectus diuini, sic esse eius quod in

ipso est, necesse est iuxta declarationem superiorum factam, vt eorum sit vna natura, & quod vnum sit aliud. Ad secundum dicitur quod aliter loquendum est de intentione intellectus existentem in intellectu, & aliter de re intellecta habente esse extra intellectum in quantum habet esse extra intellectum. intelligi enim intentionis intellectu dicitur ipsum esse esse quo in rerum natura existit. non enim existit nisi per ipsum actuale intelligi: unde & hoc cessate, verbum non est: sed intelligi rei ad extra, in quantum ad extra est, non dicit esse ipsum, sed tantum habitudinem quandam ad intellectum: & est denominationatio ab extrinsecum dicitur intelligi, scilicet ab actu intelligendi existente, non quidem in ipsa re, sed in intellectu: & ideo licet sequatur ex eo quod esse intellectus est ipsum intelligere, & esse intentionis intellectus est ipsum intelligi, intentionem intellectus & intellectum esse idem, non tamen sequitur rem intellectam secundum quod est extra, esse diuinum intellectus. Quum autem arguitur, quia esse ipsarum in quantum intelliguntur, est ipsum intelligi, dicitur, quod si in in quantum intelligitur significet in quantum habent esse in intellectu per suam intentionem intellectus, sic vtique verum est, quod in intelligi est esse ipsarum: sed ex hoc nihil aliud habetur nisi quod intentio intellectus ipsarum per quam sunt in intellectu diuino, est idem quod intellectus diuinus. Si autem significetur in quantum terminant actum diuinum intellectus secundum esse quod habent extra intellectum, sic falsum est, quod esse ipsarum sit intelligi: id est, actus intelligendi quo intelligitur, sed est ipsum esse extra intellectum cum habitu ad intelligentem in actu.

di: sed intellectus ingreditur ad interiora rei: & quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem que est inter cognoscens, & cognitum: oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectus quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum, est imago vel exemplar substantie rei intellectus. cum ergo verbum dei sit imago dei, vt ostensum est: necesse est quod sit imago dei quantum ad eius essentiam. Hinc est, quod apostolus dicit ad Hebraeos primo: quod est figura substantie dei. Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago que non communicat in natura cum eo cuius est imago: siue sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ænea est imago hominis: nec tamen est homo: siue sit imago quantum ad substantiam rei. ratio enim hominis in intellectu non est homo. nam & Philosophus dicit, lapis non est in anima, sed quod species lapidis: imago autem alicuius rei que eadem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis in quo imago patris apparet: & est eiusdem nature cum ipso. ostensum est autem quod verbum dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, & quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod verbum dei non solum sit imago, sed etiam non solum sit imago, sed etiam nem alicuius, vt eiusdem nature cum illo sit, in aliquo inuenitur, qui filius dici non possit: dummodo hoc in vniuersis accipiatur. nam quod procedit ex aliquo viuente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est, quod in Psal. 2. dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Rursus, considerandum

est, quod cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis: ex quo verbum dei filius dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur, & a patre procedat: & hoc quidem supradictis conuenit, vt ex his que in intellectu nostro accidunt, perspicui potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit sicut prima intelligibilia principia: quorum intelligibiles conceptiones, que verba in teriora dicuntur, naturaliter in ipso existunt, & ex eo procedunt. Sunt etiam quedam intelligibilia que non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit. & horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio queruntur. Manifestum est autem, quod deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est suum esse, vt in Primo probatum est. Verbum igitur dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit: & cum verbum dei sit eiusdem nature cum deo dicente, & sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius, a quo est processio cum identitate nature. Hec est autem vera generationis ratio in rebus vniuersis, quod id quod generatur, a generante procedat vt similitudo ipsius, & eiusdem nature cum ipso: est ergo verbum dei genitum vere a deo dicente: & eius processio, generatio, vel naturalitas dici potest. Hinc est quod in Psal. dicitur: Ego hodie genui te, id est, in æternitate, que semper est presens, & nulla est in eo ratio preteriti, & futuri.

Vnde patet falsum esse quod Arriani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate, que enim voluntarie sunt, non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod deus de seipso intelligit,

tur dupliciter. Primo, sic habet naturam dei, sicut intelligere dei est ipsum esse eius, sed intelligere dei est esse diuinum, ergo sic habet naturam dei sicut esse diuinum est esse suum. sed sic esse diuinum est esse suum, quod idem esse est virtusque, ergo habet ipsam essentiam diuinam non solum specie, sed numero eandem. Aduertendum est, quod natura alicuius speciei non potest numero multiplicari nisi multiplicetur esse talis nature: quia habentium

beatium diuersas numero naturas completas non potest esse vnum esse: & ideo vbi aliqua numero distincta habent vnum & idem esse, in illis natura non est multiplicata secundum numerum, sed est vna numero: & ideo optime hic arguitur esse eandem numero naturam dei intelligentis, & verbi ipsius, quia habent vnum & idem esse diuinitatis. Secundo, natura diuina est omnino immaterialis, ergo non potest esse vna specie & numero differens. Probat consequentia: quia natura que est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. Ex hoc infer S. Thom. propter hoc deus & verbum suum non sunt duo diuersi, sed vni deus: nam quod duo habentes humanam naturam sunt duo homines, ex hoc continetur quod natura humana numero diuiditur in duobus.

Circa istam propositionem, duo habentes naturam humanam sunt duo homines, quia natura humana numero diuiditur in duobus: dubitatur. Videtur enim velle S. Tho. quod pluralitas nature humanæ sit ratio que aliqui dicuntur plures homines. Huius autem oppositum videtur tenere in 3. p. q. 3. art. 7. ad secundum, vbi vult quod si vna persona diuina assumeret duas humanitates, non diceretur duo homines, sed vnus homo, propter vnitatem suppositi. Quia difficultas hæc oritur ex hac generali difficultate, an scilicet ad pluralitatem nominis substantiui sufficiat sola pluralitas forme significatæ per nomen, an etiam requiratur pluralitas suppositorum: ideo ad hoc primo respondendum est, ex quo ad motum dubium postea facilius erit solutio. Secundo est igitur, quod duplex in doctr. S. Tho. responso datur potest. Primo potest responderi, quod ad hoc vt nomen non solum adiectiuum, sed etiam substantiuum pluraliter prædicatur, non sufficit, quod forma significatæ per nomen sit pluralis: in eo de quo nomen prædicatur, sed requiritur etiam vt supposita sint plura de quibus nomen dicitur. Patet hoc ex duobus locis S. Tho. in Summa. Primus est in 3. p. q. 3. art. 7. ad secundum. Secundus est P. p. q. 3. art. 7. ad secundum, vbi ait, quod quæ in patre sunt plures proprietates quarum vna refertur ad filium, alia vero ad spiritum sanctum, non dicitur tamen plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Sed duo sunt que huic obstat videntur. Primum est: quia generalem regulam ponit S. Tho. p. q. 3. art. 3. & 1. Sententia. 9. art. 2. Item tertio Sententia. dist. 1. q. 2. & de Potentia, quæ 9. art. 6. videlicet quod nomen substantiuum accipitur vnitatem: & pluralitatem ab vnitatem & pluralitatem forme significatæ, nulla de pluralitate suppositorum facta mentione. Secundum est, quia S. Tho. hanc generalem regulam practicando in tertio Sententia. loco allegato, inquit quod si vna persona duas humanitates assumeret, diceretur duo homines propter pluralitatem forme significatæ, quantum vnus esset suppositum. Ad primum dicitur, quod dupliciter possumus loqui de singularitate & pluralitate nominum. Vno modo quantum ad rationem & causam formalem singularitatis & pluralitatis ipsorum præcisè & absolute. Alio modo quantum ad causam simul, & id quod semper causam hanc concomitantem, quod potest dici causa sine qua non. Si primo modo de hac singularitate & pluralitate loquamur, sic sola pluralitas forme significatæ requiritur ad pluralitatem nominis substantiui, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectiui, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectiui requiritur. Quia enim, vt inquit S. Tho. locis præallegatis, substantiuum significat per modum substantie, & substantia ex se habet vnitatem & pluralitatem: ideo ex vnitatem & pluralitate forme significatæ, tanquam scilicet ex ratione & causa vnitatis & pluralitatis, accipitur eius singularitas & pluralitas. e contrario vero, quia nomen adiectiuum significat aliquid per modum accidentis, accidentia autem accipiunt vnitatem & pluralitatem ex subiecto: id est ipsum adiectiuum sui singularitatis & pluralitatis accipit ex vnitatem & pluralitate suppositorum. itaque ex ratione & causa sine singularitate & pluralitate. Si vero loquamur secundo modo, quantum scilicet ad causam simul, & id quod causam concomitantem, sic non sola pluralitas forme significatæ concurrat ad no-

minis pluralitatem, sed etiam pluralitas suppositorum: quia non inuenitur apud nos forma substantialis multiplicata sine supposito multiplicato. S. Tho. ergo vbi illam regulam generalem ponit, tangit illud tantum quod est formalis ratio & causa pluralitatis nominis, ex quo primo & per se nomen substantiuum a nomine adiectiuo quantum ad singularitatem & pluralitatem differt. per hoc autem non excludit pluralitatem suppositorum que concomitantur: in aliis autem locis explicat non tantum causam, sed etiam id quod causam concomitantur. Nam tertio Parte assignat rationem, quare persona assumens duas humanitates non diceretur duo homines: quia inquam, nunquam in iis que apud nos sunt, nomen aliqua forma impossibiliter pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum: in quo dat intelligere, quod licet pluralitas suppositorum non sit formalis ratio, & causa pluralitatis nominis substantiui, ipsam tamen causam concomitantur: & propter hoc considerato utroque ad pluralitatem huiusmodi concurrente, persona que duas humanitates assumeret, non esset vnus homo. Idem dat intelligere Prima parte, in quest. 36. dum inquit, quod pater non dicitur plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: quasi diceretur, licet sola pluralitas forme significatæ sit causa & fundamentum pluralitatis nominis substantiui, tamen illa non sufficit ad pluralitatem, quia pluralitas nominis etiam pluralitatem suppositorum tanquam causam in omnibus que apud nos sunt, concomitantem implicat. Et propter hoc non prædicamus nomen substantiuum etiam in diuinis, nisi cum pluralitate forme, pluralitas etiam concurrat suppositorum.

Ad secundum dicitur quod S. Thom. in tertio Sententiarum loquutus est quantum exigit causa pluralitatis nominis substantiui. Quia enim in illo casu esset vera & formalis causa pluralitatis nominis, scilicet pluralitas forme significatæ, ideo dixit quod illa persona esset plures homines, huic tamen non repugnat, quod considerata causa, & eo quod causam concomitantur, dicitur esse vnus, quod illa persona non esset duo homines, sed vnus. Postea secundo responderi ad dubium quod regula illa de pluralitate substantiuorum est vniuersaliter vera in nominibus substantiuis, id est, in quantum huiusmodi: & quod sola pluralitas forme requiritur ad pluralitatem ipsius, nec requiritur pluralitas suppositorum. Ad instantiam autem ex tertio Parte posset dici, quod hoc nomen homo habet aliquid de conditione nominis substantiui, & aliquid de conditione nominis adiectiui, vt de Christo dicitur: sicut & humanitas in Christo habet quidem modum forme accidentalis, in quantum aduenit supposito diuino post eius esse completum, & non identificatur ipsi supposito: habet vero modum nature substantialis, in quantum trahitur ad esse diuini suppositi, & diuinum suppositum in ipsa subsistit. In quantum habet modum nominis substantiui, sic dicitur pluraliter ad pluralitatem forme significatæ: & secundum hanc considerationem dixit S. Tho. 3. Sententia. quod persona assumens duas humanitates esset duo homines. In quantum vero habet modum nominis adiectiui, sic pluralitatem accipit pluralitate suppositorum, & secundum hanc considerationem dicitur esse in 3. Parte. quod persona assumens duas humanitates non esset duo homines. Vnde ibidem dicitur quod natura humana in Christo quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, quasi insinuando quod illud nomen homo, ibi accipitur vt modum nominis adiectiui habet. & forsassis hæc responsum intellexit Capreolus in 1. Sententia. 4. q. 1. art. 1. vbi dixit qd S. Tho. in 3. parte, dum dixit quod nomen nunquam pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, potius loquitur de adiectiuis quam de substantiuis. Sed quia in 3. parte loquitur sanctus Thomas de hoc nomine homo, tanquam de nomine substantiuo, vt patet in eadem questione, articulo sexto, vbi determinat quod si plures persone acciperent vnam humanitatem, diceretur vnus homo propter vnitatem forme significatæ, quod conuenit nomini substantiuo: prima etiam parte loquens de hoc nomine principium, inquit quod si diceretur pater esse plura principia, implicaretur

3. de anima tex. 38.

Cap. 48.

Cap. 22. & 23.

plicaretur pluralitas suppositorum: ideo videtur mihi prima responsio melior esse, & magis ad mentem Sancti Thomae, scilicet quod ad pluralitatem nominis substantiui concurrat & pluralitas formae significatae, & pluralitas suppositorum: vnum sicut ratio & causa formalis pluralitatis: alterum sicut concomitans causam, & sicut causa sine qua non, in rebus quae apud nos sunt, & consequenter etiam in diuinis, in quibus, nominibus videtur ad significandum secundum modum in creaturis inuenitur. Ex his ad dubium primo motum patet responsio. Dicitur enim, quod vtrique vult Sanctus Thomas hoc loco rationem quare aliqui plures homines dicantur, esse humanitatis pluralitatem in illis: per hoc tamen non excludit suppositorum pluralitatem modo dicto, imo videtur includere, cum etiam de duobus suppositis habentibus humanitatem, mentionem faciat: huic autem, vt patuit, quod in Tertia Parte dicitur non contrariatur.

Quarta conclusio est: Verbum Dei a Deo secundum ipsum suum intelligere procedit, probatur, supponendo quod quantum ad quae in creaturis diuisa sunt, quae scilicet de Deo formaliter dicuntur, in Deo vnum simpliciter sunt, verissime tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem illorum, declaratur in essentia, substantia, & esse, tunc sic, de ratione interioris verbi quod est intentio intellectus, est quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, ergo &c. probatur antecedens, quia est quasi terminus intellectualis operationis, consequentia vero probatur, quia cum in Deo sit idem intelligens, intelligere, & intentio intellectus, oportet vt in Deo verissime sit, & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectus sive verbi.

Hic duo sunt attendenda. Primum est, quod conclusio haec ponitur non tamquam naturaliter scita, sed tamquam credita, non enim naturaliter probari potest inuitas personarum in diuinis eo modo quo fides ponit: & ideo oportet fundamentum conclusionis creditum esse, scilicet de ratione verbi est quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere. Hoc enim non est vniuersaliter verum, nisi supposito secundum fidem esse in diuinis verbum productum. Nam supponens sanctus Thomas ex factis scripturis esse filium in diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negat personarum trinitatem in diuinis, negare ibi generationem esse, & quod de ratione verbi sit quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere: immo multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum productum. Secundum est, quod cum dicitur verbum esse quasi terminum intellectualis operationis, ly quasi non accipit vt similitudinem importat, sed vt est veritas expressiuum.

Secunda conclusio est: Verbum ab intelligente in Deo sola relatione distinguitur. Probatur: verbum Dei comparatur ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum a quo est, cum hoc sit de ratione verbi, & non distinguuntur secundum essentiam, ergo remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem a quo est. Confirmatur per id quod dicitur: Hoc erat in principio apud Deum, ex quo datur intelligi verbum quod Deum esse dixerat, aliquo modo a Deo dicente distinctum esse. Quomodo autem personae diuinae constituuntur & distinguuntur per relationes, inferius cap. 24. ostenditur.

Septima conclusio est: Verbum Dei comparatur ad alias res a Deo intellectas sicut exemplar, ad ipsum vero Deum cuius est verbum, sicut imago, probatur, quia quum verbum interius conceptum sit quaedam ratio & similitudo rei intellectae, si se habeat ad eam sicut principium, habet rationem imaginis, declaratur in nostro intellectu respectu artificialium & respectu naturalium. Intelligere autem Dei intelligentis est principium rerum intellectarum ab ipso: ad intelligibile autem quod est ipse, comparatur sicut ad principium, cum hoc intelligibile sit idem cum intellectu intelligente. Et eadem ratio est de verbo, quum sit quaedam emanatio intellectus intelligentis, ergo &c.

Confirmatur aucto. Apostolus ad Coloss. 1. dicens de verbo Dei, quod est imago inuisibilis Dei.

Aduertendum, quod duplicem identitatem intelligibilis est intelligente possumus intelligere. vnam secundum esse intelligibile, prout intelligibile secundum suam speciem intellectualem est in intellectu, & ex illis sit vnum ad intelligendum, aliam vero secundum esse naturale & secundum propriam naturam: sicut cum intellectus seipsum intelligit, constat quod eadem res est intelligibile, & in intellectu intelligens. Hic vero cum inquit sanctus Thomas intelligibile diuinum idem esse cum intellectu intelligente, & sic comparari ad intelligere & ad verbum sicut principium, intelligendum est non de identitate in esse intelligibile: quia secundum hanc identitatem omne intelligibile est principium verbi, quum verbum procedat ab intellectu (specie intelligibili informato: sed de identitate secundum esse naturale & secundum naturam proprietatem. Nam cum Deus seipsum intelligit, ipse Deus qui intelligit, est ipsa sua essentia, & suus intellectus secundum rem: & ideo sicut intellectus comparatur ad verbum a se productum sicut principium, ita ad ipsum comparatur ipse Deus cuius est verbum, secundum suam naturam proprietatem.

Octava conclusio est: Verbum Dei est imago ipsius quantum ad eius essentiam, probatur: verbum intellectus conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae: sed verbum Dei est imago Dei, ergo est eius imago quantum ad eius essentiam, probatur maior ex differentia quae est inter intellectum & sensum, quia videlicet, sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, intellectus autem ingreditur ad interiora rei, & ideo quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem cognoscentis & cogniti, in sensu est similitudo sensibilis quantum ad eius accidentia, in intellectu vero est similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Confirmatur per Apostolum dicentem ad Hebr. 1. quod est figura substantiae eius.

Nona conclusio est: Verbum Dei est filius. Probatur, praemittendo quod est aliqua imago quae non communicat in materia cum eo cuius est imago, sicut statua hominis, aliqua vero quae in natura communicat, vt filius regis. Tunc sic arguitur: Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, & in eadem natura cum dicente comunicat, vt ostensum est, ergo &c. probatur consequentia, quia quod procedit ex aliquo viuentem in similitudine speciei, dicitur filius eius. Confirmatur aucto. Psal. 2. Dominus dixit ad me, filius meus es tu.

Decima conclusio est: Verbum Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit, probatur, tum quia est filius, processio enim filij a patre est naturalis: tum quia deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est, suum enim intelligere est sui esse, declaratur haereticis ex intellectu nostro, in quo conceptiones eorum, quae naturaliter intelligit, naturaliter sunt in ipso, & ab eo naturaliter procedunt, eorum vero conceptiones quae non intelligit naturaliter, non sunt in ipso naturaliter.

Ad euidenciam huius conclusionis considerandum primo ex Prima p. quaest. 4. art. 2. & hic inferius, quod naturaliter produci hoc loco accipitur non vt distinguitur contra produci superna naturaliter, sed vt distinguitur contra per voluntatem produci, dicitur enim naturaliter produci id ad quod producendum agens est determinatum a natura, & non potest non produci: per voluntatem autem produci dicitur, quod ita produci, quod etiam potest non produci, vnde quia verbum diuinum non potest non produci a patre, sed necessario ab ipso produci, cetera deus nequeat seipsum non intelligere: ideo dicitur a deo patre seipsum intelligentem, naturaliter procedere.

Sed circa secundam rationem declaratam ex his, quae accidunt in intellectu nostro, dubitatur: nam constat quod conceptiones eorum quae naturaliter noster intellectus intelligit, non sic ab intellectu nostro naturaliter procedunt, quod non possint non procedere. Cum enim conceptio & verbum non sit in intellectu nisi dum intellectus actualiter intelligit, & intellectus neque non semper intelligat actu ipsa naturaliter cognita, vt patet, manifestum est quod non rapinam arbitratus est esse se aequalē Deo.

Considerandum etiam, quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, vt ex superioribus patet. Recte ergo verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Proverbiorum 8. Dei sapientia dicit: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta era. Est autē differentia inter conceptionem verbi Dei, & materiam hanc identitatem omne intelligibile est principium verbi, quum verbum procedat ab intellectu (specie intelligibili informato: sed de identitate secundum esse naturale & secundum naturam proprietatem. Nam cum Deus seipsum intelligit, ipse Deus qui intelligit, est ipsa sua essentia, & suus intellectus secundum rem: & ideo sicut intellectus comparatur ad verbum a se productum sicut principium, ita ad ipsum comparatur ipse Deus cuius est verbum, secundum suam naturam proprietatem.

manifestum est quod aliquando non producitur: & sic ex his manifestum est in intellectu nostro inueniuntur, non potest argui quod verbum diuinum naturaliter a deo intelligente seipsum procedat, sed magis oppositum.

Ad huius euidenciam considerandum est primo, quod cum in intellectu respectu ad suum actum sit duplex, scilicet ad eius exercitium, quod est in intellectu actu: & ad eius specificationem, quod est intelligere tali modo: dupliciter possumus dicere intellectum aliquod naturaliter intelligere, aut in quantum ad exercitium actus: quia videlicet non potest non exire in actum intelligendi rei illam: aut quantum ad specificationem actus, quia videlicet si exeat in actum circa tale obiectum, non potest non intelligere tali modo: Verbi gratia circa hoc principium, Omne bonum est malis sua parte, potest intellectus naturaliter ferri: aut quia non potest non exire in actum considerationis ipsius: aut quia si exeat in actum, non potest elicere alium actum circa ipsum quum actum assensus: & quia conceptionum naturalitas concomitatur naturalitatem intellectus: vt patet ex his quae hic dicuntur: ideo & aliqua conceptio potest dici esse naturaliter in intellectu, aut quantum ad esse conceptionis absolute: quia videlicet non potest non produci ab intellectu: aut quantum ad speciem suam, in quantum si intellectus conceptionem de re former, non potest esse nisi talis conceptio assensus. Quia ergo intellectus non intelligit nisi formando conceptionem, intellectus & conceptio sese proportionaliter consequuntur quantum ad naturalem, vt videlicet conceptio eius quod naturaliter intelligitur quantum ad specificationem actus, fit naturalis quantum ad sui specificationem: conceptio vero eius quod naturaliter intelligitur quo ad exercitium actus, fit naturalis quo ad suum esse, & suum produci absolute.

Secundo considerandum iuxta praedicta, quod circa principia prima naturaliter nota duplicem modum necessitatis & naturalitatis in via S. Tho. possumus imaginari: vnus est, quod intellectus naturaliter intelligit prima principia non solum quo ad specificationem, sed etiam quo ad exercitium actus, sed si sic ponamus, hoc erit intelligendum non absolute postico intellectu, quasi non possit vnquam intellectus ab illo actu intelligendi cessare: sed postico intellectu, & aliis dispositionibus ad intellectualem operationem requisitis, puta debita vsu sensitiuarum potentialium, & debita dispositione phantasmatum, huic modo dicendi videntur fauere verba S. Tho. & hic, vbi vult intelligibilem primorum quae intellectus naturaliter intelligit, conceptiones naturaliter esse in intellectu, & ab ipso naturaliter procedere: & ex hoc inferit quod verbum dei seipsum naturaliter intelligit, naturaliter a patre procedit: vbi manifestum est ipsum de intellectu diuina naturali quo ad exercitium actus intelligere. Fauent etiam verba ipsius, Prima p. quaest. 4. art. 2. ad quartum, vbi respondens ad hanc propositionem, Omne verbum procedit a dicente per voluntatem, ait, quod etiam in conceptionibus intellectualibus sic reductio ad prima quae naturaliter intelliguntur: vbi patet esse intentum de naturali intellectu quo ad exercitium actus. Fauet etiam quod dicitur in q. Potentia quaestione secunda, art. 3. ad tertium, vbi ait S. Thomas, quod oportet ponere statum in actu intellectus qui intellectum naturaliter consequitur, ita quod a voluntate non imperatur, constat enim, quod imperium voluntatis circa actum alterius potentiae intelligitur quo ad eius exercitium. Alius modus est, quod intellectus intelligit prima principia naturaliter & necessario non quo ad exercitium actus, sed tantum quo ad specificationem, in quantum videlicet eis necessario assentit, postico quod circa illa actum elicat. Huic modo fauent verba S. Tho. Prima p. q. 4. art. 2. vbi ostendit voluntatem a nullo obiecto quantum ad exercitium actus de necessitate moueri: quia potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare, ex quo videtur velle nullum actum intellectus quo ad sui exercitium esse naturalem & necessarium. Fauet etiam huic quod vbi S. Tho. explicat modum necessitatis intellectus erga prima principia, tantum de specificatione necessitate mentionem facit, vt patet de Malo, q. 3. art. 3. vbi postquam dixit quod tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur, subiungit de intellectu, quod assentit ex necessitate primis principiis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire. patet enim, quod ista est necessitas tantum quo ad actus specificationem, non simile habet de Veritate q. 24. art. 1. ad 20. & 1. q. 62. ar. 8. ad 2. Licet autem vtraque via sufficere possit, videtur tamen mihi saluo semper meliori iudicio, dicendum, quod naturalitas & necessitas intellectus ad cognitionem primorum principiorum sit tantum respectu specificationis actus in quantum videlicet intellectus est ad talem actum circa ipsa determinatus, qui est actus assensus, quia non potest illius non assentire: non autem respectu exercitij, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali consideratione principiorum, & voluntarie nos in aliorum cognitionem transferre, ac etiam ab aliorum consideratione cessando, voluntarie ipsa principia considerare. Quod si adducatur dictum S. Th. p. q. 82. ar. 4. ad 3. in quentis, quod omnem quidem motum voluntatis necesse est, quod procedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionem praeceat motus voluntatis, ex quo videtur velle, quod sit aliquis actus intelligendi qui quantum ad exercitium actus a voluntate non dependeat, quod quidem videtur esse verum duntaxat, de apprehensione eorum quae naturaliter ab intellectu cognoscuntur, dicitur quod non loquitur de cognitione primorum principiorum aut primorum terminorum vniuersalium, sed de cognitione quam quis primo habet dum de aliquo negotio incipit consiliari & considerare. oportet enim cum non procedatur in infinitum in hoc quod intellectu non procedit volitio, & volitionem intellectu, esse statum in aliqua cognitione quam voluntas non imperat, sed aliquod principium actus intellectu nostro efficit, vt ibidem dicitur. Non obstant etiam dicta S. Tho. superius allegata, quia vt patet, ad propositum suum sufficit intellectus naturaliter & necessario ferri in prima principia quo ad specificationem actus. Et cum dicitur, quod imperium voluntatis circa actum alterius potentiae intelligitur quo ad exercitium actus, hoc non est vniuersaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specificationem actus, sicut patet in his quae sunt fidei, quibus intellectus ex imperio voluntatis assentit.

Istis praemissis, dupliciter possumus ad dubium respondere secundum duos modos superius tactos. Secundum enim primum modum diceretur, quod falsum est conceptiones intellectus nostri de his quae naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso non procedere, postico omnibus ex parte potentiarum cognoscitiuarum ad eorum intellectum requisitis, quum autem probatur: quia intellectus noster non semper ea intelligit, dicitur quod hoc falsum est de intellectu coniuncto, postico omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessariis, licet verum sit de intellectu absolute sumpto, quia enim non semper adest debita dispositio virtutum sensitiuarum, neque debita phantasmatum dispositio, ideo non semper prima principia actu intelligit absolute, sed tunc tantum quando aliae dispositiones adfuerint. Iuxta secundum vero modum dicitur primo, quod licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolute, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quae sunt conceptiones assensus, supposito quod aliquas conceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis former: & sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem, supposito quod producantur. Cum autem inferitur, quod non potest ex hoc concludi verbum diuinum naturaliter a deo procedere, negatur, optime enim ex hoc quod in nostro intellectu inuenitur, inferit sanctus Thomas propositum suum de verbo diuino. Vult enim habere de intellectu nostro, quod sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sunt in ipso, illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo & ipsa naturaliter

se subsistens, distinctum a deo dicente. non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, vt dictum est, idem est ergo in generatione verbi dei & conceptio, & partus: & ideo postquam ex ore sapientiae dictum est: Ego iam concepta eram: post pauca subditur: Ante colles ego parturiebar. Sed quia conceptio & partus in rebus corporalibus cum motu sunt, & ideo oportet in eis quandam successione esse: cum conceptionis terminus, sit esse concepti in concipiente

talem actum circa ipsa determinatus, qui est actus assensus, quia non potest illius non assentire: non autem respectu exercitij, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali consideratione principiorum, & voluntarie nos in aliorum cognitionem transferre, ac etiam ab aliorum consideratione cessando, voluntarie ipsa principia considerare. Quod si adducatur dictum S. Th. p. q. 82. ar. 4. ad 3. in quentis, quod omnem quidem motum voluntatis necesse est, quod procedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionem praeceat motus voluntatis, ex quo videtur velle, quod sit aliquis actus intelligendi qui quantum ad exercitium actus a voluntate non dependeat, quod quidem videtur esse verum duntaxat, de apprehensione eorum quae naturaliter ab intellectu cognoscuntur, dicitur quod non loquitur de cognitione primorum principiorum aut primorum terminorum vniuersalium, sed de cognitione quam quis primo habet dum de aliquo negotio incipit consiliari & considerare. oportet enim cum non procedatur in infinitum in hoc quod intellectu non procedit volitio, & volitionem intellectu, esse statum in aliqua cognitione quam voluntas non imperat, sed aliquod principium actus intellectu nostro efficit, vt ibidem dicitur. Non obstant etiam dicta S. Tho. superius allegata, quia vt patet, ad propositum suum sufficit intellectus naturaliter & necessario ferri in prima principia quo ad specificationem actus. Et cum dicitur, quod imperium voluntatis circa actum alterius potentiae intelligitur quo ad exercitium actus, hoc non est vniuersaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specificationem actus, sicut patet in his quae sunt fidei, quibus intellectus ex imperio voluntatis assentit.

Istis praemissis, dupliciter possumus ad dubium respondere secundum duos modos superius tactos. Secundum enim primum modum diceretur, quod falsum est conceptiones intellectus nostri de his quae naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso non procedere, postico omnibus ex parte potentiarum cognoscitiuarum ad eorum intellectum requisitis, quum autem probatur: quia intellectus noster non semper ea intelligit, dicitur quod hoc falsum est de intellectu coniuncto, postico omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessariis, licet verum sit de intellectu absolute sumpto, quia enim non semper adest debita dispositio virtutum sensitiuarum, neque debita phantasmatum dispositio, ideo non semper prima principia actu intelligit absolute, sed tunc tantum quando aliae dispositiones adfuerint. Iuxta secundum vero modum dicitur primo, quod licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolute, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quae sunt conceptiones assensus, supposito quod aliquas conceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis former: & sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem, supposito quod producantur. Cum autem inferitur, quod non potest ex hoc concludi verbum diuinum naturaliter a deo procedere, negatur, optime enim ex hoc quod in nostro intellectu inuenitur, inferit sanctus Thomas propositum suum de verbo diuino. Vult enim habere de intellectu nostro, quod sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sunt in ipso, illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo & ipsa naturaliter

per cognoscit, vt ex supradictis apparet. Ex quo inferitur, quod si-
militudo in intellectu diuino eodem modo naturalitatis natu-
raliter est & procedit verbum suipsum a se naturaliter intelle-
ctum, quo & ipse seipsum naturaliter intelligit. huic autem si
addiderimus quod deus seipsum naturaliter intelligit, & quo ad
specificatione actus,
quia non potest se a-
lio modo intelligere
quam intelligat;
& quo ad exercitium
actus, quia non potest
se non intelligere, se
quitur optime ver-
bum suum suamque
conceptione qua se-
ipsum intelligit, ab
ipso naturaliter pro-
cedere, & quomodo ad
esse suum absolute,
quia non potest non
produci & quomodo
ad sui speciem, quia
non potest esse aliud
verbum quam sit.

Vnde sic a
conclusio est: Verbum
dei est vere genitum
a deo dicente, & eius processio, generatio, vel naturas dici po-
test. Probatur: Naturalis processio verbi diuini est in similitu-
dinem eius a quo est processio cum identitate nature, ergo &c.
Probatur antecedens: quia verbum est eiusdem nature cu deo
dicente, & similitudo ipsius, consequentia vero probatur: quia
in viuentibus hanc est vera generationis ratio, quod id quod ge-
neratur, a generante procedat vt similitudo ipsius & eiusdem
nature cum ipso. Confirmatur aut. Pal. 2. Ego hodie, id est, in
eternitate, genui te.

Ex praedicta conclusione simul cum precedenti inferit S. Th.
salutem esse, quod pater generet filium voluntate, vt Ariani di-
xerunt, quia que voluntarie sunt, non sunt naturalia.

Ad euentiam conclusionis considerandum est, quod ver-
bum dicitur vere genitum, id est, proprie generatio, quae etiam natu-
ritas dicitur, ad differentiam generationis communiter dictae in
omnibus generabilibus & corruptibilibus, quae nihil aliud impor-
tat quam mutationem de non esse ad esse. In diuinis enim non
est generatio secundum quod dicitur mutationem de non esse ad
esse, sed bene quae est origo viuentis a viuente coniuncto &c.
quae proprie etiam natuiritas dicitur. dicitur etiam vere & pro-
prie generatio, hoc est, secundum propriam rationem genera-
tionis, non autem metaphoricè.

Aduertendum secundo circa primam rationem, quod ista pro-
positio, naturalis processio verbi est in similitudinem eius a quo
est processio cum identitate nature, intelligitur quantum est ex
ratione ipsius processionis. Nam licet spiritus sanctus procedat
etiam ipse in similitudinem eius a quo est, & sit eiusdem nature
cum ipso, sua tamen processio non dicitur generatio, quia non
conuenit sibi ex ratione suae processionis, quae est amoris pro-
cessio, sed tantum in quantum ipse est amor dei, in quo quic-
quid est, ipse est substantia, vt patet P.p. q. 27. art. 4. Et de Po-
tentia, quae est. 1. o. ar. 2.

Sed tunc dubium occurrit. Sicut enim ad rationem genera-
tionis pertinet similitudo geniti ad generantem absolute, ita ad
eam pertinet vt talis similitudo secundum eandem naturam spe-
cificam sit secundum idem esse naturale specificum. ergo qua ra-
tione ad hoc vt aliqua processio sit generatio, requiritur vt sit
secundum rationem similitudinis, hoc est, vt ex propria ratione
habeat quod productum sit simile producenti, eadem ratione re-
quiritur vt secundum propriam rationem sibi conueniant om-
nia alia ad generationem requisita: & qua ratione propter de-
fectum illius conditionis quae est esse secundum rationem simi-
litudinis, quia. C. hoc non conuenit illi ex propria sua ratione,
aliqua processio non est generatio: eadem ratione propter de-
fectum aliorum quae sunt de ratione generationis, processio ali-
qua non erit generatio, quia non conuenit aliquid alicui forma-
liger & essentialiter, nisi illi secundum totam rationem suam con-
ueniat. Constat autem quod processionis verbi ex ratione sua non
conuenit vt verbum sit eiusdem nature cum producente ver-
bum, tanquam idem naturale esse habens quod habet in se ipsa
res intellecta, cum videamus verbum humani intellectus intel-
ligens lapidem non esse eiusdem esse naturalis cum lapide in-
tellecto: ergo sequitur quod nec etiam processio verbi diuini po-

terit dici generatio, sicut nec Spiritus sancti processio.
Ad huius euentiam considerandum est primo, quod cum
loquimur de processione quae est secundum rationem intelle-
ctus & secundum rationem voluntatis, non loquimur de proces-
sione qua ab istis aliquod extrinsecum procedit, sicut domus ab
intellectu & volun-
tate artificis, sed de
illa processioe loqui-
mur, qua aliquid illis
intrinsecum proce-
dit, quod est termi-
nus intrinsecus ope-
rationis per quam co-
plete est in actu. Se-
cundum hoc ergo dif-
fert processio intel-
ctus a processioe vo-
luntatis, quia cum in
tellectus ad hoc ordi-
netur, vt per ipsum
naturam intellectualis
sit ipsum intelligibi-
le in esse intellectu-
ali, quod fit diuipsum
intelligibile recipi-
tur in intellectu, sic
intellectus viciniam
sua perfectionem actualem consequitur, quando est actu in-
formatus similitudine intelligibilis secundum actum perfectum:
& quia per ipsam processionem intellectus qua producit ver-
bum, & expressa similitudo rei intellectae constituitur in tali
actu perfecto, ideo talis processio ex sua ratione habet, vt sit secun-
dum rationem similitudinis, id est vt procedens per talem actum
sit similitudo rei in intellectu, per quam intellectus actu intelli-
gens rei intellectae assimilatur, & est ipsa res: intellecta secun-
dum esse intellectuale & immateriale, & per consequens vt etiam
sit similitudo intelligentis specie obiecti informati, qua sicut for-
ma conceptum rei intellectae in seipso producit. Voluntas au-
tem non ad hoc est instituta, vt sit ipsa res volita, sed vt in rem
volitam inclinetur & moueatur, ideo ipsa non constituitur in
actu completo per hoc quod similitudinem rei volitae in se ipsa
habeat, sed per hoc quod in rem volitam actualiter inclinatur:
& ideo processio illa qua in actu completo constituitur, non est
ex sua ratione secundum rationem similitudinis, quae videlicet
ex ipsa procedat similitudo volti per quam voluntas illi assimi-
letur, sed magis in rationem eiusdem impulsus consideratur, in
quantum per ipsam aliquid procedit quo voluntas impellitur &
inclinatur in rem volitam. Ex his sequitur non esse mentem S. Th. cu
inquit in locis praelargatis absolute loquedo de intellectu, pro-
cessionem quae est secundum rationem intellectus, esse secundum
rationem similitudinis, quae per talem processionem procedat aliquid
simile intellectui producenti quantum ad naturam ipsius intellectus,
sed aliquid simile rei intellectae. illud. n. non est in eum in illis lo-
cis, vt apparet ex verbis ipsius: loquitur. n. de similitudine ad rem
intellecta quae est intellectus obiectu, sicut de voluntate inquit
eius processionem, quae. f. secundum rationem voluntatis atten-
ditur, considerari secundum rationem impellentis & mouentis,
non quidem in ipsam voluntatem, sed in aliquid volitum.

Considerandum secundo, quod dupliciter considerari proces-
sio verbi diuini potest. Vno modo absolute, in quantum verbi
processio est. Alio modo in quantum talis species per se proces-
sionis verbi, quae est perfectissima. Si consideretur absolute, in-
quantum verbi processio: sic non habet ex hoc vt sit generatio, cu
non ois verbi processio sit generatio, vt in nobis apparet. Si aut
consideretur, vt est talis species processionis verbi, quae inquam,
perfectissima est, vt pote perfectissimam cognitionem concomi-
tans, sic habet quod sit generatio. ex communi enim ratione pro-
cessionis verbi habet quod productum sit simile producenti se-
cundum eandem rationem, lapis enim in anima, & lapis extra
animam, eiusdem rationis sunt, immo vnus est alterius ratio, vt
in praecedentibus est ostensum. ex eo vero quod est perfectissi-
ma processio, habet vt productum habeat idem etiam esse natu-
rale cum producente formaliter, scilicet cum re intellecta, quan-
to enim cognitio perfectior est, tanto verbum per ipsam produ-
ctum est intimius & magis vnium. processio autem amoris diu-
ni, neque ex communi ratione processionis amoris, in quantum
huiusmodi, habet quod procedens sit simile producenti secun-
dum eandem rationem speciei, neque ex hoc quod est perfe-
ctissima, amoris processio habet, vt procedens idem natura-
le esse habeat cum producente, quia non quanto processio a-
moris est perfectior, tanto per ipsam productum est secun-
dum

dam se aut secundum suam similitudinem intimius producen-
ti, sed habet quod eiusdem nature sit cum producente, & eius-
dem esse, quia est res existens in diuina natura, a qua nihil in di-
uinis existens potest esse diuerfum, ideo nullo modo sibi ratio
generationis potest conuenire.

Ad dubium ergo
negatur, quod eade
ratione sequatur pro-
cessionem verbi diu-
ni non esse generatio-
nem. Cum probatur,
quia sibi ex propria
ratione non conue-
nit, quod productum
per ipsam sit eiusdem
esse naturalis cu pro-
ducente, dicitur quod
licet hoc non conue-
niat sibi in quantum
est absolute proces-
sio verbi, conuenit tamen sibi in quantum est processio verbi pro-
cedentis ab intellectu intelligentis seipsum perfectissimo mo-
do, & sic conuenit sibi ex eo quod est perfectissima species pro-
cessionis verbi. Si inferatur, quia eadem ratione dicitur quod pro-
cessionis amoris diuini conuenit vt productum per ipsam sit simi-
le producenti, non quidem in quantum absolute est processio a-
moris: sed in quantum est processio amoris dei amoris seipsum,
dicitur quod hoc non est verum, quia quod spiritus sanctus sit
eiusdem omnino nature cum producente prouenit, quia est a-
mor in deo existens, in quo nihil est quod non sit natura ipsius,
non autem in quantum procedit processioe amoris quocun-
que modo. neque enim hoc habet, quia procedit processioe
amoris in quantum huiusmodi, neque quia perfectissima potest hu-
iusmodi naturalis operatio procedat, vt dicitur est, quod autem ver-
bum diuinum sit eiusdem nature, & habeat idem esse cum pro-
ducente, euenit non solum quia est aliquid in diuina natura, sed
quia procedit perfectissima specie processionis verbi quae perfe-
ctissimam cognitionem concomitat. Vnde S. Th. Prima q. 27.
art. 1. ad secundum arguit, verbum diuinum esse perfecte vnium
cum eo a quo procedit, quia quanto aliquid magis intelligitur,
tanto cognitio intelligibilis est magis in anima intelligenti, di-
uinum autem intelligere est perfectissimum.

Res corollarium inductum, considerandum est ex doctr. S.
Tho. Prima quae. 41. ar. 2. quod non sic negatur, patrem filium
voluntate genuisse, quasi nullum actum voluntas diuina habeat
circa generatio nem filij, sed quia habuit quidem voluntatem
concomitantem in quantum voluit generationem, sicut voluit
nos esse homines, non autem habuit voluntatem tanquam cau-
sam, aut principium productum, eo modo quo dicitur deum
creaturas voluntate produxisse. ratio autem huius est, quia quod
voluntate producit tanquam principio, potest esse & non esse,
cum voluntas in quantum huiusmodi, vt videlicet a natura distin-
guatur, non sit ad vnium determinata, sed ad opposita se habeat,
filius autem in diuinis non potuit non esse.

Vtrum autem voluntas concomitans, quae scilicet fertur in ge-
nerationem filij tanquam in obiectum, procedat secundum in-
tellectum generationem filij, an scilicet prius secundum intelle-
ctum pater voluit generare filium quam generet, dubium est in
doctr. S. Tho. quidem enim sequentes doctrinam Scoti in primo
Sententiarum distinct. 6. tenent quod procedit, Tum quia san-
cti Thomae. Prima quae. 33. ar. 3. ad primum, tenet quod absolute
communis toti trinitati, sunt priora notionalibus. constat au-
tem quod velle generationem filij, sicut velle essentiam diu-
nam, est absolute toti trinitati commune, Tum quoniam con-
stat processionem spiritus sancti prius amari quam oriri, eo quod
pater amando se & filium & spiritum sanctum, acque spiratio-
nem ipsam, spirat spiritum sanctum. Posset etiam hanc opinio
confirmari, quia id quod filio per generationem communicatur
a patre, secundum rationem praetelligitur in patre ante gene-
rationem, velle autem communicatur filio a patre, sicut & volun-
tatis. ergo &c.

Capreolus vero in primo Sententiarum dist. 6. tenet quod li-
cet concomitetur generationem filij, non tamen antecedit se-
cundum intellectum. hoc autem esse de mente S. Tho. ostendit
ex dictis eius in q. de Potentia, q. 2. ar. 3. vbi expresse hoc tene-
re videtur, in quibus quod respectu generatiouis filij non est vo-
luntas praecedens, nec tempore, nec intellectu, sed tantum vo-
luntas concomitans. Quamuis autem vtraque opinio sustentari
aliquo modo possit, opinio tamen Capreoli meo iudicio magis
allegata ad mentem sancti Thomae esse, propter verba ipsius
allegata in quaest. de Potentia dei, quae expresse ponunt respectum
generationis filij non esse voluntatem praecedentem, neque te-

porè, neque intellectum. Nec valet dicere, quod per voluntatem
praecedentem tempore vel natura intelligit voluntatem vt prin-
cipium. Nam sic intelligendo, non satisfaceret per illam respon-
sionem argumento probanti patrem produxisse filium non tan-
tum voluntate concomitante, sed etiam voluntate vt principio,

hac rone, quia quan-
uis voluntas non pra-
cedat tempore gene-
rationem filij, praec-
edit tamè intellectu.
ergo potè poni princi-
pium filij. Si. n. sen-
sus responsonis esse-
ret, quod respectu ge-
nerationis filij non
est voluntas praec-
edens tempore nec in-
tellectu vt principiu,
responderetur con-
clusioni, negando sci-

licet quod possit poni voluntas vt principium generationis: non
autem praemissis, quod est hominis ineruditi. Vnde magis di-
cendum est, quod cum argumentum ex hoc probet posse poni
voluntatem principium generationis filij, quia voluntas praec-
edit ipsam intellectum, licet non praecedat tempore: negat S. Tho.
hoc assumptum, absolute in quibus, quod neque tempore, neque
intellectu praecedit, & ideo intentum non sequitur. Equod possi-
sit esse principium. Confirmatur propositum, quia etiam secun-
dum intellectum non videtur quomodo actui indiuisibili a natu-
ra alicuius suppositi naturali necessitate prouenient, & nul-
lo modo impedibili, possit alius eiusdem suppositi illi praetel-
ligi secundum verum ordinem intellectus. Cum enim nihil pra-
intelligatur nature ipsius suppositi, nullus etiam actus potest hu-
iusmodi naturali operatio praetelligi, sed bene possunt in-
telligi simul esse plures ipsius operationes naturales, & sic vnam
alteri comitem esse in proposito autem magis debet dici actum
generationis filij praecedere voluntatem intellectu quam econ-
uerso, si aliquis ordo inter huiusmodi actus poni debeat, quia in
tellectus secundum se voluntatem praecedit: & vt superius est
ostensum, in ordine intellectus & voluntatis oportet esse statum
in aliquo actu intellectus qui sibi naturaliter conueniat, & qui
a voluntate non praueuiat, cum voluntas non feratur nisi in
cognitum. Non obstat autem quod primo obicitur, communia
esse priora notionalibus: hoc enim verum est de communibus
ex sua ratione significatiuis essentiam, cuiusmodi est hoc quod
dico deus, non autem de communibus significatiuis operatio-
nem, cuiusmodi est velle. constat enim quod filio non conuenit
prius secundum intellectum velle amare quam esse filium, cum
non possit intelligi operari antequam intelligatur esse. Si infer-
tur, quod licet operatio communis non sit prior aliquo proprio,
quale est proprietaria constitutiva personae: operatio tamen toti
trinitati communis est prior in vno supposito operatione pro-
pria ipsius: sicut & natura communis est prior secundum intel-
lectum natura propria in eodem supposito: dicitur quod licet hec
fortassis illud esset verum de operatione communi, includa es-
sentialiter in propria, sicut intelligere includitur in hoc quod
est dicere: quod non affirmo: non est tamen verum de opera-
tione communi quae non includitur essentialiter in propria, cu-
iusmodi est velle generationem filij respectu ipsius generatio-
nis: satis enim est, quod propriam operationem huiusmodi com-
munis operatio concomitetur: ita quod vna sine altera non sit,
& praeterea quando propria operatio est operatio potentiae pri-
oris secundum rationem: communis autem operatio est opera-
tio potentiae posterioris. Si iterum inferatur, quia si concedatur
operationem eam inclusam essentialiter in propria, si intellige-
re, esse priorem generatione secundum intellectum: quia vide-
licet intelligamus patrem prius intelligere absolute quam gene-
rare filium per actum intellectus, eadem ratione videtur sequi
quod prius velle generare quam generet, quum voluntas conco-
mitetur intellectum. Dicitur quod licet in actu signato concedatur
quod intelligere absolute sumptum praecedit secundum
intellectum ipsum dicere, quod est generare filium, quia ratio il-
lius obis est prior rone propria. & in illa includitur, sicut ro ani-
malis est prior rone hominis: non concederetur tamen in actu
exercito de intelligere respectu huius obiecti: ita videlicet quod
intelligamus patrem prius intelligere generationem filij quam di-
cat filium, quia pater nullo alio modo intelligit quam dicendo &
generando filium: & sic quandoque apprehenditur ipsum actua-
liter aliquod obiectu determinatum intelligere, necesse est vt ap-
prehendatur filium generare, in quo & se & vnus quodque intelligit
ideo non sequitur quod prius secundum intellectum velit generare,
quam generet. Non obstat etiam quod secundo loco induci-
tur.

tur. Nam falsum est patrem prius amare se & filium, acque etiam ipsam spirationem secundum intellectum, quam spirare spiritum sanctum, cum ipsum amare patris sit spirare. Ad confirmationem autem dicitur, quod licet velle quantum ad entitatem quam dicit, vi generationis communicetur filio, & praeintelligatur esse in patre, non tamen quantum ad habitudinem ad rem volitam vi generationis communicatur, cum sit habitudo rationis: ideo neque sic praeintelligitur in patre, sed sequitur secundum nostrum modum intelligendi ipsum intelligere quod filius generatur, & ipsum concomitatur.

D V O D E C I M A
conclusio est: Filius dei est patri aequalis. probatur primo: Verbum dei est deo aequale, quia non minus est quod deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est: alius non intelligeret seipsum perfecte, nec suum intelligere esset suum esse: ergo &c. probatur consequentia, quia ipsum verbum est filius dei.

Ad evidentiam antecedentis rationis considerandum est, quod de ratione verbi intellectualis est quod sit representativum rei intellectae, & quod per ipsum intellectus intelligatur: ideo verbum divinum in quantum verbum, esse aequale deo, nihil aliud est quam representare quicquid est dei. Hoc autem optime ostenditur ex hoc quod non minus est, quod deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est. Quum enim tantum extendatur representatio verbi quantum se extendit intellectio, quum intellectio non fiat nisi mediante verbi representatione, optime sequitur, si intellectio dei adaequat ipsum deum, quod ipsum etiam representatio verbi adaequat.

Attendendum secundo, quod licet verbum in quantum verbum, esse aequale deo, nihil aliud sit quam ipsum omnia quae dei sunt, intelligibiliter representare, quia tamen verbum divinum est eiusdem naturae cum deo intelligente seipsum, hanc equalitatem representationis concomitatur aequalitas perfectionis & esse, quum enim sit aequale in representando, & representet deum, sicut eiusdem naturae & essentiae cum ipso: necesse est ut sit etiam aequale in essendi perfectione. ideo convenienter ex aequalitate verbi inferitur aequalitas filij, ex eo quod ipsum verbum sit filius. Secundo, filius dei habet veram speciem & naturam patris, quum sit deus: ergo est illi aequalis. Probatur consequentia, tum quia cuilibet naturae determinatae quantitas debetur, tum quia filius apud nos perducitur ad aequalitatem patris in fine generationis & augmenti, nisi sit defectus ex parte materis, aut ex parte virtutis agentis: & quod a principio nascatur minor patre, est quia procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum. Nullum autem horum est in divina generatione, quum non sit ex materia, nec per exitum de potentia ad actum, nec sit defectus ex parte potentiae.

Circa istam propositionem. Cuilibet naturae determinatae quantitas debetur, advertendum est doctr. S. Tho. 4. Sent. di. 44. q. 1. ar. 3. quae sunt in 2. omnia longa disputatione, quae de maximo & minimo fieri consuevit, quod sensus eius est, omnem naturam specificam determinare sibi certam latitudinem quantitatis intra quam continetur, ita quod extra illam latitudinem non inuenitur neque inferius neque superius, & vnumquodque individuum illius naturae secundum suam individualement naturam determinat sibi certum gradum illius latitudinis, ad quem, nisi sit aliquid impediens, pervenit, puta si dicamus quod natura humana determinat sibi hanc latitudinem quantitatis quae est ab vno palmo ad decem palmos inclusive, ita quod non inuenitur homo habens quantitatem minorem palmo, neque homo habens maiorem quantitatem quantitate decem palmorum, & quod si ad sit materia sufficiens, nullumque sit impedimentum, vnumquodque homo habet illum gradum quantitatis qui naturae suae individuali conveniens est, & intelligitur etiam quod hoc convenit cuilibet naturae ab intrinseco, hoc est, quod maior quantitas illa quae ponitur minori, non potest talem naturam consequi, neque similiter maior illa quae ponitur maxima. Huius autem rationem assignat S. Tho. Prima par. q. 7. ar. 3. & ubi dicitur de hac materia loquitur, quia determinatam formam determinatamque naturam consequuntur determinata accidentia, id est, formam & naturam ad aliquem gradum entium limitatam, ab aliisque naturis distinctam consequuntur accidentia & secundum speciem & secundum gradum certa & limitata. videmus enim nigrum sibi determinare inter colores albedinem,

F & in specie albedinis determinare sibi perfectum gradum, aut gradum gradu albedinis multarum rerum intensiorem usque ad aliquem determinatum terminum, sive sit supremus gradus, sive aliquis supremus inferior. constat autem quantitatem esse vnum de accidentibus consequentibus formam & essentiam rei quantae. Ideo necesse est dicere vnum quaque naturam rei quae sibi determinatum gradum quantitatis, & quantum ad paritatem & quantum ad magnitudinem determinare. Ex quibus patet quod non solum vnum numero individuum determinat sibi quantitatem, ita quae a forma ipsius proveniat determinatus gradus quantitatis, & non possit ab ipsa maior aut minor gradus provenire: sed etiam quod ipsa natura specifica aliquam latitudinem quantitatis sibi determinat, ita quod si aliquid individuum illius naturae habeat summum gradum illius latitudinis, non solum ipsum a sua forma non potest in maius augeri, sed nec etiam aliud individuum eiusdem naturae ipso maius esse potest, & istud videtur esse de mente Aristotelis primo Physicorum textu trigesimo sexto, & secundo de anima textu quadragesimo primo, & Commentatoris, quod dictum est de quantitate extensiva, & de quantitate etiam intensiva: & perfectionali est intelligendum. Ex hac autem declaratione patet vim rationis S. Thomae in hoc consistere, quod cum filius dei habeat speciem & naturam patris, non solum scilicet eandem secundum speciem, sed etiam eandem numero, & cum vnumquamque naturam consequatur determinata quantitas, necesse est ut filius etiam eandem quantitatem cum patre habeat, & consequenter quod sit illi aequalis. Confirmatio vero ex his quae in rebus materialibus inveniuntur secundum hoc fundamentum procedit, quod sicut apud nos filius pervenit ad aequalitatem patris, nisi ad sit impedimentum, in quantum patet sicut causat in filio suam naturam specificam, & alias suas condiciones individuales, secundum scilicet similitudinem, non autem secundum identitatem numeralem, nisi sit impedimentum: ita etiam causa eam quantitatem quae sibi ex sua natura individuali convenit: ita multo magis in divinis, ubi nihil est quod impedimentum afferat: pater producit in filio simul cum sua natura & substantia etiam suam quantitatem virtutis, & sic producit filium sibi equalem.

H advertendum autem cum dicitur, filium dei habere speciem & naturam patris, quod species sibi non accipitur proprie, prout dicitur aliquid sub assignato genere contentum: quia cum deus in nullo genere contineatur, non est etiam ad aliquam speciem determinatus, sed accipitur pro essentia qua deus ab omni alia re distinguitur, sicut vna species in creaturis distinguitur ab omni alia specie. Tertio arguitur, si filius esset patri inaequalis, alia numero esset magnitudo patris & filij, hoc est falsum, quia cum divina magnitudo sit dei essentia, esset alia numero essentia patris & filij: ergo &c. probatur sequela, quia eadem numero quantitas non potest se ipsa maior esse aut minor.

I advertendum est, quod istam consequentiam implicite tangit S. Tho. filius non est inaequalis patri, ergo est illi aequalis: quae quidem consequentia licet non teneat in his quae quantitatem non habent, aut quorum vnum non est quantum in his tamen quorum vnumquodque est quantum, sicut in proposito supponitur de patre & filio quantum ad quantitatem virtutis & perfectionis, teneat: quum enim aequale aut inaequale sit passio quantitatis, de omnibus duobus quantis est verum dicere, quod aut sunt aequalia, aut sunt inaequalia: & ideo si ponatur illa non esse inaequalia, optime sequitur, ergo sunt aequalia. Confirmatur conclusio auctoritate Ioan. quinto. & Apostol. ad Philippenses. secundo.

K Ad evidentiam autem huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Tho. Prima p. questione quadragesima secunda articulo primo ad quartum, Et primo Sen. distincti. trigesima prima. quae est. 1. ar. 1. quod equalitas ista quae est inter divinas personas, non est relatio realis, sicut equalitas quae est inter duo quantas, sed est relatio rationis, quia cum in divina persona non sit nisi essentia & relatio, ex parte essentiae non habet aequalitatem quod sit relatio realis, quum sit vna numero essentia in omnibus divinis personis: eiusdem autem ad seipsum non sit relatio realis. non etiam hoc habet ex parte relationis, quia relatio non refertur ad relationem relatione reali, alioquin esset pro-

cessus in infinitum in relationibus. Vnde si queratur an filius sit realiter aequalis patri, dicitur quod filium dici realiter aequalem patri, potest dupliciter intelligi. Vno modo propter realem relationem aequalitatis ad patrem, & sic filius non dicitur realiter aequalis patri, aut propter unitatem essentiae, quae relationi aequalitatis supponitur, & propter distinctionem realem relationem personalem, & sic dicitur realiter aequalis, quia realiter habet illam eandem numerum essentiam & magnitudinem quam habet pater, & a patre reali relatione originis distinguitur.

Contra hoc autem arguit Scotus primo distincti. 3. 1. & quolibet. quae est. 6. quia relatio realis acquiritur ista tria, scilicet quod fundamentum sit reale, quod extrema sint realia & realiter distincta, & quod ipsa relatio ex natura rei in se sit extrema abque omni operatione intellectus, vel abque operatione potentiae extrinsecae. haec autem in aequalitate divina inveniuntur, ut patet. Sed respondetur quod deficit secunda conditio, quae extrema non sunt realiter distincta secundum fundamentum relationis, quod intelligitur in illa conditione. non enim essentia & magnitudo divini super qua fundatur aequalitas, est alia in vna persona, & alia in alia, sed est vna numero in omnibus.

Sed contra istam responsum inflatur: Paternitas & filiatione sunt relationes reales, & tamen non habent fundamenta distincta, quum fundentur super essentia divina, quae est vna & c. Respondetur & dicitur primo, quod relationes personales secundum rem, nullam habent fundamentum, quum sint subsistentes, nec tamen sequitur quod sit relationes rationis, vtpote non habentes aliquod fundamentum in re. Nam verum quidem est in relationibus quae sunt in genere, & sunt accidentia, quod requirunt aliquod fundamentum: & non existunt fundamentum nulla est relatio realis: sed in relationibus extra genus & per se subsistentibus non requiritur aliquod fundamentum ad earum realitatem, sed sufficit quod ipsae ex sui natura sint relationes quae subsistent, sicut enim non requiritur aliquod suppositum in quo recipiantur, sed sunt ipsa supposita, ita neque aliquod aliud fundamentum requirunt. Dicitur secundo, quod secundum nostrum modum intelligendi & significandi, istae relationes intelliguntur habere aliquod fundamentum, illud autem non est essentia, ut putat Scotus, sed productio actus & passus significata, paternitas enim super generare, filiatione vero super generari fundatur. Nam licet generare & generari sint idem quod paternitas & filiatione in divinis: quia tamen non significantur per modum relationis, sed per modum actionis & passionis, possunt intelligi vi significantur tanquam relationum fundamenta.

D Hanc difficultatem abunde pertractat Capreolus in 31. distincti. ideo non oportet immorari.
DECIMATEBRIA conclusio est: Recte verbum dei potest dici a deo conceptum. Probatur, verbum dei ita est a deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod generatur, quando in genere manet, dicitur esse conceptum. Confirmatur auctoritate Prouerborum octavo, quum dicitur: Nondum erant abyssi, & ego concepta eram.

Ad manifestationem autem huius conclusionis notat primo S. Tho. quod differentia est inter conceptionem verbi dei, & materialem animalium conceptionem: quia proles quodammodo concepta est, & in vtero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generare secundum locum diuersitatis: & ideo aliud est conceptio, & aliud partus. Verbum autem dei in ipso deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a deo dicente, cum sola relatione distinguntur: ideo ibi & conceptio & partus idem est, quod significatur, quum in eadem auctoritate subditur. Ante colles ego parturicebar.
Notat secundo, quod quia conceptio & partus in corporalibus cum motu & successione sunt: ideo necesse est ut id quod concipitur, nondum sit: & quod parturitur, nondum sit a parturiente distinctum: conceptio autem & partus intelligibilis verbi, non est cum motu & successione: ideo simul dum concipitur, est: & dum parturitur, habet esse distinctum. declaratur in illuminatione, hoc autem verbum diuino conuenit, etiam hac particulari ratione, quod eius conceptio & partus in aeternitate sunt. in qua prius & posterius esse non possunt.

Confirmatur eadem auctoritate cum dicitur: Quando praeparabat caelos, aderam.

A Ex his inferitur, quod cum in generatione carnali animi illum prius aliquid concipiatur, deinde parturitur, deinde ad sit parturienti: in diuina generatione simul verbum concipitur, parturitur, & adest.

Notat tertio, quod sicut ad inueniendam perfectam distinctionem verbi a generatione, generatio verbi dicitur partus, ita & dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psalmista: Ante Luciferum genui te. Ad ostendendum vero quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur Ioannis primo, quod est in sinu patris.
hoc ratione matris, sed solum patris. vnde quae in generatione carnali distinctum patri & matri conueniunt, omnia in generatione verbi patri attribuntur in sacris scripturis, dicitur enim pater & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

B Notat vltimo quod in generatione carnali est virtus actiua, a qua dicitur pater: & virtus passiva, a qua dicitur mater. vnde quaedam conueniunt patri, sicut dare naturam & speciem: quaedam vero matri, sicut concipere & parturire. in generatione vero verbi non competit ratio matris, sed tantum patris, cum intelligere diuinum non sit per virtutem passiuam, sed quasi actiuam, eo quod intellectus diuinus sit tantum in actu: ideo omnia patri attribuntur in sacris scripturis. Dicitur enim & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

Attendendum est, quum inquit S. Tho. matrem in carnali generatione a virtute passiva dici, quod hoc non est sic intelligendum quasi respectu generationis animalis, mater habet tantam potentiam passiuam, & nullo modo actiuam, ut quidam videntur S. Tho. attribueri: sed quia respectu formationis corporis & organizationis mater se habet duntaxat passiuam, in quantum ex suo sanguine formatur atque organizatur corpus: quum hoc autem fiat, quod etiam quantum ad aliquid actiue se habeat. Nam (ut habetur ex doctr. S. Tho. 3. q. 32. ar. 4. & 3. d. 3. q. 2. ar. 1.) quum tria inueniantur in hominis generatione, scilicet formatio ac organizatio corporis, quod est principale in generatione: praeparatio materis, ut sit apta formationi & organizationi corporis humani, quod praecedat organizationem & formationem. atque etiam bona prolis dispositio, quod concomitatur vel sequitur dictam formationem: quantum ad primum mater se habet tantum passiuam, quia quod praeparauit & ministravit ad formationem & organizationem corporis, ad ipsam formationem materialiter tantum se habet: est enim id ex quo tanquam ex materia formatur corpus. quantum vero ad alia duo actiue se habet. Nam in matre est virtus actiua qua praeparatur sanguis eius & disponitur ut ex ipso humanum corpus formari possit: similiter in eius matrice est virtus quae proli conceptae sumentum praebet & meliorationem, ut est de mente Auicennae in capitulo de diluuiis. Ex quo patet, rationem Scoti in 3. Sent. distincti. 4. contra diuum Thomam nullam esse, quum arguit, quum masculus & femina sint eiusdem speciei, oportere ut earum formas si miles virtutes consequantur: & sic quum formam maris consequatur vegetatiua virtus actiua, necesse est ut & virtus vegetatiua feminae sit actiua. Ceditur vtrique quod inferitur, nec hoc est contra doctr. S. Tho. Nam concedit ipse virtutem generatiua esse actiuam tam in femina quam in mare: sed dicit hanc perfectam esse in mare, & se extendere ad formationem generati: in femina autem imperfectam esse, & non se extendere usque ad generati formationem, sed tantum ad praeparationem materis, aut etiam ad aliquam prolis conceptae meliorationem. Vnde licet virtus generatiua feminae sit actiua, dicitur tamen ad generationem passiuam concurrere, non autem actiue, quia quantum ad aliqua actiue se habeat, ad formationem tamen prolis (quod est principale in generatione) passiuam tantum se habet, dum videlicet ex materia ab ipsa praeparata formatur proles.

Advertendum est cum dicitur intelligere diuinum non esse per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiua quod differentia est inter intellectum humanum & intellectum diuinum, quia intellectus humanus mouetur a rebus intelligibilibus: & ideo dicitur virtus passiva, vtpote quae ad suum obiectum comparatur sicut passiuum ad actiuum: ex quo sequitur quod intelligere humanum sit per virtutem passiuam, intellectus autem diuinus non mouetur a suo obiecto, sed est illi in se idem. ideo non est virtus passiva: & per consequens intelligere diuinum non est per virtutem passiuam. Dicitur esse non per virtutem actiuam simpliciter, sed quasi per actiuam, quia intellectus diuinus non proprie est actus & virtus actiua respectu sui actus, cum ab ipso nec sit substantia neque forma esse distinguitur: sed dicitur quasi actiua, quia si per opus intellectus distinguitur, intelligimus ipsum actum intellectus non causari in ipso ab obiecto, sed tantum intellectus ex se existens in actu esse principium productiuum ipsius.
Tho. cont. Gent. I I 4 Super



VIA in superioribus ea quae de sapientia diuina in auctoritate allegata superius Proverbiorum octauo dicuntur, ad uerbi generationem adduxit sanctus Tho. diuina sapientia pro uerbo diuino uel, uel ex rebus humanis ostendere quod conuenienter per diuinam sapientiam dei uerbum potest intelligi. Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit propositum. Secundo infert unum corollarium. Tertio remouet quoddam dubium.

Quomodo filius dei dicatur dei sapientia. Cap. 12. Via uero ea quae de sapientia diuina dicuntur, ad generationem uerbi adduximus: consequens est ostendere, quod per diuinam sapientiam ex cuius persona praemissa uerba proponuntur, uerbum dei intelligi possit. Et ut a rebus humanis ad diuinorum cognitionem perueniamus, considerare oportet, quod sapientia in homine dicitur habitus quidam, quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: & huiusmodi sunt diuina. cum uero secundum diuinum habitum in intellectu nostro alia qua formatur conceptio de diuinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius uerbum, sapientiae nomen accipere solet, sicut actus nominatus habitum a quibus procedunt, nominari solet sicut enim quod iuste fit, interdum iustitia dicitur, & sic de aliis: ita & quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia.

Præmittit secundo, quod in deo sapientia dicitur ex eo quod seipsi cognoscit, sed tamen hæc non est habitus, sed eius essentia, cum non intelligat deus per speciem, sed per essentiam, in mo & ipsum eius intelligere sit eius essentia.

Tunc arguit sic. Filius dei est uerbum & conceptio dei intelligentis seipsum: ergo tanquam sapienter mente diuina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicitur. pater consequentia ex his quae præmissa sunt. Confirmatur conclusio, quia Apost. 1. ad Corinth. 1. Christum dei sapientiam nominat.

Quæ autem ad secundum infert S. Tho. quod conuenienter uerbum sapientiae diuinæ splendor lucis nominatur ab Apostolo. Probatur: Sapientiae uerbum mente conceptum, est quædam manifestatio eius, sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur: & sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, ergo &c. probatur consequentia, quia lucis manifestatio, splendor ipsius est ab ipsa procedens. Confirmatur ratio, quia filius manifestationem patris sibi ascribit. Ioannis 17.

Quæ autem ad tertium, quia possit aliquis ex prædictis existimare sapientiae nomen soli filio conuenire, hoc remouet S. Tho. & ait quod licet uerbum dei proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet patri & filio commune esse: cum sapientia quæ per uerbum respicitur sit patris: essentia uero patris sit sibi & filio communis.

Ad euidenciam eius quod dictum est, sapientiam in nobis habitum esse, non autem in deo, considerandum est ex doct. S. Th. 1. 2. q. 49. ar. 4. & q. 50. ar. 6. quod cum de ratione eius quod dicitur per habitum, sit ut aliquid potentialitatis habeat, sicut se habet intellectus ad potentiam, ita se habet ad hoc ut per habitum intelligat. Triplex autem intellectus se habet ad potentiam, sicut est triplex ordo intellectuum. Nam intellectus humanus cum sit pura potentia in genere intelligibilium, ut superius est ostensum, est omnino in potentia respectu omnium intelligibilium: ideo respectu omnium quae intelligere habet, indiget

aliquo habitu superaddito per quem intelligat: intellectus uero angelicus non est pura potentia in genere intelligibilium, sed nec etiam pura actus: ideo non est in potentia respectu omnium intelligibilium, sed partim in potentia, & partim in actu: respectu enim sui ipsius est in actu, respectu uero aliorum est in potentia, quantum scilicet ad actum eorum considerationem: ideo angelus ad cognoscendum se ipsum, habitu non indiget, sed se per suam essentiam cognoscit, ad cognoscendum autem alia se indiget habitu superaddito, nisi forte sint talia quae cum essentia sua tale habeat connexionem, ut simul cum ipsa per ipsam essentiam cognoscantur. Intellectus autem diuinus nullo modo est potentia, sed est purus & simplicissimus actus: ideo respectu nullius intelligibilis est in potentia, sed respectu omnium semper est in actu, & propterea nihil per habitum superadditum intelligit, sed per suam essentiam. Ex quibus sequitur cum sapientia nihil aliud sit quam principium quo res altissime cognoscuntur, ad horum autem cognitionem tam in intellectu angelico quam in humano in potentia se habeat, intellectus autem diuinus in actu puro, quod sapientia tam in angelis quam in hominibus est habitus, in deo autem non est habitus, sed est eius essentia per quam omnia semper actu intelligit.

oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit, sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam: quinimo & ipsum eius intelligere, est eius essentia: sapientia dei habitus esse non potest, sed est ipsa dei essentia. manifestum est autem ex dictis, quod dei filius est uerbum, & conceptio dei intelligentis seipsum, sequitur tanquam quod ipsum dei uerbum tanquam sapienter mente diuina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur. unde Apost. Christum dei sapientiam nominat 1. ad Cor. 1. Ipsum autem sapientiae uerbum mente conceptum, est quædam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo diuina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit: lucis autem manifestatio, splendor ipsius est ab ea procedens: conuenienter uerbum diuinæ sapientiae splendor lucis nominatur: secundum illud Apost. de filio dicitur: Cui sit splendor gloriæ. unde & filius manifestationem patris sibi ascribit. Io. 17. dicens: Pater, manifestaui nomen tuum hominibus, sed tamen licet filius qui est dei uerbum, pro-

quam omnia semper actu intelligit. Circa rationem assignatam in littera, quare sapientia in deo non sit habitus, quia uidelicet non intelligit per speciem, aduertendum quod supponit S. Th. habitum intellectus aut esse speciem intellectus, lem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum cum declaratum est ad habitum scientiae species intelligibiles antecedenter se habere, & ideo optime sequitur, si deus per speciem non intelligit, quod non intelligat per habitum.

Pro declaratione corollarij considerandum est, quod cum lux sit qualitas per se uisibilis, sicut, quo aliquid uidetur, proprie dicitur lux. Unde quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, splendor uero dicitur lumen in alio causato ideo & transumptiue lux dicitur in spiritualibus, id est, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quod est in intellectu aliis manifestatur. Propter hoc inquit S. Tho. quod sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, id est, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se, ut in ipso deo intelligente existens: splendor uero est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, id est, aliquid ab ipsa actuali cognitione diuina procedens, quo diuina cognitio manifestatur.

Circa dubij remotionem considerandum est, quod per nomen sapientiae absolute dictum intelligit sanctus Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitante: sicut per oppositum quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiae non dicitur absolute, sed cum adunctione huius nominis genita. Vult ergo quod si nomen sapientiae accipiat sine alio, nomen limitantis adunctione, commune est patri & filio, sicut enim filius est sapiens & sapientia, ita pater & est sapiens, & est sapientia, quia uidelicet sapientia tunc nihil aliud dicit

quam omnia semper actu intelligit. Circa rationem assignatam in littera, quare sapientia in deo non sit habitus, quia uidelicet non intelligit per speciem, aduertendum quod supponit S. Th. habitum intellectus aut esse speciem intellectus, lem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum cum declaratum est ad habitum scientiae species intelligibiles antecedenter se habere, & ideo optime sequitur, si deus per speciem non intelligit, quod non intelligat per habitum.

Pro declaratione corollarij considerandum est, quod cum lux sit qualitas per se uisibilis, sicut, quo aliquid uidetur, proprie dicitur lux. Unde quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, splendor uero dicitur lumen in alio causato ideo & transumptiue lux dicitur in spiritualibus, id est, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quod est in intellectu aliis manifestatur. Propter hoc inquit S. Tho. quod sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, id est, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se, ut in ipso deo intelligente existens: splendor uero est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, id est, aliquid ab ipsa actuali cognitione diuina procedens, quo diuina cognitio manifestatur.

Circa dubij remotionem considerandum est, quod per nomen sapientiae absolute dictum intelligit sanctus Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitante: sicut per oppositum quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiae non dicitur absolute, sed cum adunctione huius nominis genita. Vult ergo quod si nomen sapientiae accipiat sine alio, nomen limitantis adunctione, commune est patri & filio, sicut enim filius est sapiens & sapientia, ita pater & est sapiens, & est sapientia, quia uidelicet sapientia tunc nihil aliud dicit

dicere nisi essentiam diuinam secundum quod per ipsam deus seipsum cognoscit. essentia autem diuina communis est omnibus personis, sed si accipiat cum adunctione huius nominis genita, siue concepta, non est commune, sed proprium filio. solum enim filius dicitur sapientia genita: non autem pater, qui a nullo procedit, neque etiam spiritus sanctus, qui non procedit per actum intellectus, sed uoluntatis. Nam sapientia genita non dicitur solum diuinam essentiam, sed ipsam essentiam cum habitudine geniti & concepti, quam habitudinem solum filio conuenienter constat.

prie sapientia concepta dicitur, nomen tamen sapientiae absolute dictum, oportet esse commune patri & filio, cum sapientia quæ per uerbum respicitur, sit patris essentia, ut dictum est, essentia uero patris sit sibi & filio communis.

Quod non est nisi unus filius in diuinis. Cap. 13.

Super Caput. 13.



ostendam quod ostensum est, seipsum autem uero & simpliciter intuitu intelligit, quum suum intelligere sit suum esse, necesse est uerbum dei esse unicum tantum. Quum autem in diuinis nihil aliud sit filii generatio, quam uerbi conceptio: sequitur quod una sola sit generatio in diuinis, & unicus filius solus a patre genitus. Unde Ioan. nisi primo dicitur: Vidimus eum quasi unigenitum a patre. & iterum: Unigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit.

Aduertendum, quod conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quod non potest esse nisi unicus filius a patre genitus, id est, pater non potest esse nisi unicus filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens, quia enim pater & se & omnia alia uero actu intelligit, non autem pluribus intelligentibus, nec potest aliter esse, sequitur quod unicus tantum uerbum producat, nec possit aliud uerbum aut alium filium producere. Secundus est, quod non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filii, ita uidelicet quod pater unum producat, & filius alium, & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex his quae dicuntur de Potent. q. 9. ar. 9. ad primum, sic arguendo. Si filius alium filium produceret, sequeretur quod in diuinis uerbum ex uerbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. probatur impossibilitas consequentis, quia uerbum ex uerbo produci, est intellectus inquerentis & discurrerentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino unicus intellectu intelligit ergo &c. Secundus sensus uidetur

Aduertendum, quod conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quod non potest esse nisi unicus filius a patre genitus, id est, pater non potest esse nisi unicus filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens, quia enim pater & se & omnia alia uero actu intelligit, non autem pluribus intelligentibus, nec potest aliter esse, sequitur quod unicus tantum uerbum producat, nec possit aliud uerbum aut alium filium producere. Secundus est, quod non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filii, ita uidelicet quod pater unum producat, & filius alium, & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex his quae dicuntur de Potent. q. 9. ar. 9. ad primum, sic arguendo. Si filius alium filium produceret, sequeretur quod in diuinis uerbum ex uerbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. probatur impossibilitas consequentis, quia uerbum ex uerbo produci, est intellectus inquerentis & discurrerentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino unicus intellectu intelligit ergo &c. Secundus sensus uidetur

Aduertendum, quod conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quod non potest esse nisi unicus filius a patre genitus, id est, pater non potest esse nisi unicus filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens, quia enim pater & se & omnia alia uero actu intelligit, non autem pluribus intelligentibus, nec potest aliter esse, sequitur quod unicus tantum uerbum producat, nec possit aliud uerbum aut alium filium producere. Secundus est, quod non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filii, ita uidelicet quod pater unum producat, & filius alium, & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex his quae dicuntur de Potent. q. 9. ar. 9. ad primum, sic arguendo. Si filius alium filium produceret, sequeretur quod in diuinis uerbum ex uerbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. probatur impossibilitas consequentis, quia uerbum ex uerbo produci, est intellectus inquerentis & discurrerentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino unicus intellectu intelligit ergo &c. Secundus sensus uidetur

Aduertendum, quod conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quod non potest esse nisi unicus filius a patre genitus, id est, pater non potest esse nisi unicus filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens, quia enim pater & se & omnia alia uero actu intelligit, non autem pluribus intelligentibus, nec potest aliter esse, sequitur quod unicus tantum uerbum producat, nec possit aliud uerbum aut alium filium producere. Secundus est, quod non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filii, ita uidelicet quod pater unum producat, & filius alium, & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex his quae dicuntur de Potent. q. 9. ar. 9. ad primum, sic arguendo. Si filius alium filium produceret, sequeretur quod in diuinis uerbum ex uerbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. probatur impossibilitas consequentis, quia uerbum ex uerbo produci, est intellectus inquerentis & discurrerentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino unicus intellectu intelligit ergo &c. Secundus sensus uidetur

Aduertendum, quod conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quod non potest esse nisi unicus filius a patre genitus, id est, pater non potest esse nisi unicus filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens, quia enim pater & se & omnia alia uero actu intelligit, non autem pluribus intelligentibus, nec potest aliter esse, sequitur quod unicus tantum uerbum producat, nec possit aliud uerbum aut alium filium producere. Secundus est, quod non tantum non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possunt esse plures filii, ita uidelicet quod pater unum producat, & filius alium, & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex his quae dicuntur de Potent. q. 9. ar. 9. ad primum, sic arguendo. Si filius alium filium produceret, sequeretur quod in diuinis uerbum ex uerbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. probatur impossibilitas consequentis, quia uerbum ex uerbo produci, est intellectus inquerentis & discurrerentis, non autem unico intuitu omnia intelligentis, intellectus autem diuinus non est inquisitiuus, sed omnino unicus intellectu intelligit ergo &c. Secundus sensus uidetur

mihî magis esse ad mentem S. Thom. quia non determinat se ad patrem, sed loquitur de deo absolute. Contra autem rationem arguit Scotus Quolib. q. 2. dist. 2. in quibus, quod uidetur ex hoc fundamento procedere: Vbi non potest esse nisi unicus actus intelligendi, ubi non potest esse nisi unicum uerbum, siue unicus dicere. hæc autem propositio habet ueritatem gratia materij in intellectu creato, nõ autem in intellectu diuino, ergo ratio nulla est. Declaratur minor quo ad primam quidem partem, quia omnino intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, & per omne dicere exprimitur aliquod intelligere, & per aliud dicere aliud intelligere, ideo si unicus est intelligere unicus est dicere, quod ab eo est ut uerbum procedens, sicut autem uerbum non est alius deus, ita nec est alius in intellectu, & per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud uerbum. Nec tamen sequitur quod sit uerbum sui ipsius, secundum quod uerbum seipsum intelligit. nam in hoc solo uerbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso: omnia ergo alia communiter attribuenda sunt deo dicenti qui est pater, & uerbo quod est filius, propter hoc quod etiam uerbum est deus, sed hoc solum ut ab eo sit uerbum, ascribendum est proprie patri, & hoc quod est esse a deo dicente, attribuendum est proprie filio.

etiam & uerbo in quantum seipsum intelligit, aliud uerbum attribuitur, & sic uerbi erit uerbum, & filii filius, & illud uerbum si deus est, iterum seipsum intelliget, & habebit aliud uerbum, & sic in infinitum generatio diuina procedet.

Huius autem solutio ex præmissis haberi potest. cum enim ostensum sit quod uerbum dei sit deus: ostensum tamen est, quod nõ est alius deus a deo cuius est uerbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum, quod ab eo est ut uerbum procedens, sicut autem uerbum non est alius deus, ita nec est alius in intellectu, & per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud uerbum. Nec tamen sequitur quod sit uerbum sui ipsius, secundum quod uerbum seipsum intelligit. nam in hoc solo uerbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso: omnia ergo alia communiter attribuenda sunt deo dicenti qui est pater, & uerbo quod est filius, propter hoc quod etiam uerbum est deus, sed hoc solum ut ab eo sit uerbum, ascribendum est proprie patri, & hoc quod est esse a deo dicente, attribuendum est proprie filio.

Ex quo etiam patet, quod filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen pater generet filium, nõ eadẽ potentia est patris & filii, sicut & eadem diuinitas. & cum generatio in diuinis sit intelligibili

quam persuasua, supposita fidei ueritate, sicut enim non potest demonstrari ex principiis nobis naturaliter notis, quod sint tres personae in diuinis, ita nec demonstrari potest nõ posse esse plures filios in eadem numero essentia communicantes. Sicut enim qui negaret pluralitatem personarum in diuinis, diceret quod neque per actum diuini intellectus aliquid realiter produceretur, neque per actum uoluntatis, ita qui diceret plures esse filios, negaret quod per unicum actum intelligendi produceretur unum duntaxat uerbum, quando plura supposita illo uero actu intelligunt, sicut est in diuinis, sed licet hæc ratio non sit demonstratiua, supposito tamen eam fidem quod impossibile sit plures filios esse in diuinis, hoc persuaderi potest eam quæ in nostro intellectu apparet ex unitate actus intelligendi quo filius producit, & ex unitate actus uolendi quo producit spiritus sanctus. Et ideo dicitur ad Scotum, quod illa propositio assumpta a S. Thom. nõ est uerique assumpta ab ipso tanquam necessaria in diuinis, sed tanquam uera, supposita fide, unde non oporteret eam contra impugnantes hanc conclusionem tanquam necessariam assumere, ut sic conclusio quæ fidei est demonstratur. Potest secundo responderi sustinendo quod ratio S. Tho. tanquam necessaria inducatur, quod uerique ipsa ratio ex illa propositione procedit, & quod illa propositio est formaliter uera, & habet in omni intellectu ueritatem.

Ex quo etiam patet, quod filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen pater generet filium, nõ eadẽ potentia est patris & filii, sicut & eadem diuinitas. & cum generatio in diuinis sit intelligibili

quam persuasua, supposita fidei ueritate, sicut enim non potest demonstrari ex principiis nobis naturaliter notis, quod sint tres personae in diuinis, ita nec demonstrari potest nõ posse esse plures filios in eadem numero essentia communicantes. Sicut enim qui negaret pluralitatem personarum in diuinis, diceret quod neque per actum diuini intellectus aliquid realiter produceretur, neque per actum uoluntatis, ita qui diceret plures esse filios, negaret quod per unicum actum intelligendi produceretur unum duntaxat uerbum, quando plura supposita illo uero actu intelligunt, sicut est in diuinis, sed licet hæc ratio non sit demonstratiua, supposito tamen eam fidem quod impossibile sit plures filios esse in diuinis, hoc persuaderi potest eam quæ in nostro intellectu apparet ex unitate actus intelligendi quo filius producit, & ex unitate actus uolendi quo producit spiritus sanctus. Et ideo dicitur ad Scotum, quod illa propositio assumpta a S. Thom. nõ est uerique assumpta ab ipso tanquam necessaria in diuinis, sed tanquam uera, supposita fide, unde non oporteret eam contra impugnantes hanc conclusionem tanquam necessariam assumere, ut sic conclusio quæ fidei est demonstratur. Potest secundo responderi sustinendo quod ratio S. Tho. tanquam necessaria inducatur, quod uerique ipsa ratio ex illa propositione procedit, & quod illa propositio est formaliter uera, & habet in omni intellectu ueritatem.

Ex quo etiam patet, quod filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen pater generet filium, nõ eadẽ potentia est patris & filii, sicut & eadem diuinitas. & cum generatio in diuinis sit intelligibili

veritatem. Quum enim verbum sit formalis & intrinsecus terminus actus intelligendi, ut pote quo res intellecta per actum intelligendi intelligitur, si est vnicus actus intelligendi, necesse est verbi vnicum sit verbum, quia vnus rei est tantum vnus terminus intrinsecus ex vna parte.

Quum autem in actu quod in intellectu dicitur non habet veritatem, quia non omne intelligere diuinum est per aliquid dicere: Respondeatur quod ista propositio potest habere duplitem sensum. Primus est, quod non omnis actus intelligendi quo deus intelligitur, sed se accepit & secundum suam entitatem est dicere, siue productio verbi, & tunc falsa est. Nam quum vnus sit actus quo omnes personae diuinae intelligunt, & verbum diuinum per illam entitatem quae est actus intelligendi, formaliter sumptam producat, necesse est ut omne intelligere diuinum secundum quod dicitur, si secundum se sumatur. Alius sensus esse potest, quod non omne intelligere diuinum secundum quod dicitur ad vnamquamque personam comparatur tanquam actus quo intelligitur, est dicere, siue secundum modum loquendi. Secundo non omne est explicatum per aliquid dicere, siue secundum modum loquendi. Secundo non omne est explicatum per aliquid dicere, siue secundum modum loquendi. Secundo non omne est explicatum per aliquid dicere, siue secundum modum loquendi.

lis verbi conceptio, secundum scilicet quod deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in deo, sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. & quum intelligere seipsum in deo sit vnum & simplex, oportet & potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam (suis actus, esse vnam tantum. ex eadem ergo potentia est & quod verbum concipiat, & quod dicens verbum concipiat. unde ex eadem potentia est quod pater generet, & quod filius generetur. nullam ergo potentiam habet pater, quam non habeat filius, sed pater habet ad generatorem generatiuam potentiam, filius autem ad generatum, quae sola relatione differre ex dictis patet.

Sed quia Apost. filium dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod filii sit filius, & uerbi uerbum: considerandum est, qualiter uerba Apostoli hoc dicentis sunt intelligenda. Dicit enim Hebr. 1. Diebus istis locutus est nobis in filio. & postea: Qui cum sit splendor gloriae & figura substantiae eius, portans omnia uerbo uirtutis suae, &c. Huiusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. dictum est enim, quod conceptio sapientiae, quae est uerbum, sapientiae sibi uendicat non

attribuitur, sed bene sequitur, ergo uerbo intelligitur, aut aliud uerbum attribuitur, quod utique sibi conuenit si per aliud intelligere intelligeret, aut ipsum est uerbum per actum diuini intellectus productum, sicut non sequitur, uerbum intelligit seipsum, ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est, sed bene sequitur, ergo sibi conuenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere, quo est productum.

Considerandum etiam quod ex sua responsione dat intelligere S. Tho. hanc propositionem assumptam, omnia quae conueniunt deo dicenti, necesse est uerbo dei conuenire, habere ueritatem de omnibus, exceptis relationibus quibus adiuuicem opponuntur.

Secundum argumentum quod posset fieri, est: Si filius non posset generare alium filium, quum pater generet filium, sequeretur quod esset impotens. Responderet Sanctus Thomas, quod illud non sequitur, quia eadem est potentia patris & filii, sicut eadem diuinitas. unde cum potentia ad generandum in deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum, haec autem sit una eadem in deo, ex qua est & quod uerbum concipitur, & quod dicitur uerbum concipiat, similiter ex eadem potentia est, & quod pater generet, & quod filius generetur, & sic nullam potentiam habet pater quam non habeat filius, sed pater habet generatiuam potentiam ad generandum, filius autem ad generatum, quae sola relatione differre ex dictis patet. Ita responsio in hoc stat, quod non ualet ista consequentia, pater potest generare, non autem filius, ergo filius est impotens aut minus potens quam pater, quia cum dicitur impotens aliquis, quia caret potentia, & minus potens, cui

si & uerbo, hoc autem solum ut ab eo sit uerbum, ascribendum est proprie patri, hoc uero quod est esse a deo dicente, attribuitur dum est proprie filio.

Ad eundem huius responsionis considerandum est, quod aliud deus a deo dicitur, sequitur utique quod uerbum seipsum intelligens aliud uerbum producat, quia sicut habet aliam numero deitatem, ita habet alium intellectum, & aliud intelligere, & consequenter aliud uerbum, quum omne intelligere secundum se sumptum ad aliud uerbum terminetur ab ipso productum. Sed quia uerbum licet sit uerus deus, non est tamen aliud deus a deo dicente, sed vna numero cum ipso habet deitatem, hoc solo a dicente distinctum quod ab eo procedit, intellectus quo uerbum intelligit, non est aliud ab intellectu quo intelligit deus dicens, sicut nec est ipse alia deitas, & consequenter intelligere uerbi non est aliud quam ipsum intelligere dicentem uerbum, & sic etiam non est aliud uerbum quam ipsum uerbum a deo dicente productum, quia vnus intelligit, quod vnus concipit & vnus cum uerbum, ideo non ualet ista consequentia: Ex hoc quod deus seipsum intelligit, uerbum ab eo generatur ergo & uerbo in quantum seipsum intelligit, aliud uerbum in quantum seipsum intelligit, aut aliud uerbum attribuitur, quod utique sibi conuenit si per aliud intelligere intelligeret, aut ipsum est uerbum per actum diuini intellectus productum, sicut non sequitur, uerbum intelligit seipsum, ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est, sed bene sequitur, ergo sibi conuenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere, quo est productum.

Considerandum etiam quod ex sua responsione dat intelligere S. Tho. hanc propositionem assumptam, omnia quae conueniunt deo dicenti, necesse est uerbo dei conuenire, habere ueritatem de omnibus, exceptis relationibus quibus adiuuicem opponuntur.

Secundum argumentum quod posset fieri, est: Si filius non posset generare alium filium, quum pater generet filium, sequeretur quod esset impotens. Responderet Sanctus Thomas, quod illud non sequitur, quia eadem est potentia patris & filii, sicut eadem diuinitas. unde cum potentia ad generandum in deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum, haec autem sit una eadem in deo, ex qua est & quod uerbum concipitur, & quod dicitur uerbum concipiat, similiter ex eadem potentia est, & quod pater generet, & quod filius generetur, & sic nullam potentiam habet pater quam non habeat filius, sed pater habet generatiuam potentiam ad generandum, filius autem ad generatum, quae sola relatione differre ex dictis patet. Ita responsio in hoc stat, quod non ualet ista consequentia, pater potest generare, non autem filius, ergo filius est impotens aut minus potens quam pater, quia cum dicitur impotens aliquis, quia caret potentia, & minus potens, cui

attribuitur, sed bene sequitur, ergo uerbo intelligitur, aut aliud uerbum attribuitur, quod utique sibi conuenit si per aliud intelligere intelligeret, aut ipsum est uerbum per actum diuini intellectus productum, sicut non sequitur, uerbum intelligit seipsum, ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est, sed bene sequitur, ergo sibi conuenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere, quo est productum.

ui minor inest potentia, non potest filius dici impotens, aut minus potens quam pater, cum eandem numero potentiam habeat quam habet pater, sed bene sequitur, ergo filius non habet potentiam cum illa relatione quam habet pater. Nam pater habet potentiam cum relatione producens, siue eius a quo est, & filius eandem potentiam habet cum relatione producti, & eius qui est ab alio. Si inest, pater habet potentiam generandi, non autem filius, ergo aliquam potentiam habet pater, quam non habet filius. Responderetur ex doct. S. Tho. 1. q. 42. art. 6. ad 3. Et 1. Sen. d. 20. art. 1. Item de Potentia, q. 2. art. 5. quod ista consequentia falsa est, quia potentia generandi dicitur absolute cum relatione quae est in patre, aliqua potentia autem dicitur absolute sine tali relatione modo non ualet, in filio non est potentia cum tali relatione, ergo in ipso non est potentia, sicut non ualet, in filio non est deitas cum relatione paternitatis, ergo in ipso non est deitas. Dicitur tamen ad antecesses, quod licet in filio non sit potentia generandi absolute, est tamen in ipso potentia generandi passiuue, id est, ut generetur, & similiter imperpersonaliter, id est, qua ab alia persona aliquid generatur. Huius autem ratio est quam hic tangit S. Thom. quia cum potentia generandi quantum ad absolute quod dicitur, nihil aliud sit quam intellectus diuinus, eo quod generatio in diuinis sit intelligibilis uerbi conceptio, intellectus autem diuinus unus numero sit in patre & filio, sicut & una deitas, sed in patre cum habitu per modum agentis, in filio autem cum habitu per modum producti, potentia generandi absolute, id est, ut generetur, est in patre, passiuue autem, id est, ut generetur, est in filio, hoc est, intellectus cum vna habitu est in patre, cum opposita uero habitu est in filio: sicut & generare & generari sola relatione distinguuntur: nam generare importat relationem producens, generari uero relationem producti.

Aduertendum autem ex doct. S. Thom. Potent. q. 6. art. 9. ad 4. quod licet operatio transiens in exterioriorem materiam requiratur aliud principium in agente per quod est agens, & aliud principium in patiente per quod est patiens; in operatione tamen immanente non requiritur nisi vnus operationis principium, quia uidelicet idem est principium productiuum & receptiuum. intellectus enim, qui producit intellectum & uerbum, etiam haec in seipso recipit. unde cum generatio in creaturis sit actio transiens, in diuinis uero operatio immanens in intellectu, oportet in creaturis aliam esse potentiam actiuam in agente, & aliam passiuam in generato: in diuinis autem non oportet aliam esse potentiam actiuam in patre, & aliam potentiam passiuam in filio, sed ipse intellectus est potentia quasi actiuam in patre, & quasi passiuam in filio.

Tertium dubium est. De filio inquit Apost. Hebr. 1. Portas

omnia uerbo uirtutis suae, ergo uerbi est uerbum, & filius est filius. Responderet S. Tho. quod sicut sapientiae nomen dicitur etiam de conceptione sapientiae, & de exteriori effectu ex conceptione sapientiae proueniente, per modum quo effectus nomen sibi cause assumit, ita & id quod ex uerbo efficitur, uerbi nomen accipit, sicut & in nobis expressio interioris uerbi per uocem, dicitur uerbum. Unde explicatio diuini conceptus per opera exteriora, i. ipsa opera exteriora explicanda & manifestanda diuinum conceptum, uerbum uerbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod filius per ter omnia uerbo uirtutis suae, sicut & illud Psal. 148. Ignis, grando, &c. quae scilicet, per uirtutes creaturarum explicatur diuinae conceptionis effectus in rebus.

Aduertendum quod ista responsio tendit ad hoc, quod per uerbum quo filius dicitur omnia portare, non intelligitur conceptio intellectus a filio in suo intellectu producta, sed intelligitur uirtus creaturae a uirtute diuini uerbi expressa, ideo non sequitur quod filius sit filius. Super Epistolam autem Pauli dat aliam expositionem S. Tho. conformiter ad August. expositionem super illud Ioan. 12. Sermo quae locutus sum, ille indicabit uobis id est, ego qui sum uerbum patris, indicabo eum, & nomine uerbi accipit conceptionem in intellectu diuini, non quidem a uerbo productam, sed quae est ipsum uerbum a patre productum, & est sensus, quod filius sustentat omnia in esse & operari seipso, qui est uerbum uirtuosum.

Quaeritur ad secundum principale, ponit conditiones istius uerbi diuini. Prima conditio est, quod uerbum a deo conceptum, est uerbum unum & idem omnium rerum, non tamen eodem modo dei & aliarum rerum. Prima pars ostenditur, quia deus intelligendo seipsum intelligit omnia alia. Quo ad secundam uero partem, quia est dei uerbum sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens, sed sicut omnium perfecta ratio per quam res in esse produxit. in quantum enim deus res in esse produxit, non naturaliter necessitate, sed quasi per intellectum & uoluntatem, omnia facit per uerbum suum, quod est ratio rerum factarum per ipsum, iuxta illud Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt, cui consonat etiam modus loquendi Moysi in rerum creatione, cum ait, Dixit deus, fiat lux & facta est lux: & sic de aliis. & cum dicitur in Psal. Dixit, & facta sunt, sensus enim est, quod deus uerbum producit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod de ratione uerbi intellectus est esse representatum per modum obiecti intrinseci illius rei quae intelligitur. Nam non ponimus uerbum in intellectu, nisi ut intellectui representet obiectum in esse intelligibili representatione actuali & expressa, terminante actum intellectus, sicut species ponitur ut representet obiectum habi qualiter.

ualiter, & constituat intellectum in actu primo. ideo necesse est quod unum verbum sit representativum omnium quae vno actu intelligendi, quo producit tale verbum, similiter intelliguntur, propterea optime infert S. Tho. ex eo quod deus intelligendo se, intelligit omnia alia, quod sit vnum & idem uerbum dei & omnium rerum.

Sed quia scientia practica & speculativa differunt, eo quod practica non solum sit cognoscitiva, sed etiam factiva rerum speculativa vero sit cognoscitiva tantum, ideo verbum in qua terminat cognitionem speculativam, habet tantum habitudinem representationis ad rem intellectam, ut autem terminat cognitionem practicam, non solum habet ad rem intellectam habitudinem representationis, sed etiam habitudinem factivam per modum rationis faciendi, ideo bene inquit S. Tho. quod verbum diuinum omnium quae facta sunt est perfecta ratio, per quam dens res in esse produxit.

Rursus consideranda est alia differentia uerbi in scientia & cognitione. Nam quando scientia est a rebus causata, sicut est scientia nostra, ipsum uerbum non solum causatur & producit ab intellectu, sed etiam a re quae intelligitur, in quantum similitudinem in intellectu existens quae est a rebus causata, ad productionem uerbi per modum formae concurrunt. quando autem scientia non est causata a rebus intellectis, sicut est scientia diuina, uerbum procedit quidem ab intellectu intelligentis, sed non a re intellecta, sed magis res intellecta ab ipso procedit. Propterea bene inquit S. Tho. quod uerbum dei est ipsum quidem dei tanquam ab eo procedens, intelligit, non tantum tanquam ab intelligente, sed etiam tanquam ab obiecto intelligibili, in quantum deus est res intellecta, & forma qua eius intellectus intelligitur, aliarum autem rerum non est uerbum tanquam ab ipsis procedens, cum scientia dei non causetur a rebus, sed magis sit rerum causa, licet producatur ab eo quod habet rationem formae intelligibilis omnium rerum.

Considerandum secundum, quod ex diuerso modo se habendi uerbi diuini ad deum dicentem, & ad alias res, habetur quod uerbum dicitur personaliter tantum in diuinis, id quod tenuit S. Tho. determinate in 1. p. q. 34. ar. 1. licet oppositum videatur sequendo aliorum opiniones tenuisse S. Tho. d. 27. q. 2. ar. 2. Nam cum uerbum ponatur sic uerbum dei, quod ab ipso reali processione, non autem secundum rationem tantum procedit quod autem significat aliquid ab alio realiter procedens, personaliter tantum dicitur, necesse est uerbum personaliter tantum dici. Quamuis etiam posset dici secundum mentem S. Tho. Veri. q. 4. ar. 2. quod cum uerbo intellectus nostri duo conueniant, scilicet quod est intellectum, & est expressum ab intelligente atque ab ipso per actum intelligendi realiter productum, uerbum dupliciter sumi potest in diuinis. Vno modo proprie, quantum uide licet ad omnia quae de ratione uerbi sunt in nobis, & sic personaliter tantum dicitur ratione dicta. Alio modo communiter quantum uidelicet ad rationem intellecti tantum, & sic essentialiter dici potest, quia in hoc quod dico intellectum in quantum huiusmodi, non importatur processus realis ab alio. Verum tamen ut ibidem ait S. Tho. & 1. Sent. ubi supra, quia omnes sancti uiuunt in diuinis nomine uerbi prout personaliter dicitur, magis dicendum est ipsum personaliter dici, quia nomini bus utendum est ut plures utantur.

Aduertendum quoque, quod quum uerbum respectum importet ad id cuius est uerbum, tanquam eius representativum uel etiam factivum, si sit factivum rei intellectae, & uerbum dei sit etiam uerbum omnium intellectuum a deo, necesse est dicere quod uerbum in diuinis non solum importat habitudinem

ad dicentem a quo procedit, sed etiam habitudinem ad creaturam, cuius est representativum & factivum, sed respectus eius ad dicentem est realis, ad creaturam uero est rationis, & hoc est de mente sancti Thomae 1. p. quaestione trigesima quarta articulo tertio, Et de Veritate, eadem quaestione, articulo quinto, quod quidem non est sic intelligendum, quasi uerbum ex proprietate personalis dicentis habitudinem ad creaturam, ut uidetur uoluisse Aureolus apud Capreolus primo, distinctione 27. quaest. 2. contra Scoti conclusionem; hoc enim non est uerum: proprietate. n. personalis dicit tantum habitudinem ad dicentem, a quo personaliter sua proprietate distinguitur, sed qua cum habitudine personalis ad dicentem, importat etiam habitudinem ad creaturam tanquam ad rem dictam.

Ad primum uideri uelle sanctus Thomas, quod uerbum dei non solum procedat a deo de scientia diuinae essentiae, sed etiam de scientia creaturatum. Nam hoc loco, & in prima parte loco allegato assignat rationem quare sit uerbum uerbum, & quare sit uerbum & idem uerbum dei & creaturatum, quia intelligendo seipsum, intelligit omnia alia: quasi oportet sicut est una dei & omnium aliorum cognitio in deo, ita uerbum sit vnum, utpote diuinae cognitioni adequatum. Expressius autem hoc ostenditur prima parte, eadem quaestione articulo primo ad tertium, ubi inquit sanctus Thomas, quod pater intelligendo se, & filium, & spiritum sanctum, & omnia alia quae in eius scientia continentur, concipit uerbum, ut sic tota trinitas uerbo dicatur, & etiam omnis creatura, hoc autem non sic intelligo quasi prius secundum rationem deus pater intelligat quicquid naturaliter recludit in diuina essentia, quam producat uerbum, ita quod eius intellectus actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud sanctum thomam, uerbum ponitur in intellectu ad hoc ut intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipsum uerbum sit res intellecta in actu completo quantum ad esse intelligibile & obiectiuum: & ideo non est prius ipsum intelligere, ut ad rem intellectam terminatur, quam sit uerbi productio, alioquin nulla esset necessitas ponendi uerbum propter intellectionem, sed e contrario prius oportet intelligere actum intelligendi producere uerbum, quam terminari ad rem intellectam, ut in se est, tanquam ultimate terminans intellectionem. Uerbum enim est id in quo uidetur res intellecta.

Videntur autem ad hunc sensum accipienda esse uerba & propositum sancti Thomae, scilicet quod deus eodem actu intelligendi quo se & omnia alia intelligit, concipit uerbum in quo se & omnia alia intuetur, ita quod, prius secundum nostrum modum intelligendi actus diuini intellectus terminatur ad uerbum tanquam eius productio, quam terminetur ad diuinam essentiam & ad creaturas, tanquam ad res intellectas: & ideo quum dicitur uerbum diuinum de scientia patris originari, intelligendum est, aut accipiendo scientiam patris

procedit, ita etiam de scientia procedat creaturae. Secundum est. An nomen uerbi quod dicitur esse importare habitudinem ad dicentem ad idem, significet formaliter relationem, sicut hoc nomen filius, an significet primo absolute, & secundario respectum tanquam connotatum.

Tertium est, quia sanctus Thomas primo Sententiarum, dist. 27. q. 12. ar. 3. uidetur tenere quod uerbum non semper dicat respectum ad creaturam.

Ad primum uideri uelle sanctus Thomas, quod uerbum dei non solum procedat a deo de scientia diuinae essentiae, sed etiam de scientia creaturatum. Nam hoc loco, & in prima parte loco allegato assignat rationem quare sit uerbum uerbum, & quare sit uerbum & idem uerbum dei & creaturatum, quia intelligendo seipsum, intelligit omnia alia: quasi oportet sicut est una dei & omnium aliorum cognitio in deo, ita uerbum sit vnum, utpote diuinae cognitioni adequatum. Expressius autem hoc ostenditur prima parte, eadem quaestione articulo primo ad tertium, ubi inquit sanctus Thomas, quod pater intelligendo se, & filium, & spiritum sanctum, & omnia alia quae in eius scientia continentur, concipit uerbum, ut sic tota trinitas uerbo dicatur, & etiam omnis creatura, hoc autem non sic intelligo quasi prius secundum rationem deus pater intelligat quicquid naturaliter recludit in diuina essentia, quam producat uerbum, ita quod eius intellectus actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud sanctum thomam, uerbum ponitur in intellectu ad hoc ut intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipsum uerbum sit res intellecta in actu completo quantum ad esse intelligibile & obiectiuum: & ideo non est prius ipsum intelligere, ut ad rem intellectam terminatur, quam sit uerbi productio, alioquin nulla esset necessitas ponendi uerbum propter intellectionem, sed e contrario prius oportet intelligere actum intelligendi producere uerbum, quam terminari ad rem intellectam, ut in se est, tanquam ultimate terminans intellectionem. Uerbum enim est id in quo uidetur res intellecta.

Videntur autem ad hunc sensum accipienda esse uerba & propositum sancti Thomae, scilicet quod deus eodem actu intelligendi quo se & omnia alia intelligit, concipit uerbum in quo se & omnia alia intuetur, ita quod, prius secundum nostrum modum intelligendi actus diuini intellectus terminatur ad uerbum tanquam eius productio, quam terminetur ad diuinam essentiam & ad creaturas, tanquam ad res intellectas: & ideo quum dicitur uerbum diuinum de scientia patris originari, intelligendum est, aut accipiendo scientiam patris

per modum actus primi, non autem per modum actus secundi, aut etiam accipiendo ipsum actum secundum, qui est cognitio, ad hunc sensum quod ab illa cognitione procedit, quia Deus pater se & se & alia cognoscit, quae quidem prius secundum rationem ad ipsum uerbum tanquam ad terminum per ipsam productio terminatur, quam ad se & ad creaturas, tanquam ad res intellectas.

Non obstant autem huic determinationi obiectiones Scoti in 2. Sent. dist. 1. q. 1. ar. 2. quibus probatur quod uerbum non procedit ut uerbum diuinae essentiae, & omnis intelligibilis. Nam quum arguit primo, quia pari ratione spirare tur, ut amor Dei & omnis amabilis intellectus: dicitur primo, quod nullum inconueniens est spiritum sanctum spirare ut amorem Dei, & amor omnium rei amatae a Deo, ad sensum superius expressum, quia uidelicet illo actu quo Deus se & se & omne amabile diligit, producit spiritus sanctus, secundum quod omnem creaturam in seipso amat, utpote tanquam in bonitate diuina contentam, non tamen sicut seipsum necessario absolute amat, ita & necessario omne amat creaturam. sicut eodem actu quis ferat in finem, & in id quod uult propter finem, non tamen eadem necessitate ferat in utrumque, quando finis sine illo quod quis uult propter finem, potest haberi.

Dicitur secundo, quod non est eadem ratio de amore & de uerbo, quia intelligere diuinum est ex eo quod res est in diuino intellectu secundum suam similitudinem, in quantum diuina essentia est similitudo naturalis omnium quidditarum. ex hoc enim sequitur quod Deus naturaliter omnem quidditatem creatam intelligat, loquendo de simpliciter intelligentiae noticia, & consequenter quod uerbum ab ipso naturaliter procedens, sit a noticia non solum Dei, sed etiam creaturatum quantum ad eam quidditatem: uelle autem est per hoc quod uoluntas in uoluntum inclinatur: & ideo cum uoluntas non feratur naturaliter, sed libere in effectum creaturatum secundum quod in seipsis sunt, non habet amor diuinus a Deo naturaliter procedens, in quantum huiusmodi, quod sit amor creaturatum, sed tantum amor Dei, licet secundum rem eodem amore feratur Deus in seipsum & in creaturam.

Quum arguit tertio, quia sequeretur quod uerbum procederet de seipso ut noto patri. Dicitur, si sic intelligatur, quod uerbum procedit ab ipsa noticia qua pater cognoscit uerbum, aut etiam a uerbo habitualiter noto, in quantum uelle essentia diuina se habet ut species intelligibilis omnis rei intellectae, quod hoc non est magis inconueniens quam quod Deus eodem actu intelligat se & uerbum suum, cum illo actu uerbum concipiat, & utriusque essentia diuina sit quasi cognitio habitualis, unde dictum est de mente sancti Thomae superius, quod pater intelligendo se & filium & spiritum sanctum, concipit uerbum. Si autem intelligatur quod uerbum a patris prius terminatur ad uerbum tanquam ad cognitum: deinde ab ipso uerbo ut cognitio procedat ipsum uerbum, negatur sequela, quia non dicimus ad hunc sensum uerbum procedere, ut uerbum omnis intelligibilis, ut patuit.

Quum arguit tertio, quia tunc esset relatio realis Dei ad creaturam, quum genitum ad id de quo gignitur, realiter referatur, constat sequelam nullam esse, quia non dicimus uerbum originari de ipso cognitio quasi prius res cognoscatur, quam uerbum in quo uidetur, originetur, sed quia illo actu quo Deus cognoscit se & uerbum & creaturam, ipsum uerbum producit, in quo omne ab ipso cognitum recludit obiectiue & terminatiue, sicut in eius essentia recludit omnia tanquam in actu primo, secundum quod per modum speciei intelligibilis consideratur.

Ad secundum dubium mihi uidetur tenendum id quod tenet sanctus Thomas in quaestionibus de Veritate, quaestione allegata, ar. 5. Et primo Sent. ubi supra, scilicet quod uerbum quum sit noticia genita, dicit absolute & relatione, & quod principaliter dicit absolute, secundario autem relationem ad dicentem, & ad ea quae exprimitur uerbo, ex quibus respectus ad dicentem est realis, respectus autem expressus ad res dictas est respectus rationis. moueor quia uerbum in nobis uidetur significare principaliter absolute, sicut & scientia quum significat conceptionem intellectus, ut in infinitis locis ponit S. Thomas. Unde quum ex his quae in intellectu nostro inueniuntur, nomine uerbi utramur in diuinis, uidetur quod idem in Deo significet quod in nostro intellectu; seruata differentia, quae inter diuina & humana merito

est ponenda. Nec obstant uerba sancti Thomae in Prima quaestione, allegata, ar. 3. ad quantum in quibus aliqui oppositam opinionem fundant, quum ait, quod nomen uerbi principaliter importat est ad significandum relationem ad dicentem. Manifestum est enim consideranti responsum illam, quod non dicit illud sanctus

Thomas comparando relationem ad dicentem importatam nomine uerbi ad absolute, quod eodem nomine importatur, sed ad relationem qua ad creaturas per uerbum representatas importat. Vult enim, quod quum uerbum absolute quod primo significatur nomine uerbi, importetur habitudine ad dicentem, & habitudine ad res uerbo dictas: illa tamen habitudine qua est ad dicentem, prius importatur, quam habitudine qua est ad creaturas dictas, & productas uerbo diuino, & ideo non dicitur pluraliter in diuinis, ut dicitur plura uerba: sicut uero men id est cum absolute quod importat, est principaliter importatum ad significandum respectum ad creaturam, non autem respectum ad Deum producentem: & ideo pluraliter dicitur, quia respectus ad creaturam multiplicatur secundum multiplicationem relationum creaturarum ad Deum.

Non obstat etiam, quod non erit nomen personale. dicitur enim quod ad rationem nominis personalis sufficit ut importet habitudinem originis unius personae ad aliam, siue illam de principali significato importet, siue de secundario, ut patet de nomine missionis apud sanctum thomam 1. Sent. dist. 1. 5. quaest. 1. ar. 2.

Si autem infertur ulterius, quia S. Thomas Prima parte, q. 19 ar. 4. uult quod nomine personae diuinae formaliter significetur relatio subsistens, & sic uidetur quod nomen personale primo & principaliter significet relationem: dicitur, quod licet hoc nomine persona diuina importetur relatio subsistens, non oportet tamen ut omne nomen personale principaliter relationem importet, sed sufficit ut relationem personale importet, siue primo, siue secundario, sicut hoc nomen Deus genitus est nomen personale, & tamen non primo dicit relationem, sed essentiam in concreto, & secundario relationem tanquam proprietatem personalem suppositi. Si etiam infertur quod sequetur nomine uerbi principalis & prius importari respectum ad creaturam, quia si principaliter importat absolute, sequitur quod principaliter importet respectum illum, quia absolute conueniunt. Talis est autem respectus uerbi ad creaturam, quum non conueniat uerbo ratione proprietatis personalis: hoc autem est contra id quod tenet S. Thomas loco allegato: dicitur primo, quod non omne essentialiter in diuinis procedit notionale, aut personale secundum modum intelligendi, sed solum illud essentialiter quod absolute dicitur: sapiens enim, bonus, iustus, & huiusmodi, praeter illud notionalibus, non autem creare, esse dominum, & huiusmodi, quae actualement habitudinem ad creaturam important, quae est aliquid ab solutum, non sequitur tamen quod prius importetur habitudine ad creaturam quam personalis habitudine. dicitur secundo, quod dato etiam quod respectus ille essentialis esset prior respectu personali, non oporteret tamen ut prius nomine uerbi importaretur. potest enim nomen imponi ad significandum principaliter id quod posterius est, & secundario id quod est prius: sicut concretum accidentis imponitur principaliter ad significandum accidentis, & secundario substantiam importat, quum tamen accipiens sit posterius substantia, & sic nomen uerbi potest principaliter significare essentiam cum habitudine personali, & secundario respectum essentialiter significare. Non obstat etiam quod S. Thomas Prima parte, quaestione supra dicta 34 articulo, inquit quod uerbum significat quandam emanationem intellectus: emanatio autem illa est personalis proprietatis filij. dicitur enim, quod uerbum uocatur emanatio terminatiue, non autem formaliter. & est sensus, quod uerbum est aliquid emanans per in intellectu: sicut cum hoc loco inquit, quod uerbum aliquando dicitur explicatio diuini conceptus per opera exteriora, sicut & explicatio diuinae sapientiae per opus dicitur sapientia. Constat enim quod non intendit ipsam explicationem formaliter sumptam dici uerbum aut sapientiam, sed quod ipsum opus explicans & manifestans uerbum, uerbi nomen accipit, & opus quo diuina sapientia manifestatur, etiam dicitur sapientia. Nam hunc sensum dat intelligere dum ibidem ait, quod exterior effectus est conceptione

conceptione

conceptione sapientie proueniens, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomine causa sibi assumitur: & quod id quod verbo efficitur, uerbi nomen accipit. Cetera quae ad hanc materiam spectant, uide apud Capreolum in 27. dist. 1. Sent.

Ad tertia potest responderi ut Capreolus 1. Sent. d. 27. q. 2. in fine conclu. 5. & alii Thomae dicunt, quod S. Tho. id quod in 1. Senten. dixit, in 1. Parte retractauit.

Secundo potest responderi iuxta ea quae dicitur de Veri. q. 4. & 5. art. 5. quod non intendit in 1. Sent. uerbum nullo modo dicere respectum ad creaturas, sed quod non dicit illum primo & principaliter, sed tantum secundario & consequenter, sicut deus primo & principaliter se intelligit, secundario autem & consequenter creaturam, secundum scilicet nostrum modum intelligendi: & hoc idem intenditur in Prima parte, & hoc loco.

Terio potest responderi, quod de nomine uerbi diuini dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad eius totale significatum absolute, alio modo quantum ad partialem accptionem significati eius ab intellectu nostro. Primo modo importat semper respectum ad creaturam, quia deus suo uerbo dicit se & omnem creaturam, & sic loquitur S. Tho. in 1. Parte. Secundo modo non oportet ut dicat semper respectum ad creaturam, quia possumus considerare diuinum uerbum praecise ut ipso deus se ipsum dicit, & tunc non consideratur cum respectu ad creaturam, & ad hunc sensum loquutus est in 1. Senten. ut patet consideranti uerba eius ibidem. Et est simile sicut si quaeramus, utrum nomine scientiae diuinae importetur respectus ad creaturam. Dicitur enim quod secundum totale suum significatum accepto nomine scientiae diuinae, utique connotatur respectus ad creaturam, quia deus sua scientia non tantum cognoscit se, sed etiam creaturam. Si autem consideremus scientiam diuinam partialiter, scilicet quantum ad hoc tantum, quod per ipsum deus cognoscit se, constat quod ut sic aliquem respectum ad creaturam non connotat.

Secunda conditio uerbi diuini est, quod per ipsum omnia conseruantur in esse: probatur, quia idem est causa conseruationis & productionis eorum, per uerbum uero omnia facta sunt. Confirmatur auctor. Psal. 32. Verbo domini caeli firmati sunt, & ad Hebr. 1. Portans omnia, &c.

Circa hanc propositionem: Idem est causa conseruationis rerum & productionis ipsarum, dubitatur, quia dominicator est causa domus, & tamen non est causa conseruationis ipsius, cum cessante eius operatione ipsa permaneat. Respondetur primo, quod non loquitur S. Tho. de causa particulari alicuius rei, sed de uniuersali causa productiua omnium rerum, qualis est deus, & uerbum diuinum. Secundo quod etiam in causis particularibus habet ueritatem, quando aliquid est causa productionis alicuius quantum ad esse, sicut sol est causa luminis in aere, quia esse luminis in aere non potest sine solis actione continuari, non autem quando est causa quantum ad fieri tantum: dominicator autem est causa domus quantum ad fieri tantum, non autem quantum ad esse.

Tertia conditio uerbi est, quod non solum per ipsum aliquid agitur, sed etiam ipsum agit. Pro hac probanda praemittit S. Tho. uerbum a ratione artificari quae est in mente artificis, in hoc differre, quod ipsum est subsistens, illa uero non, & ideo illi rationi non conuenit proprie ut agatur, sed ut ea agatur, cum age re sit subsistens, uerbo autem conuenit ut agatur, ex quo arguitur sic: uerbum diuinum quod est ratio rerum factarum a deo, est deus subsistens: ergo non solum per ipsum aliquid agitur, sed etiam agit. Confirmatur auctoritate Prouerbio. 8. Cum eo eram cuncta componens, & Ioan. 5. Pater meus operatur & ego operor.

Quarta conditio est, quod res factae a deo praexistunt in ipso immaterialiter, & absque compositione, & nihil aliud in eis habet quam ipsum uerbum quod est uita. probatur, praemissa alia conclusione, scilicet quod in uerbo omnia quae facta sunt praexistunt, etiam antequam essent in propria natura, quae probatur, quia res factae per intellectum, praexistunt in ratione intellectus, tanquam uide licet in suo exemplari, ante etiam quam sit in se ipso uerbum autem dei est ratio omnium eorum, quae a deo

sunt facta. Tunc sic, Modus uerbi dei est quod sit unum simplex immateriale, non solum ueniens, sed etiam uita, cum sit suum esse. ergo &c. probatur consequentia, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. Confirmatur auctoritate Io. 1. Quod factum est in ipso, uita erat.

Aduertendum circa assumptum ad probationem consequentiae, quod illud non est sic intelligendum, quasi absolute nihil sit in alio secundum proprium modum. sunt enim multaeque eundem modum habent in seipsis & in alio, quia uide licet, proprius eorum modus est etiam modus eorum in quibus sunt, sicut exemplar materiale & exemplatum in quibus est forma.

Secundum eundem modum essendi: sed quia necesse est ut quod est in aliquo, aut sicut forma in subiecto, aut sicut effectus in causa, aut sicut cognitum in cognoscente, sit in eo secundum modum ipsius, non autem necesse est ut sit in eo secundum proprium modum, sicut uidemus materialia in intellectu esse immaterialiter, & calorem esse in sole, non formaliter sicut in igne, sed secundum quandam eminentiam. Quamuis etiam possit dici quod nunquam aliquid est in alio modis dictis secundum proprium modum, id est, secundum proprium esse quo in seipso subsistit, quia in alio non habet proprium esse, quod esse sibi secundum naturam conuenit: sed habet esse conueniens illi in quo est. Hanc materiam, quomodo scilicet omnia sint uita in deo, pertractat S. Tho. 1. p. q. 18. art. 4. Et Veri. q. 4. art. 8.

Aduertendum ulterius, quod cum aliquid sit in altero per modum ipsius, uidentur esse, an recipiens naturam sit illud recipere secundum esse aliquod a proprio esse distinctum, an non, quia si naturam est illud recipere secundum aliud esse, illud quidem quod in ipso recipitur, habebit modum essendi conformem modo recipientis, non autem erit idem cum ipso, sicut res materialis recipitur quidem in intellectu immaterialiter secundum quod exigit intellectus, non tamen est ipse intellectus. si autem non sit naturam habere in se aliquid secundum aliud esse, non solum quod est in ipso, habet eundem modum essendi quem ipsum habet, sed etiam est ipsum, sicut cum effectus est in causa, nam non distinguitur effectus prout est in causa, ab ipsa causa, sed est ipsa causa, aut uerum eius, quia ergo uerbo diuino nihil potest aduenire extraneum, aut distinctum ab ipso secundum esse, eo quod sit deus, quicquid autem est in deo, sit ipse deus: necesse est ut omne quod in uerbo est, sit ipsum uerbum, & consequenter si uerbum est uita, necesse est ut quod est in ipso, sit uita.

Quinta conditio est, Per uerbum dei omnis intellectualis cognitio causatur. Probatur. Omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, cuius ratio est uerbum, ergo &c. probatur conseq. Quia qui alii docet, per rationem quae apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quadam ipsius. Confirmatur auctoritate Ioan. dicens: Vita erat lux hominum, quia uide licet ipsum uerbum quod est uita, manifestat ut lux quaedam mentibus hominum ueritatem.

Aduertendum ex doctrina S. Tho. 1. Parte q. 117. art. 1. quod licet tam deus quam homo causet scientiam in alio, hoc tamen differenter sit. Nam homo per suam scientiam directus, tanquam per exemplar, causat scientiam in alio, non quidem ipsam scientiam imprimendo, nec causando in discipulo lumen intelligibile, aut intellectuales species, sed tantum proponendo ei aliquas propositiones minus uniuersales quas discipulus ex naturaliter praecognitis diiudicare potest, ut proponendo ei aliqua sensibilia exempla, aut ordinem principiorum ad conclusiones ex quibus intellectus addiscens manu ducitur in cognitionem ueritatis ignota. Vnde homo docens non est principale agens, sed sicut coadiuuans agens principale, scilicet intellectus addiscens: sicut & medicus non est principalis causa sanationis: sed coadiuuans naturam, adhibendo cibos & medicinas quibus natura ad finem intentum adiuuatur: Deus autem ultra haec est etiam causa luminis intellectualis & cognitionis naturalis primorum principiorum, unde est causa principalis scientiae in nobis, non autem tantum coadiuuans. Quia autem possit aliquis in stare quod uerbum dei non est causa cognitionis in hominibus, tanquam quaedam lux ueritatis manifestatiua, quia non omnes homines

mines ad cognitionem ueritatis perueniunt, sed aliqui sunt tenebrosi, remouet hoc S. Thomas, inquiens non esse hoc ex defectu uerbi, sed ex defectu hominum qui ad uerbum non conuertuntur, nec id plene capere possunt: sicut luce corporei Solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt nisi ei qui oculos clausos uel debiles habet. vnde

Solutio ad rationes supra inducias contra generationem diuinam. Caput, 14.

Via uero ueritas omnem falsitatem excludit, & dubietatem dissoluit, in promptu iam sit ea dissoluere quae circa generationem diuinam difficultatem afferre uidebantur. Iam enim ex dictis patet, quod in deo generationem intelligibilem ponimus, non autem tale qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita, quae neque uerbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem, cui quidem conceptioni similem esse filii dei generationem iam patet ex dictis.

Super Caput. 14.

Oris quae de terminauit S. Th. quid de diuina generatione sit tenendum, consequenter, quia ueritas omnem falsitatem excludit, & dubietatem dissoluit, uult rationibus in oppositum factis ca. 10. correspondere.

Ad primam quidem ait, quod generatio in rebus materialibus est mutatio corruptioni opposita, non autem generatio intelligibilis, etiam in nobis, qualem dictum est esse filii generationem in diuinis.

Circa hanc responsionem dubitatur, quia uidetur quod etiam intelligibilis conceptio, in nobis saltem, sit mutatio, quia intellectus concipiens transit de potentia ad actum, dum prius poterat uerbum concipere, & postmodum actu concipit.

Ad huius euidenciam considerandum est ex doctrina sancti Thomae de Potentia, quaestio. 3. artic. 2. quod in qualibet mutatione proprie dicta, requiritur ut sit aliquod subiectum commune utriusque termino mutationis, & in generatione & corruptione requiritur ut tale subiectum sit ens in potentia, quod aliter se habeat nunc & prius. vnde ad hoc ut productio alicuius sit mutatio, requiritur aut quod ipsum sit aliquod compositum ex forma quae est terminus formalis productionis, & materia quae est potentia ad illam formam, aut quod sit actus recipientis tanquam existentis in potentia, non autem tanquam existentis in actu. uerbum autem non est aliquid compositum ex forma & materia, cum sit aliquid simplex, neque etiam est actus intellectus tanquam existentis in potentia: sed tanquam existentis in actu, cum non adueniat intellectui nisi in quantum est in actu per speciem intelligibilem, & etiam per actum in intelligendi, quo ipsum uerbum producit. ideo uerbi productio neque etiam in intellectu nostro habet rationem mutationis. Cum autem dicitur, quod

intellectus concipiendo uerbum transit de potentia ad actum, negatur, loquendo de potentia passiva, immo ab uero actu transit ad alium actum absque deperditione alterius actus. Cum uero probatur, quia prius poterat uerbum concipere, & postea actu concipit: dicitur primo, quod illud posse non accipitur secundum potentiam passiuam, sed secundum potentiam quasi actiuam, sicut cum dicitur quod ignis potest calefacere. Dicitur secundo, conformiter ad responsionem immediate dandam ad secundum, quod uerbum non oritur ex intellectu secundum quod est in potentia ad actum intelligendi, sed ex actu quod est actualiter intelligens. Si intelletur, quia licet uerbum in intellectu nostro ueniat ab intellectu in quantum est in actu, in ipso tamen recipitur in quantum est in potentia passiva, quae recipere poterit passiuus est, & sic uide quod intellectus trahat de potentia passiva ad actum dum concipit uerbum, & consequenter, quod mutetur: dicitur quod ad hoc ut aliquis actus habeat rationem mutationis, non sufficit quod re concipiens terminum illius actus se habeat a quo modo ad ipsum sicut potentia receptiua, sed requiritur quod sit potentia receptiua tantum, & nullo modo actiua illius actus dum ipsum recipit: sicut materia quae recipit formam per generationem, nullo modo est illius forma: aut illius actus quia forma productiua actiua: intellectus autem est receptiua uerbi producendo ipsum, quia simul ipsum recipit & producit: ideo neque recipiendo uerbum transit de potentia pure passiuam ad actum, neque mutari proprie dicitur, sicut neque subiectum dicitur proprie mutari dum suscipit passio-

non est materialis, sed intelligibilis, stulte iam dubitatur si pater totam naturam dedit, aut partem. Manifestum est enim, quod si deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in uerbo, nec tamen substantia filio data definit esse in patre, quia nec etiam apud nos definit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod uerbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet, ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod diuina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in filio dei esse aliud recipiens, & aliud naturam receptam.

Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis: in generatione autem intelligibili non sic est. non enim sic uerbum ab intellectu exoritur, quod pars eius praetelligatur ut recipiens & pars eius ab intellectu effluat: sed totaliter uerbum ab intellectu originem habet, sicut & in nobis totaliter unum uerbum ex alio oritur: ut conclusio ex principiis. ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est a signare recipiens, & receptum, sed totum quod exoritur, ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet, quod non excluditur diuinae generationis unitas ex hoc quod in deo plurius subsistentium distinctio esse non possit. essentia enim diuina et si subsistens sit, non tamen potest separari a relatione qua oportet in deo intelligi ex hoc quod uerbum conceptum diuinae mentis est ab ipso deo dicens

Et quia filii dei generatio

nem, cuius est aliquo modo actiuum. Ad secundam dicit primo, quod in nobis uerbum non exit de potentia in actu, nisi in quantum intellectus procedit de potentia ad actum, neque oritur in intellectu, nisi prout existit in actu. Dicit secundo, quod quia intellectus diuinus nunquam est in potentia, sed solum in actu: generatio uerbi ipsius non est in exitum de potentia in actu, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu. Dicit tertio, quod non sequitur dei filium non esse uerum deum, aut non esse aeternum, immo necesse est ipsum esse coaeternum deo cuius est uerbum, quia intellectus in actu, nunquam est sine uerbo.

Aduertendum est responsionem sancti Thomae ad hoc tendere, quod licet aliquo modo & secundum quid possit concedi, uerbum humane mentis exire de potentia in actu, in quantum

tam intellectus nosse de potentia in actum procedit, siue de habitu in actum quo producitur verbum, quod tamen non est simpliciter verum, quia verbum non oritur ex intellectu dum est in potentia, sed dum est in actu intelligendi, nullo tamen modo concedendum est verbum diuinum exire de potentia in actum, quia intellectus diuinus nunquam est potentia intelligens, sed semper in actu, & consequens non procedit de potentia in actu. Dicitur autem oritur actus ex actu, quia oritur ex intellectu semper existente in actu, & nunquam existente in potentia. Ex hoc autem patet non sequi, si filius intelligibili generatione producitur, quod sit mutabilis, aut quod non sit eternus.

Aduertendum est, quod dicitur proprie aliqua forma procedere de potentia in actum, quando producitur in aliquo quod ad ipsam comparatur sicut potentia omnino passiva ad actum, ut pote quod omnino illa forma ex se caret, hoc autem non conuenit verbo in ordine ad intellectum etiam nostrum, specie intelligibili actum, quia intellectus, sic actuarius & est verbi productum non solum recipiens, & habet in se formam in qua virtualiter uerbum continetur, multo quoque minus se habet pure passive ad uerbum, quando est sub actuali intellectione qua ipsum uerbum producit, cum tunc sit in ultima sua actualitate que est quodammodo ipsum uerbum. Nam uerbum est terminus in se in intellectu, quia est ultima actualitas intellectus. Opime ergo ostendit San. Thom. quod uerbum intellectus nostri non exit proprie de potentia ad actum quando producitur, quia non oritur ex intellectu nisi prout existit in actu, scilicet tam secundo quam primo. Nam quod oritur ex aliquo de potentia passiva in actum, oritur ex eo secundo quod est in potentia passiva illius, & caret illo, sicut forma ignis oritur ex ligno, non autem secundo quod est in actu, & aliquo modo actualiter habet formam.

Ad tertium dicit primo, quod stulte dubitat, si pater tota natura de deo filio, an patet, quia filii generatio est intelligibilis: manifestum est enim, quod si deus se intelligit, tota plenitudo eius in uerbo conuenit. Dicit secundo, quod propter hoc non definit substantia filio data esse in patre, quia nec etiam apud nos definit esse propria natura in re que intelligitur, ex eo quod uerbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam numero continet.

Circa primum dictum considerandum est, ut ex superius distinetur, quod uerbum est expressiuum & representatiuum rei intellecte in intellectu, & tantum se extendit intellectu quod uerbi representatio se extendit deo si deus se ipsum intelligit, per se scilicet & complete, necesse est ut tota naturam patris habeat, & hoc est quod inquit S. Tho. quonia ex eo quod deus se ipsum intelligit, scilicet perfecte, necesse est ut tota plenitudo dei continetur in uerbo.

Circa secundum dictum considerandum primo, ex his que in superioribus declarata sunt, quod uerbum & conceptio intellectus nostri est eiusdem rationis cum re a qua huiusmodi conceptio est causata, differens ab ipsa secundo modum essendi. Nam eadem est ratio conceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectum uero habet esse materiale: quod autem uerbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quod conceptio lapidis sit lapis intellectus, prouenit ex eo quod est a lapide materiali causata, & est illius expressa & aduata similitudo. Hoc autem fit absque eo quod res intellecta que datur uerbo ut sit talis natura intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo, quod uerbum diuinum intelligibiliter continet eandem numero naturam qua habet pater ex quo procedit, est absque hoc quod talis natura designat esse in patre, & quia intelligere & esse indeo sunt idem, absque hoc quod natura designat esse in patre, potest tota esse in filio, non solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturalem, & in eundem modum essendi, & hoc est huius responsionis fundamentum.

Considerandum secundo, quod natura potest dici una numero dupliciter. Uno modo materialiter, in quantum uidelicet est limitata ad unum indiuiduum per principia aliqua indiuidua, sub ipsa conuentum, sicut humanitas Sortis est una numero & humanitas Platonis est alia numero, & sic de aliis. Alio modo formaliter, in quantum uidelicet in seipsa consistat tanquam quoddam unum & indiuisum in differentia forma le, diuisum autem a quacunque alia natura, & sic humanitas in se & absolute considerata est una numero, quia per unam indiuisibilem differentiam constituitur. Cum ergo hic dicatur quod uerbum intellectus nostri intelligibiliter continet eandem numero naturam qua habet res in intellectu, non intelligitur de ueritate materiali, quasi uerbum & res in intellectu sint unum indiuiduum, & singulare sub eadem specie conuentum. Nam constat quod res primo intellecta ab intellectu nostro, non est natura singularis, sed natura ueritatis: similiter uerbum non representat intellectum naturam singularem, sed ueritatem, sed intelligitur de identitate formali, uerbum autem cuius rei intellectus non est alia natura, in quantum uerbum, quam natura rei intellecte in se quod habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus que format in intellectu de homine, non est aliud quam ipse homo, qui extra intellectum existens habet esse materiale, in intellectu uero habet esse immateriale & intelligibile, & ipse homo existens extra intellectum, causat in intellectu ipsum conceptum eandem naturam indiuisibilem formaliter, quam ipse habet in intellectu, continet enim.

Ad quartum dicit primo, quod in materialibus quidam generationibus aliud est recipiens, & aliud natura recepta, in quantum materia generati recipit formam generantis in generatione autem intellectus non est sic, quia uerbum ab intellectu totaliter oritur ex alio, ut habet, sicut in nobis unum uerbum totaliter, oritur ex alio, ut concluditur.

Circa secundum dictum considerandum primo, ex his que in superioribus declarata sunt, quod uerbum & conceptio intellectus nostri est eiusdem rationis cum re a qua huiusmodi conceptio est causata, differens ab ipsa secundo modum essendi. Nam eadem est ratio conceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectum uero habet esse materiale: quod autem uerbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quod conceptio lapidis sit lapis intellectus, prouenit ex eo quod est a lapide materiali causata, & est illius expressa & aduata similitudo. Hoc autem fit absque eo quod res intellecta que datur uerbo ut sit talis natura intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo, quod uerbum diuinum intelligibiliter continet eandem numero naturam qua habet pater ex quo procedit, est absque hoc quod talis natura designat esse in patre, & quia intelligere & esse indeo sunt idem, absque hoc quod natura designat esse in patre, potest tota esse in filio, non solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturalem, & in eundem modum essendi, & hoc est huius responsionis fundamentum.

Ad tertium dicit primo, quod stulte dubitat, si pater tota natura de deo filio, an patet, quia filii generatio est intelligibilis: manifestum est enim, quod si deus se intelligit, tota plenitudo eius in uerbo conuenit. Dicit secundo, quod propter hoc non definit substantia filio data esse in patre, quia nec etiam apud nos definit esse propria natura in re que intelligitur, ex eo quod uerbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam numero continet.

Circa primum dictum considerandum est, ut ex superius distinetur, quod uerbum est expressiuum & representatiuum rei intellecte in intellectu, & tantum se extendit intellectu quod uerbi representatio se extendit deo si deus se ipsum intelligit, per se scilicet & complete, necesse est ut tota naturam patris habeat, & hoc est quod inquit S. Tho. quonia ex eo quod deus se ipsum intelligit, scilicet perfecte, necesse est ut tota plenitudo dei continetur in uerbo.

Circa secundum dictum considerandum primo, ex his que in superioribus declarata sunt, quod uerbum & conceptio intellectus nostri est eiusdem rationis cum re a qua huiusmodi conceptio est causata, differens ab ipsa secundo modum essendi. Nam eadem est ratio conceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectum uero habet esse materiale: quod autem uerbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quod conceptio lapidis sit lapis intellectus, prouenit ex eo quod est a lapide materiali causata, & est illius expressa & aduata similitudo. Hoc autem fit absque eo quod res intellecta que datur uerbo ut sit talis natura intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo, quod uerbum diuinum intelligibiliter continet eandem numero naturam qua habet pater ex quo procedit, est absque hoc quod talis natura designat esse in patre, & quia intelligere & esse indeo sunt idem, absque hoc quod natura designat esse in patre, potest tota esse in filio, non solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturalem, & in eundem modum essendi, & hoc est huius responsionis fundamentum.

Considerandum secundo, quod natura potest dici una numero dupliciter. Uno modo materialiter, in quantum uidelicet est limitata ad unum indiuiduum per principia aliqua indiuidua, sub ipsa conuentum, sicut humanitas Sortis est una numero & humanitas Platonis est alia numero, & sic de aliis. Alio modo formaliter, in quantum uidelicet in seipsa consistat tanquam quoddam unum & indiuisum in differentia forma le, diuisum autem a quacunque alia natura, & sic humanitas in se & absolute considerata est una numero, quia per unam indiuisibilem differentiam constituitur. Cum ergo hic dicatur quod uerbum intellectus nostri intelligibiliter continet eandem numero naturam qua habet res in intellectu, non intelligitur de ueritate materiali, quasi uerbum & res in intellectu sint unum indiuiduum, & singulare sub eadem specie conuentum. Nam constat quod res primo intellecta ab intellectu nostro, non est natura singularis, sed natura ueritatis: similiter uerbum non representat intellectum naturam singularem, sed ueritatem, sed intelligitur de identitate formali, uerbum autem cuius rei intellectus non est alia natura, in quantum uerbum, quam natura rei intellecte in se quod habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus que format in intellectu de homine, non est aliud quam ipse homo, qui extra intellectum existens habet esse materiale, in intellectu uero habet esse immateriale & intelligibile, & ipse homo existens extra intellectum, causat in intellectu ipsum conceptum eandem naturam indiuisibilem formaliter, quam ipse habet in intellectu, continet enim.

Ad quartum dicit primo, quod in materialibus quidam generationibus aliud est recipiens, & aliud natura recepta, in quantum materia generati recipit formam generantis in generatione autem intellectus non est sic, quia uerbum ab intellectu totaliter oritur ex alio, ut habet, sicut in nobis unum uerbum totaliter, oritur ex alio, ut concluditur.

Ad sextam inquit, quod non sequitur id quod est quasi indiuiduationis principium, esse in alio. Nam neque essentia diuina

na est in alio deo, neque paternitas est in filio. Ad euidenciam huius responsionis considerandum est, quod cum pater & sit deus, & sit suppositum relatiuum, dupliciter possumus assignare aliquid in ipso tanquam principium indiuiduationis, uno modo in quantum est deus, ut scilicet dicatur illud eius principium indiuiduationis, per quod est unus deus, & indiuisus, & sit essentia diuina potest dici principium indiuiduationis patris, per ipsam enim cum sit forma immaterialis, & non per aliquid aliud habet pater, & quod sit deus, & quod sit unus deus, ipsa non est nata conuenire alicui, qui sit alius deus a patre. Alio modo in quantum est suppositum relatiuum, ut scilicet dicatur eius principium indiuiduationis, per quod est unum in tale suppositum indiuisum in se, & diuisum a quolibet alio supposito relatiuo, & sit paternitas est eius principium indiuiduationis. Vult ergo respondere S. Tho. quod si loquamur de principio indiuiduationis patris primo modo, conceditur totum, excepta ultima consequentia. Conceditur enim quod essentia diuina non est in alio supposito qui sit alius deus a patre, negatur autem illa consequentia, ergo non est in filio, filius enim non est alius deus a patre, sed sunt unus deus subsistens propter unitatem essentie, ut dictum est in responsione ad quintam rationem. Si uero loquamur de principio indiuiduationis secundo modo, sic manifestum est concedendum esse quod non est in filio. Paternitas enim non est in filio, & sic non sequitur ut ratio supponit, si ponatur generatio in diuinis, quod principium indiuiduationis patris, eo modo quo sibi attribuitur tale principium, sit in alio, scilicet supposito relatiuo.

Ad septimam aduertendo responsionem ibi datam, & eam explicando, dicit primo, quod quomodo duae personae patris & filii non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen ratio est aliud quam essentia secundum rem, cum relatio in Deo accidens esse non possit, ut patet ex his, quae determinata sunt in primo libro de Perfectionibus omnium entium, quemadmodum enim ille in Deo sunt secundum simplicem essentiam unitatem, & non sunt accidentia in eo, sed ipsa diuina essentia, ita relatio paternitatis & filiationis licet in hominibus sit accidens, in Deo tamen est diuina essentia. Dicitur secundo, quod cum diuina essentia sit ipsa paternitatis & filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium, Deo conueniat: & ideo cum proprium paternitatis sit ut a filiatione distinguatur, cum pater dicatur ad filium tanquam ad alium, licet Deus pater sit diuina essentia, & similiter, deus filius, ex hoc tamen quod est pater, distinguitur a filio. Ex his uale habere S. Tho. quod non sequitur personam patris esse copositam, licet in ea sit aliquid principium distinguens patrem essentia, quia tale principium est idem realiter quod essentia, licet distinguatur in ratione relationis ab ea: quae ratio, ut dicebat responsio, nihil, ut sic, rei superaddit quae est essentia, sed tantum dicit respectum ad aliud. Ad impugnacionem uero responsionis datae dicit primo, quod utique relatio in diuinis non est absque absoluto. Dicit secundo, quod talis relatio non comparatur ad absolute sicut accidens ad subiectum, ut in rebus creatis accidit, sed per modum identitatis. Dicit tertio, quod licet idem subiectum non possit oppositas relationes in se habere, nihil tamen prohibet essentiam diuinam unam existentem, sicut propter omnimodam eius perfectiorem idem est sapientia & iustitia, & aliis huiusmodi quae in diuersis generibus continentur, ita esse idem paternitatis & filiationis, & patrem & filium unum deum esse.

Aduertendum primo, cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolute sicut accidens ad subiectum, quod per absolute non intelligitur Sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiue. Ideo ex istis uerbis non potest haberi, quod uniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento, habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Aduertendum secundo, cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quod loquitur Sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Tho. con. Gent. KKK similitudo

Aduertendum primo, cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolute sicut accidens ad subiectum, quod per absolute non intelligitur Sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiue. Ideo ex istis uerbis non potest haberi, quod uniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento, habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Aduertendum secundo, cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quod loquitur Sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Tho. con. Gent. KKK similitudo

Aduertendum primo, cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolute sicut accidens ad subiectum, quod per absolute non intelligitur Sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiue. Ideo ex istis uerbis non potest haberi, quod uniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento, habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Aduertendum secundo, cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quod loquitur Sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Tho. con. Gent. KKK similitudo

Aduertendum primo, cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolute sicut accidens ad subiectum, quod per absolute non intelligitur Sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiue. Ideo ex istis uerbis non potest haberi, quod uniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento, habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Aduertendum secundo, cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quod loquitur Sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Tho. con. Gent. KKK similitudo

Aduertendum primo, cum dicitur in creaturis relationem comparari ad absolute sicut accidens ad subiectum, quod per absolute non intelligitur Sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiue. Ideo ex istis uerbis non potest haberi, quod uniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur a fundamento, habetur bene quod nulla relatio quae immediate fundatur in substantia, est idem suo fundamento, cum relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Aduertendum secundo, cum dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quod loquitur Sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autem de oppositione contraria rationum formalium, secundum quod rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositae. Tho. con. Gent. KKK similitudo

Similitudo enim & dissimilitudo aliquo modo importat ratio- nes oppositas, scilicet conuenientiam & disconuenientiam in qualitate, non tamen sunt relationes oppositae relatiue, quarum scilicet una dicitur ad alteram in concreto, ideo possunt simul unum subiecto conuenire respectu diuersorum, aut etiam respectu eiusdem secundum diuersa, paternitas autem & filio, relatiue opponuntur, ideo non potest respectu eiusdem idem esse pater & filius, neque pater & filius, qui relatiue opponuntur, possunt esse vnus homo sicut in diuinis pater & filius sunt vnus deus, eo quod diuina essentia sibi vtramque relationem identifi- cet, non autem ad ip- sas comparatur sicut, subiectum ad accidentia.

Ad octauam rationem dicit primo sanctus Thomas, quod re- lationes sunt in deo secundum rem, & non solo intellectu, quia relatio verbi ad dicentem, cuius est uerbum, ponitur in deo ex hoc quod deus seipsum intelligit, quae quidem operatio est in deo, immo est ipse deus, omnis autem relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quanti- tatem, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit, aliter enim esset in eo solo intellectu, declaratur in scientia & scibili, & in dextro ac sinistro. Quomodo scibile dicitur relatiue ad scien- tiam, ex eo quod scientia referatur ad ipsum, declaratum est in praecedentibus.

Sed duplex dubium occurrit. Primum est, quia posset aliquis dicere, quod licet relatio dei dicentis ad uerbum consequatur actionem dei intelligentis seipsum, & propter hoc talis relatio sit realis, relatio tamen uerbi diuini ad deum dicentem non consequitur aliquam actionem uerbi terminatam ad patrem: & ideo ex hoc quod actio intelligendi est in ipso deo, non se- quitur quod uerbum ad patrem relationem realem habeat, sed bene quod habeat realem relationem ad uerbum.

Secundum dubium est, quia si relatio quae consequitur prop- riam operationem, est realis, sequitur quod deus referatur ad creaturam relatione reali creationis. Nam creare est propria dei operatio, cum naturaliter conueniat, hoc autem constat esse contra S. Tho. doctrinam, ergo &c.

Ad primum dubium respondetur, quod licet relatio uerbi ad deum dicentem non consequatur actionem aliquam uerbi ter- minatam ad dicentem tanquam ad productum per ipsam actio- nem, consequitur tamen actionem dei intelligentis seipsum, quae est ipse deus, sicut & relatio dei dicentis ad ipsum uerbum ean- dem actionem consequitur. Deus enim intelligendo seipsum pro- ducit uerbum, & sic intellectionem huiusmodi consequitur & relatio dicentis ad uerbum productum, & relatio uerbi ad dicen- tem. Sed contra: quia eadem ratione posset dici quod relatio sei- bilis est realis, quia consequitur actionem scientis terminatam ad ipsum: ex hoc enim quod sciens intelligit aliquid, consequitur relatio scientis ad scitum, & sciti ad scientem. Dicitur quod non est eadem ratio de relatione uerbi, & de relatione scibilis, quia scibile in quantum huiusmodi nullum accipit esse reale ex ipso actu intelligendi, propter quod inquit hoc loco S. Tho. quod scibile eodem modo se habet quantum in se est, & quando intel- ligitur, & quando non intelligitur, hoc est, nullam variationem suscipit ex eo quod intelligitur. uerbum autem intellectus per actum intelligendi accipit esse. unde potest dici esse eandem ac- tionem dicentis & uerbi, dicentis quidem ut dantis esse uerbo, uerbi autem ut per eam accipientis esse: sicut eadem est actio a- gentis & patientis materialiter sumpta, quam oppositae relatio- nes consequuntur.

Ad secundum dubium respondetur primo, quod non dicit S. Thom. omnem relationem quae consequitur quamcumque ope- rationem, esse aliquid realiter in ea, sed eam relationem quae propriam operationem rei consequitur. Dicitur autem propria operatio hoc loco, non omnis quae soli conuenit rei, sed quae ei naturam consequitur, sicut in rebus materialibus in quibus est generatio uariuosa, generare sibi simile in specie, est propria rei operatio, similiter in cognoscentibus apprehendere rem sicut est propria operatio cognoscentis, in quantum est cognosces in actu perfectio. Intelligere ergo diuinum quo seipsum deus in- telligit, in quantum huiusmodi est operatio quae naturam diuinam naturaliter consequitur, non autem creare, quod est uoluntarium.

ideo non sequitur, si relatio consequens actum dicendi est realis, quod similiter sit realis relatio illa quae consequitur creati adu. Hinc interpretatio uidetur facere S. Tho. l. p. q. 28. art. 1. ubi probat relationes quae consequuntur processiones diuinas, esse reales: quia processiones in diuinis sunt in identitate naturae, cum autem aliquid proce- dit a principio eiusdem naturae, necesse est ut procedat, & id a quo procedit, in eo- dem ordine conue- niant, & sic habeant respectus adinuicem. modo constat, quod ope- ratio qua aliquid pro- cedit a principio eiusdem naturae, est ope- ratio quae naturam co- sequitur, & sic uidet- ur esse S. Tho. operatio- nem, quam hic uo- cat propriam rei ope- rationem, esse operationem naturam rei consequentem.

Secundo respondetur & dicitur primo, quod per propriam ope- rationem intelligit S. Tho. operationem non extraneam, sed quae are ipsa elicitur, & intendit quod quando relatio in surgit & ad uenit rei ex aliquo ad naturam rei pertinente, sicut ex aliquo rea- li quod ad rem pertinet, tunc talis relatio est realis. Dicitur se- cundo, quod tunc dicitur relatio consequi propriam operationem rei, aut formam aliquam eius, quae res ex talis operationis natu- ra & entitate per se inclinatur & ordinatur ad aliud quadam ne- cessitate, non autem quod ordinatur ad aliud ex sola rationis appre- hensione. Dicitur tertio, quod per nullam operationem diuinam deus ordinatur ad creaturam aut inclinatur, cum sua operatio sua sit sub- stantia, quae ad nullum creatum naturali necessitate inclinatur, sed concipitur relatiue ex eo quod creatura talem operationem terminans ordinatur, & inclinatur ad deum tanquam ad suum perfectiorem: sicut scibile nullum ex se ordinem habet ad scien- tiam, sed relatiue dicitur, quia scientia ad ipsum ordinatur, & ha- bet habitudinem ad ipsum, ut dicitur hic, & 5. Meta. cap. 1. 4 de Ad aliquid tex. co. 20. Ex his patet illatione inducendam falsam esse, & fundamentum eius esse nullum. Quod deus ex actione creati habeat ordinem & inclinationem ad creaturam tanquam ad id ad quod dependentiam habeat, Pater haec responsio ex doctrina S. Tho. 1. Sen. d. 20. Et de Potentia q. 7. art. 10. & in aliis locis in quibus de hac materia loquitur.

Si intelletus quod intellectio dei speculatiua qua res creatas aut creabiles intelligit, est operatio naturalis dei, cum deus non possit illas non intelligere, & sic uidetur quod deus ex talis cognitio- nis natura habeat ordinem ad illas, & per consequens quod realiter referatur: respondetur, quod licet deus naturaliter res alias & se spe- culatiue cognoscat, non tamen sequitur quod ad illas naturaliter ha- beat ordinem & inclinationem, quia non cognoscit illas nisi intel- ligendo essentiam suam, quae est primum diuinum cognitionis ob- iectum, & in qua omnia representantur: scientia autem non ha- bet naturaliter ordinem nisi ad primum & per se obiectum, non au- tem ad illa quae in tali obiecto cognoscuntur. Nec tamen sequi- tur quod scientia dei realem relationem habeat ad ipsam essen- tiam. Desicit enim una conditio ad realem relationem requisi- ta, scilicet quod sit inter ea quae sunt realiter distincta, scientia enim dei ab essentia diuina non distinguitur.

Ad nonam dicit primo, quod in nobis relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, & habet proprium modum essendi, causaturque a substantia, sicut & om- nis alia forma accidentalis causatur a principis substantiae. Dicitur secundo, quod quia tanto esse uniuscuiusque forme accidit- ralis est prius vel posterius, quanto forma accidentalis est in propria ratione fuerit propinquior substantiae uel magis perfecta rela- tio, quia non solum praerigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur, & sui esse dependet non solum ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris. Item cum proprie ratio relationis consistat in hoc quod esse ad alterum, po- testremum & imperfectissimum esse habet. Dicitur tertio, quod relatio in deo non habet esse dependens neque a substantia, neque ab ali- quo exteriori, quia in deo esse relationis est ipsum esse substantiae, sicut & esse sapientiae, sed bene in deo est respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit, sicut sapientia in deo ponitur, non quia in ipso sit aliquid esse accidentale, sed quia in ipso est perfectio quedam, in qua sapientia consistit ratio. Ex quo inferri- corollarie non sequitur ex imperfectione relationum creaturarum ipsas diuinas personas quae relationibus distinguuntur, esse im- perfectas, sed tantum quod earum minima sit discretio.

Atten-

Attendendum autem quod licet esse relationis dependeat ab esse substantiae, & ab esse termini, hoc tamen non est eodem modo quo ad omnia, ab utroque quidem dependet in quantum ad esse relationis requiritur ut sit substantia, & sit terminus: sed a substantia dependet effectiue & subiectiue, in quantum omne accidens a principis alicuius substantiae cau- satur, & est in substantia sicut in subiecto, a termino uero forma- li sicut a causa sine qua non. Quod autem dictum est, omnem formam accidentalem causari ex prin- cipis substantiae, in- telligendum est de ac- cidentibus quae per actionem creati pro- ducuntur in esse, non autem de istis quae per diuinam actionem pro- ducuntur, in illis enim non est uniuersaliter verum, quod a prin- cipis substantiae causentur. unde de Pot. q. 3. art. 3. ad tertium, inquit S. Tho. quod relatio creationis est quidem accidens, non tamen est tale accidens, quod ex principis subiecti causetur. sim- iliter dicendum est de gratia, & aliis similibus.

Secundo circa primum & secundum dictum huius responsionis du- plex dubium occurrit. Primum est, quia uidetur uelle S. Tho. quod nulla relatio immediate fundetur in substantia, cum autem, quod esse relationis praerigit esse aliorum accidentium in substan- tia, oppositum autem huius uidetur esse de relatione creationis in creatura, & de relatione identitatis specificae substantiarum, haec enim uidentur in substantia immediate fundari, & non praerigere esse aliorum accidentium in ipsa.

Secundum dubium est, quia uidetur uelle S. Tho. hoc loco re- lationem realiter differre a suo fundamento, cum autem, quod esse relationis praerigit esse aliorum accidentium ex quibus cau- satur, oppositum autem huius multi Thomistae tenere uidentur. Quisritur ergo qua fuerit mens S. Tho. in hac materia.

Ad primum dubium respondetur, quod uicinetudinem est ali- quas relationes quantum ad esse suum, immediate fundari in substantia, ut patet de relatione creationis passiuae, & de relatio- nis identitatis specificae, propter quod inquit S. Tho. de Potentia q. 7. art. 9. ad quartum, quod creatura referatur ad Deum secun- dum suam substantiam, sicut secundum causam relationis, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter. Ad id au- tem quod hic dicitur, dupliciter potest respondere. Primum secun- dum tenentes relationem immediate fundatam in substantia, non esse in genere, sed esse relationem transcendentem, quod di- ctum S. Tho. intelligitur de relationibus, quae sunt in genere, non autem de relationibus transcendentibus. Secundo tenendo hu- iusmodi relationes esse de genere relationis, quod intelligitur de quantitate, potentia, & huiusmodi, aut secundum rem, aut secundum modum, relatio enim adeo debet esse habet, quod non aduenit sub- stantiae nisi praerigat in substantia esse alterius accidentis a quo causatur, aut ipsa substantia induat modum alterius accidentis: & sic dicitur quod relatio immediate fundata in substantia, praerigit in substantia esse alterius accidentis quantum ad modum, non au- tem quantum ad rem, identitas enim fundatur in substantia, in- quantum induit modum unitatis. Nam unum in substantia facit idem: similiter relatio creationis fundatur in ipsa in quantum in- ducit modum potentiae passiuae, & sic de aliis. unde S. Tho. artic. praerilegato in corpore ait, quod per substantiam & qualitatem non ordinatur aliquid ad alterum, nisi secundum quod qualitas uel forma substantialis aut materia, habet rationem uirtutis actiuam uel pas- siuam, & secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis.

Ad secundum dubium, omissis rationibus multis, quae pro utraque parte adduci possunt, & quae fortassis possent apparen- ter solui: sciam quid de mente S. Tho. esse uideatur, saluo semp- meliori iudicio. Vnum mihi uidetur in eius doctrina clarum, quantum ex eius uerbis haberi potest. Alterum aliquo modo uide- tur esse dubium. Clarum mihi uidetur, quod nulla relatio in crea- tura est substantia, & consequenter quod nulla relatio imme- diate fundata in substantia est idem realiter suo fundamento. Hoc habetur primo ex Primo Sent. dist. 4. ar. 1. ad tertium, ubi di- citur quod nulla relatio est substantia in creaturis. Habetur secun- do ex q. de Potentia q. 8. ar. 2. ad primum, ubi dicitur quod nulla sub- stantia in genere potest esse relatio. Habet tertio ex Quarto contra in hoc Cap. 1. 4. & Primo Sent. dist. 2. ar. 1. dist. 2. 1. q. 1. art. 2. & 3. ar. 1. Item 1. Sen. q. 2. ar. 2. ubi tenet ex prelo S. Tho. quod esse re- lationis distinguitur ab esse substantiae, & est illi superadditum.

Posset autem ad haec dicta S. Tho. dupliciter responderi. Primo quod intendunt relationem non esse idem formaliter cum substan- tia, & similiter esse relationis cum esse substantiae: alia enim est ratio substantiae, & alia ratio relationis, non autem quod non sint vna res. Secundo, quod intelliguntur de relatione quae immediate fundatur in accidente, ut similitudo, equalitas, & huiusmodi. certum est enim, quod in istis relatio non est idem substantiae sicut mentem S. Tho. sicut nec equalitas, nec actio & passio, super quibus fundatur, identifi- catur substantiae.

Secundo nulla ista- rum responsionum sit ad mentem S. Tho. facillime ostendi po- test. Quod enim pri- ma non sit secundum eius mentem, ostenditur primo, quia in 1. Sen. dist. 4. loco allegato ex prelo ait, quod nulla relatio in crea- turis est substantia, secundum rem. Secundo, quia subiungit ibidem quod ideo oportet ut omne generatum sit compositum in creaturis, & dist. 3. infert quod quia esse relationum distinguitur ab esse substantiae, ideo dicuntur in esse, & secundum quod insunt, faciunt compositionem. Constat autem, quod ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertio, quia illa dixit ut ostenderet differentiam inter relationes creatas & relatio- nes diuinas, quia scilicet relationes diuinae sunt idem quod sub- stantia diuina, non autem relationes creatae sunt idem quod sub- stantia. Manifestum est autem, quod non esse differentiam inter huiusmodi relationes, si intendere hoc tantum quod substan- tia creata non potest esse relatio formaliter, nam & diuina essen- tia non est formaliter ipsa diuina relatio, cum diuersas habeant rationes, & diuersos etiam habeant modos predicandi: ut in q. S. Tho. mas. 1. Sent. q. 2. ar. 2. ad 1. Quartum est, quia 4. Meta- physicae lect. 2. con. Auicem. inquit ex hoc quod id quod est ad unum genus determinatum, non potest consequi omnia entia tanquam eorum accidens. Ex hoc enim arguitur sic. Quod est in vno determinato genere, non potest esse accidens omnium ge- nerum: sed relatio est in vno determinato genere, ergo non est accidens omnium generum: ergo cum omnibus entibus conue- niat, non erit ab aliis generibus distincta.

Quod etiam secunda responsio non sit ad mentem S. Tho. arguitur primo, quod de relatione, quae est creatio, loquens S. Tho. de Potentia q. 3. ar. 3. ad 3. inquit quod est accidens ad secundum suum esse considerata, & prout inharet subiecto, est posterius quam res creata. Idem habetur Quolib. 7. ar. 1. 0 ad 4. constat au- tem quod talis relatio non fundatur immediate in accidente, sed in substantia. Secundo, quia loco praerilegato de Potentia q. 8. assignat rationem, quare substantia in genere non est relatio, quoniam (inquam) est determinata ad unum genus, & per consequens excluditur ab alio genere. sed non solum relatio immediate fun- data in accidente, est in alio genere a genere substantiae, sed etiam quae immediate fundatur in substantia. Nam inquit Sanctus Tho- mas loco praerilegato, de Potentia q. 3. in corpore, quod creatio est in genere relationis, ergo &c.

Quod autem mihi dubium est in hac materia sequendo doctri- nam S. Thomae est, utrum aliae relationes, quae immediate fun- dantur in generibus aliis accidentium, sint a suis fundamentis realiter distinctae, an similitudo a qualitate distinguatur rea- liter, & equalitas a quantitate, & sic de aliis. Hoc enim dubium, est propter varia dicta S. Tho. in quibus aliquid uidetur uelle quod sint idem, aliquid autem quod sint distincta. Veritatem diligenter consideranti uerba eius, uidetur mihi de mente eius esse, quod om- nis relatio etiam in accidente fundata, a suo fundameto realiter distinguitur. Non moueor autem ad hoc propter id quod dicitur 1. p. q. 2. ar. 2. ad 2. quod in rebus creatis in eo quod dicitur relatiue, praeter respectum est etiam absolutum, quod est alia res ab eo, quod continetur sub significatione nominis relatiui. Dicerent enim, & uere, qui opponunt esse de mente S. Tho. tenent, quod per illud absolutum distinctum a relatione non intelligit S. Tho- mas fundamentum relationis quod est accidens, sed subiectum quod est substantia: nam fundamentum talium relationum si est idem quod relatio, non est aliquid praeter significationem nominis relatiui, sed bene subiectum, quod est substantia. est enim aliud & ab ipsa relatione & a fundamento relationis. Non etiam moueor propter rationem assignatam in quaest. de Potentia, qua- re substantia quae est in genere, non potest esse relatio: quia vi- tho. con. Gent. KKK 2 delict.

delicet est determinata ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere. nam si intelligatur ad hunc sensum quia si velit sanctus Thomas uniuersaliter nullam rem quae est in uno genere, posse in alio genere illo modo esse, erit contra id quod inquit Undecimo Metaphysicæ lect. 9. in fine, ubi expresse tenet eandem rem posse in diuersis predicamentis esse propter diuersum modum predicandi. unde postea respondetur mentem S. Thomae esse, quod quia substantia est distincta ad vnum genus. substantia contra omnia genera accidentis realiter, ideo quod est in genere substantia, non potest esse in aliquo aliorum generum, quia substantia non potest esse idem realiter accidenti, non autem si vnum accidens sit in vno predicamento potest argui quod non sit in alio, quia non inueniuntur vnum accidens esse in diuersis predicamentis accidentium, quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum non includit, nam si vni nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere, & ad hunc sensum potest intelligi quod inquit sanctus Thomas 2. 2. d. 33. art. 3. ad 4. quod inquam, non inuenitur in creaturis aliqua diuersorum generum in identitatem rei conuenire. intellige omnino nam actio & passio licet conueniant in eadem entitate motus, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt. Sed moueor propter duo dicta S. Tho. quae mihi maxime huic proposito fauere videntur. Primum dictum est 12. Metaph. in expositione text. 19. ubi dicitur, quod ea quae sunt ad aliquid, remota videntur esse a substantia quam alia genera ex eo quod sunt debitoris esse. unde & substantia inheret mediaturibus aliis generibus. si enim ad aliquid sunt remota a substantia quam alia genera secundum suum esse, & inter substantiam & relationem mediant alia genera, manifeste relinquuntur relationem ab aliis generibus, in quibus fundatur, & esse relationis ab esse aliorum generum realiter distingui. Idem enim non est propinquum & remotum, mediatum & immediatum respectu eiusdem.

Secundum dictum est 4. Con. cap. 14. in responsione ad nonam rationem. Ibi enim postquam dixit S. Tho. quod esse relationis est superadditum esse substantiae, subiungit quod relatio adueniens substantiae postremum esse habet, quia praerogit non solum esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex his enim verbis clarissime patet, relationem praesupponere in substantia esse aliorum accidentium tanquam a se distinctorum, vt pote quae ipsius sunt causae, & quorum esse est prius & perfectius esse relationis.

Ad istas auctoritates, si quis uellet non sequi mentem diuini Thomae, sed ipsum in suam sententiam trahere, posset utique dicere quod relatio inest substantiae mediaturibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quae sunt quaedam res mediae a substantia & a relatione distinctae, sed formali mediatione, quia uide licet ratio absoluta illius rei quae est relatio, est prior ratione sui relatae, & ideo dicitur mediare inter substantiam & relationem. Sed quod ista responsio non sit ad mentem S. Tho. patet primo, quia manifeste loquitur non de rationibus relationis & fundamenti, sed de esse ipsorum quae supra esse substantiale addunt. Secundo, quia uult euenire propter debilitatem & imperfectionem esse relationis quo inheret substantiae, quod inter esse substantiae & relationis mediet esse aliorum accidentium, tanquam esse eorum quae sunt causa quod in sit substantiae. hoc autem non ponere, si intelligeret vnum esse immediatum substantiae secundum suam rationem tantum. non enim omne quod secundum suam rationem aliam rationem praesupponit, est eo im perfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur, hanc fuisse mentem sancti Thomae, quod omnis relatio a suo fundamento realiter distinguatur.

Sed circa hanc determinationem quaedam sunt quae difficultatem afferunt, quaedam scilicet, dicta sancti Thomae & quaedam rationes. Primum dictum sancti Thomae est quinto Philosophorum lect. 3. in fine text. com. 10. ubi ait quod cum aliquis incipit aliter esse, quod est illius mutationem nihil ei aduenit de nouo. Hoc autem non esse verum si relatio esset entitas realiter a suo fundamento distincta.

Secundum est, quia de Potentia q. 7. art. 8. tenet quod relatio

non componit cum eo cuius est. Constat autem quod componeret si esset entitas a fundamento realiter distincta.

Tertium est, quia de Potentia quaest. 8. artic. 2. vocat scientiam relationem.

Prima autem ratio est, quia agens in quantum agens mutatur. causaret enim in se entitatem relationis sui ad passum causando effectum suum. Secunda est, distincta localis est relatio & ista non distinguitur a suo fundamento, ergo & c. probatur antecedens. si est talis entitas distincta, aut acquiritur in re, aut in instanti, si in re, postquam aliquid perdidit partem continentis, erit contiguus, uel habeat contiguitatem & non erit contiguus. si in instanti, aut immediato, non in immediato, quia in instanti non est immediatum instanti, non etiam mediatum, tum quia cum inter duo instantia tempus, illud esset distinctum sine distantia, tum quia nulla forma extensa acquiritur in instanti.

Tertia est, distinctio non distinguitur a fundamento, ergo & c. probatur antecedens. Si distinguitur a quantitate, puta corporis bicubiti, quod est duplum ad corpus unius cubiti: aut est in qualibet parte illius, aut tota in toto, & pars in parte. Non primum, quia tunc quilibet pars illius esset dupla. Non est secundum, quia aut partes dupliciter essent eiusdem rationis cum toto, aut non. Si primum, ad huc sequitur quod quilibet pars sit dupla. Si secundum contra, quod non habet extensionem & diuisibilitatem esse, sed ex continuo, non est alio modo diuisibile quam continuum, vt patet de albedine & aliis: sed quantitas non est diuisibilis nisi in partes eiusdem rationis: ergo & c.

Pro responsione ad dicta S. Tho. notandum quod relatio tripliciter potest habere esse. Vno modo fundamentale tantum. sicut cum in re est fundamentum relationis nullo existente termino. ut n. relatio est uirtualiter & inchoatione in quantum est in re fundamētum, unde nata est sequi relatio naturali sequela postea termino. Alio modo actualiter in esse proprio & distinctum in ordine ad sui terminum formalem, quem primo & per se respicit. Tertio modo actualiter in esse proprio in ordine etiam ad hunc determinatum terminum materiale. Nam Sorte uicini filium habere, relatio paternitatis est in ipso in actu tam in esse actuali quam secundum esse fundamentale in ordine ad terminum formalem. scilicet filium absolute & in ordine ad hunc materiale terminum, scilicet licet filium hunc quem habet, in ordine autem ad filium quem nondum habet, non est in actu, sed illo postea nato sit in actu est in ordine ad hunc ipsum secundum filium, ad quem prius actus lem ordinem non habebat.

Notandum secundo, quod mutari dicitur aliquid quando accipit formam quam prius non habebat per actionem ad ipsum terminatam, quando autem accipit formam aut entitatem aliquam per naturalem sequelam ad aliquid in ipso praesistentem resultantem tunc non dicitur proprie mutari, quia mutatio est actio & passio materialiter. Si enim sine per impossibile sine per possibile impediretur anima ne ex ipsa eius potentia fluere & originarentur, postmodum deducto impedimento sequerentur ex ea, non proprie diceretur mutari homo per acceptionem illarum potentiarum, quia non acciperet eas per aliquam mediam actionem aut passionem, sed per naturalem resultantiam ex animae essentia, quamuis postea in proprie dici mutari, quia haberet aliquid quam entitatem in actu completo, quam prius habebat tantum incomplete & radicaliter. Sic ergo, quia secundum quod omnis receptio alicuius potest largo modo mutatio dici, relatio nata est sequi ex fundamento postea termino naturali sequela & concomitantia, non autem per actionem mediam, ideo dum aliquis habens prius fundamentum tantum, postea habet relationem ipsam secundum actum completum, non dicitur per acceptionem eius ipsum quod refertur proprie mutari, quia propter Philosophi. Physic. ait quod ad ipsam non est motus primo, & quod aduenit absque mutatione, praesistente scilicet fundamento.

Ad primum itaque dictum sancti Thomae dupliciter potest responderi. Primo quod mens sancti Thomae est, nihil tunc aduenire subiecto de nouo per aliquam mutationem in ipso factam. Nam tunc dicitur relatio aduenire de nouo alicui per eius mutationem, quando totaliter aduenit, scilicet & quantum ad suum esse, & quantum ad suum fundamentum. Tunc enim subiectum per

per actionem agentis, quae primo terminatur ad fundamentum quae est forma absoluta, secundario vero ad relationem, transmutari dicitur, non est autem mens eius quod nullo modo aliqua entitas ei de nouo aduenit. Potest autem hic sensus ex ipsis sancti Thomae verbis haberi. nam constat quod loquitur quando aliquid ipso non mutatur, incipit alteri esse aequalis per illius alterius mutationem. Secundo potest responderi quod loquitur quando aliquid habet relationem aequalitatis in actu, respectu aliorum habentium eandem quantitatem, sed non respectu alicuius eandem quantitatem non habentis. Si enim ille alius postea eandem quantitatem accipiat, tunc incipit illi esse aequalis, non quia aduenit sibi de nouo entitas relationis, aut aliqua alia entitas, sed quia aequalitas quae prius inerat, determinat ad hanc, ad quem prius non determinabatur.

Hic sensus haberi potest ex verbis sancti Thomae cum ait: Cum ergo aliquid accipit illam quantitatem, ista communis radix, scilicet quantitas in me praesistentem, determinatur ad illam. Et sic patet quod dictum hoc non potest determinari nostrae. Ad secundum dicitur primo, quod loquitur sanctus Thomas de subiecto, non de fundamento, scilicet quod relatio non componit cum eo quod dicitur relatae. Dicitur secundo, quod loquitur de relatione secundum propriam rationem quae est ad aliud esse, non autem quantum ad suum esse, componit enim cum suo subiecto in quantum illi inheret, sed in quantum ad alterum dicitur, non componit, quia in quantum dicitur ordinem ad alterum, non habet: ut aliquid reale dicat, ut inferius declarabitur. Ad tertium dicitur, quod accipit sanctus Thomas abstractum pro concreto. scientia enim potest accipi absolute, ut scilicet qualitas est praesens, potest etiam accipi relatae, scilicet vt conueniat relationem ad seibile, & sic dicitur scientia vt relatio, id est, ut relatum.

Ad quartum dicitur, quod licet ponamus omnem realem relationem esse a suo fundamento realiter distinctam, non tamen dicitur quod sit accidens omnium generum tanquam aliquid quod cum ente conuertatur, vt de vno dicebat Auicenna. Nam constat quod non est accidens ipsius generis relationis, cum relatio secundum doctrinam sancti Thomae alia relatione a se distincta non referatur. constat etiam quod non est accidens fundamentum super quando & ubi & similibus, vt ex Aristotele. Metaphysica patet, & ex sancti Thomae. in ca. ad aliquid. ideo falsum est quod omnibus entibus conueniat tanquam fundamentis. Dicitur secundo, quod dato quod super omnibus aliis generibus fundatur: adhuc non consequeretur omnia entia tanquam proprietates conuertibilis cum ente, vt dicebat Auicenna de vno. Nam ex principiis communibus entis in quantum est ens, ut dicit sancti Thomae. in loco allegato, non causatur aliquid particulare ens sufficienter. Si autem inderet quod ex ratione sancti Thomae haberi potest quod non tantum ens particulare non potest causari ex communibus principis entis, sed etiam quod non potest ex pluribus principis diuersorum generum causari, quia illa non causarent nisi per aliquod, quod esset omnibus illis generibus commune: & sic cum relatio super plura genera fundatur, sequitur quod ab illis non causatur tanquam eorum accidens. Respondetur quod ex ratione sancti Thomae habetur, quod ens aliquid vnius determinati

ti generis subalterni, & determinatae speciei, cuiusmodi est vnicitas de genere quantitatis, non potest esse accidens pluribus diuersorum generum principis causatum, tanquam sit alicuius communis ad illa proprium accidens, non autem habetur quod vnum predicamentum non possit secundum diuersa sua genera, & diuersas suas species a diuersis predicamentis originari.

Ad primam rationem negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod agens non causat in se relationem per actionem terminatam ad ipsum agens, sed per actionem terminatam ad terminum relationis: quo posito in actu, naturali sequela oritur relatio ex praesistente fundamento, ideo ibi nulla est mutatio agentis.

Ad secundam negatur minor, ad probationem dicitur, quod talis distantia acquiritur in instanti mediatum. & cum arguitur contra: primo, quia in tempore intermedio erit distantia sine distantia, & c. negatur consequentia, quia non erit dare primam relationem distantiam, sicut nec primum ubi, sed ante quamlibet distantiam erit alia, & ante illam alia, & sic in infinitum. Cum arguitur secundo: quia nulla forma extensa

acquiratur in instanti, negatur: Nam aliquid calor extensus in instanti, acquiritur in aqua aut in aliqua parte aquae.

Sed contra istam responsonem in quantum ponit non dari primam distantiam, sed ante quamcunque esse aliam, arguunt quidam: Aut ista distantia fundatur in quantitate corporis quod per suum motum distat ab alio continue, aut in loco eiusdem mobilis, aut in ubi quod continue est aliud & aliud. non primum, quia manente eodem fundamento, non potest multiplicari relatio, secundum doctrinam sancti Thomae: non secundum, quia relatio est in ipso mobili, locus autem non est in re locata, sed in locante. modo oportet fundamentum & relationem esse in eodem. non etiam tertium, quia ubi, est posterius relatione predicamentali, & forte potius in ea fundatur quam e conuerso.

Potest ad hoc responderi sustinendo responsonem datam, quae est Capreoli 3. distinctione primi, quod talis relatio fundatur in ubi, & sic variatur ad variationem ipsorum ubi, & cum instatur: quia ubi est posterius relatione predicamentali, dicitur quod distantia localis non est de predicamento ad aliquid, sed de predicamento ubi, nec est inconueniens unam relationem huius predicamenti fundari in alia eiusdem predicamenti, sicut non est inconueniens unam qualitatem inesse substantiae mediante alia, sicut scientia inesse anime mediante intellectu. Posset secundo dicere, cui non placeret responso Capreoli, quod ista relatio fundatur super quantitate mobilis, sed motus eius est sibi ratio fundandi, & ideo est semper eadem distantia numero, & datur prima distantia, sed quia ista distantia est continue maior propter augmentum extensuum motus, ideo non datur prima paritas istius relationis, sed quacunque paritate distantiae data, ante illam erat maior paritas, & sic in infinitum, ideo non sequitur quod in aliquo tempore sit corpus distans sine distantia.

Ad tertiam negatur assumptum. Ad probationem dicitur, quod est tota in toto, & pars in parte. Cum instatur, quia aut est eiusdem rationis cum toto, aut non, dicitur quod non est eiusdem rationis, cum arguitur, quia habet diuisibilitatem sicut quantum con. Gen. KKK 3 ritas

ritas, dicitur quod quantitas bicubita dupliciter considerari potest...

Per quod etiam patet, quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur...

Patet etiam ex praedictis quod licet deus de patre & filio substantialiter praedicetur...

Circa tertium dictum considerandum ex doctrina S. Tho. P. 1. q. 28. art. 1. Et 1. Sent. dist. 33. ar. 1. Et de Potentia q. 7. art. 3. quod...

Sed tunc occurrit duplex dubium. Primum est ex Aureolo apud Capre. 3. Sen. d. 1. arg. 8. Modus proprius predicamenti accidentis...

Ad primum dubium euidenciam considerandum, quod propria ratio relationis quae est esse ad alterum dupliciter accipi potest. Vno modo...

Ad decimam respondet & dicit primo, quod quibus deus substantialiter de patre & filio praedicatur, non tamen sequitur...

quo dicitur ponat, sed intelligitur de proprietate primo modo sumpta...

res personae, quod sint plures. Dicitur enim plures propter distinctionem substantiarum relationum...

tur secundo, quod proprius modus ultimae constitutionis praedicamenti relationis non excludit modum accidentis...

Ad secundum dubium respondetur, quod aliud est dicere esse relationis ab alio non dependere, & aliud ipsam relationem non dependere...

Considerandum postremo, quod imperfectione relationis creatae in hoc consistit, ut ex dictis patet, quod suum esse dependet a...

Ad euidenciam huius responsionis considerandum est, quod divinae personae sunt ipsae relationes substantiales, quae quidem...

Ad euidenciam huius responsionis considerandum est, quod divinae personae sunt ipsae relationes substantiales, quae quidem...

Aduertendum secundo quod videtur velle sanctus Thomas duo requiri ad hoc ut aliqua dicatur unum tale essentialiter...

illa essentia sit subsistens, ita quod abstractum & concretum sunt idem...

Ex hoc autem, quod in deo est essentia unitas, & relationum distinctio, manifestum sit, quod nihil prohibet in vno deo...

aliquid super ipsam addit, sed illud additum non atque oppositum est...

De Spiritu sancto quod sit in diuinis. Caput. 15

Inuina autem scripturae auctoritas non solum nobis in diuinis patrem & filium annunciat, sed his duobus spiritu sanctum connumerat...

cludat in eodem supposito, illa tamen negatio non habet rationem priuationis, quia priuatio non est nisi secundum quod aliquid caret...

Super Caput. 15.

ostquam determinauit Sanctus Thomas de persona patris & filii, vult de spiritu sancti persona determinare...

Aduertendum, quod licet necesse sit trinitatem personarum in diuinis esse, hoc tamen ratione naturali probari non potest...

Tho. cont. Gent. KKK 4 Super

go &c. probatur con- sequentia: quia do- minus in argumen- tum suae diuinitatis asserit in se esse re- sistendum virtutem, Joan. 5.

Sexto: Crea- tio pertinet ad spiri- tum sanctum. Psalm. Emitte spiritum &c. Tob. 33. Spiritus dei &c. Eccl. 1. dicitur de deo: Ipse creauit illam &c. ergo &c. pa- ter consequentia: quia creatio solius dei est opus.

Septimo: Spiri- tus omnia scrutatur etiam profunda dei. I. Cor. 2. ergo &c. pro- batur consequentia, quia comprehendere profunda dei, non est alicuius creaturae, vnde Mar. 11. Nemo nouit filium &c.

Octauo: Spiri- tus dei se habet ad dei sicut spiritus ho- minis ad hominem, secundum Apostoli comparationem ad Ro- ma. 11. ergo &c. pro- batur consequentia: quia spiritus hominis est homini intrin- secus, & non est ex- traneae naturae ab ip- so, sed est aliquid eius.

Nono: Spiritus illa profunda dei cognoscit quae prepara- uit expectantibus: ut patet ex Apostolo loco praellegato, ergo &c. patet conse- quentia: quia haec nul- lus vidit praeter deum, ut patet Isa. 64.

Decimo: Isa- xto dicitur: Audi- ui vocem dei dicentis &c. Sed illa Paulus spiritui sancto attri- buit, Actuum vlti- mo, ergo &c.

Vndecimo, Spiritus sanctus locu- tus est in prophetis: vnde dicitur Actuum primo: Oportet. n. impleri &c. & Matt. 12. Quomodo dicit &c. & 2. Pet. 1. Non enim voluntate &c. ergo &c. Probatur con- sequentia: quia ex sa- cris scripturis appa- ret deum esse qui lo- cutus est. per prophe- tas, vnde Nu. 12. Si quis fuerit &c. & in Psal. Audiam &c.

Dodecimo. Reuelatio mysterio- rum est opus spiritus sancti. I. Cor. 2. No- bis reuelauit &c. ergo &c. patet conse- quentia: quia reuelat

tatur etiam profunda dei: quis enim scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? ita & quae dei sunt, nemo cognouit nisi spiritus dei. comprehen- dere autem omnia profunda dei, non est alicuius creaturae: quod patet ex hoc quod dominus dicit Matt. 11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. & Isa. 24. ex per- sona dei dicitur: Secretum meum mihi. ergo spiritus sanctus non est creatura.

Præterea, secundum prædi- ctam Apostoli comparationem, spiritus sanctus se habet ad deum sicut spiritus hominis ad hominem: spiritus autem hominis in trinfecus est homini, & non est extraneae naturae ab ipso: sed est aliquid eius. igitur & spiritus- sanctus non est naturae extraneae a deo.

Amplius, Si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiae Prophetae: manifeste percipiet spiritum sanctum deum esse. dicitur enim Isaia. 64. Deum non vidit deus absque te quae præparasti expectantibus te, quae quidem verba Apostolus: cum introduxisset, subiungit verba præmissa, scilicet quod spiritus scrutatur profunda dei. vnde manifestum est, quod spiritus sanctus illa profunda dei cognoscit, quae præparauit expectanti- bus eum. si ergo haec nullus vidit praeter deum, ut Isaia dicit: manifestum est, spiritum sanctum deum esse.

Item, Isaia sexto dicitur: Audiui vocem dei dicentis: quae mittam, & quis ibit nobis? & dixi: Ecce ego, mitte me. & dixit: Vade, & dices populo huic: audite audientes, & nolite intel- ligere. haec autem verba Paulus spiritui sancto attribuit. vnde dicitur Actuum vlti. quod Paulus dixit Iudaeis: Bene spiritus sanctus locutus est per Isaiam Prophe- tam dicens: Vade ad populum istum, & dic ad eos: Aure audie- tis. & non intelligetis, manife- stum est ergo spiritum sanctum deum esse.

Adhuc, Ex sacris scripturis apparet deum esse qui locutus est per Prophetas. dicitur enim Numeri 12. ex ore dei: Si quis fuerit inter vos Propheeta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium, id est, per spiritum

meum loquar ad illum. & in Psal. 84. dicitur: Audiam quid loquatur in me dominus deus. manifeste autem ostenditur spiri- tum sanctum locutum esse in Prophetis. dicitur enim Act. 1. Oportet enim impleri scriptura- ram quam praedixit spiritus sanctus per os Dauid. & Matt. 22. dominus dicit: Quomodo dicitur scribae Christum filium Da- uid esse: ipse enim dicebat in spi- ritu sancto: Dixit dominus do- mino meo, sed a dextris meis. Et 2. Pet. 1. dicitur: Non enim vo- luntate humana allata est ali- quando prophetia, sed spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti dei homines. manifeste ergo in scripturis colligitur spiritum sanctum deum esse.

Item, Reuelatio mysterio- rum proprium opus dei ostenditur in scripturis. Dicitur enim Daniel. 2. Est deus in caelo reuelans mysteria. mysteriorum au- tem reuelatio opus spiritus sancti ostenditur. Dicitur enim I. ad Corin. 2. Nobis reuelauit per spiritum suum. & 14. dicitur: Spiritus loquitur mysteria: Spiri- tus ergo sanctus deus est.

Præterea, Interius docere, proprium opus dei est. Dicitur enim in Psalm. 93. de deo: Qui docet hominem scientiam. & Daniel 2. Dat sapientiam sapien- tibus, & scientiam intelligenti- bus disciplinam. hoc autem pro- prium opus spiritus sancti esse manifestum est. dicit enim do- minus Ioannis 14. Paracletus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. spiritus ergo san- ctus est diuinæ naturae.

Adhuc, Quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. est autem eadem ope- ratio filij & spiritus sancti. Quod enim Christus in sanctis loqua- tur, Apostolus ostendit 2. ad Corin. vltimo dicens: An experi- mentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus? hoc etiā opus spiritus sancti esse manife- ste apparet. dicitur enim Mat- thei 10. Non vos estis qui loqui- mini: sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. est ergo eadem natura filij & spiritus san- cti. & per consequens patris: cum ostensum sit patrem, & filium vn- nam naturam habere.

Amplius, Inhabitare men-

tio mysteriorum, pro- prium opus dei ostenditur Daniel. 2. Est deus &c.

Interius docere, proprium opus spiri- tus sancti, Ioan. 14. Paracletus &c. ergo &c. patet consequen- tia: quia interius do- cere proprium opus dei est, vnde Psalm. Qui docet &c. & da- niel. 2. Dat sapientiam &c.

Aduertendum, quod non inquit S. Thom. absolute quod docere se proprium opus dei, sed quod docere interius. vtenim egregie declarat I. q. 117. ar. 1. de Ver. q. 11. ar. 1. Sicut natura in san- ctio est interius agens & principale, medi- cus autem est agens instrumentale coad- iuuans naturam, & il- li adminicula præ- bens, ita in acquisitio- ne scientiarum, principa- le agens est lumē na- turale intellectus, quo cognoscit, per quae in aliorum cognitionē deuenit. magister au- tem dicitur causare scientiam in discipu- lo exterius agendo, proponendo videlicet aliqua instrumenta & adminicula quibus intellectus discipuli virtutem ad scientiam acquirendam, puta proponendo ei aliquas propositiones minus vniuersales, quas discipulus ex praecognitione dii- dicare potest. vel pro- ponendo sensibilia ex- emplum aliqui hu- iusmodi, quibus intel- lectus addiscit ma- nuducitur in cogni- tionē veritatis igno- ta, & etiam proponē- do ordinem princi- piorum ad conclusio- nes. Quia ergo interius agens & princi- pale est lumē natu- rale intellectus, exte- rius autem agens mi- nisterium exhibēdo: est homo docens, & solus deus est causa interioris luminis na- turalis, ideo bene dicitur quod interius docere est proprium opus dei. Est etiam opus propriū dei per nouam illuminationem interius docens. QVARTODECIMO, Eadem est operatio filij & spiritus sancti, loqui

alios exi- stentes.

loqui. In sanctis. de filio enim apparet 2. Corinth. vlt. An ex- perimentum, &c. de spiritu sancto autem dicitur Mat. 10. Non nos estis: &c. ergo &c. probatur consequen- tia: quia quorum est eadem operatio, sci- licet eodem modo, oportet esse eandem naturam.

Quintodecimo, Inhabitare mentes sanctorum Aposto- lus spiritui sancto attri- buit I. Cor. 3. Nescitis, &c. ergo &c. Probatur consequen- tia: quia inhabitare mentes sanctorum est proprium dei. 2. Co- rinth. 6. Vos estis, &c.

Sextodecimo, Spiritus sanctus est vbique. dicitur enim Sapientia primo: Spi- ritus, &c. & in Psal- mista: Quo ibo, &c. & Act. 1. Accipietis, &c. ergo &c. Patet consequentia: quia esse vbique est pro- prium dei. Hier. 23. Caelum, &c.

Decimoseptimo, Petrus Act. 5. expres- se spiritum sanctum deum nominat, vbi ait, Anania cur, &c. Primae etiam ad Corin. 14. Datur intel- ligi quod spiritus san- ctus sit deus, cum dicitur: Qui loquitur lingua, &c. Idem etiā datur intelligi ex eo quod subdit. Si oēs prophetent, &c. vbi manifestare occulta cordis deo attribuitur, quod et Hier. 17. ostenditur. Constat autem ex iis quae præ- misse, scilicet quod spiri- tus loquitur mysteria, quod manifesta- tio occultorum cordis a spiritu sancto fit. Item parum post dicit, Spiritus propheta- rum, &c. vbi ostenditur cum gratia pro- phetari a spiritu san- cto sint, & sint a deo pacis, secundum ipsam Apostolum, quod spiri- tus sanctus sit deus.

Decimo octavo, Spiritus sanctus est adoptionis causa, ad Ro. 8. Accipietis spiri- tum, &c. ergo &c. Probatur consequen- tia: quia adoptare in filios dei, solius dei est. vnde etiam attribuitur filio ad Galatas 4. Misit deus, &c.

Vltimo, Non est creatura corporalis

sanctorum, proprium dei est: vnde Apostolus dicit 2. ad Corin. 6. Vos estis templum dei viui: sicut dicit dominus: quoniam in inhabitabo in illis. hoc au- tem idem Apostolus spiritui san- cto attribuit: dicit enim I. ad Corin. 3. Nescitis quia templum dei estis, & spiritus sanctus habi- rat in vobis: Est ergo spiritus sanctus deus.

Item, Esse vbique, propriū dei est: qui dicit Hier. 23. Cae- lum & terrā ego impleo. & hoc spiritui sancto conuenit. dicitur enim Sapientia 1. Spiritus domini repleuit orbem terrarum. & in Psalmo 138. Quo ibo a spiri- tu tuo: & quo a facie tua fugiam? & si ascendero in caelum, tu illic es, &c. Dominus etiam di- scipulis dicit Actuum primo: Accipietis virtutem superuenientis spiritus sancti in vos, & eritis mihi testes in Hierusalem, & in omni Iudaea & Samaria, & vsque ad vltimum terrae. ex quo patet, quod spiritus sanctus vbi que est, qui vbique & vbicumque existens inhabitat: spiritus ergo sanctus deus est.

Præterea, Expresse in scri- ptura spiritus sanctus nomina- tur, dicit enim Petrus Actuum quinto. Anania, cur tentauit Sa- thanas cor tuum mentiri te spiri- tui sancto? & postea subdit: Non es mentitus hominibus: sed deo. Spiritus ergo sanctus est deus.

Item, Primae ad Corinth. decimo quarto dicitur: Qui lo- quitur lingua, non hominibus loquitur, sed deo: nemo enim audit: spiritus autem loquitur mysteria. ex quo dat intelligere, quod spiritus loquebatur in his qui varijs linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: In lege scriptum est, quoniam in alijs linguis, & labijs alijs loquar populo huic: & nec sic exaudiet me, dicit dominus. Spiritus ergo sanctus qui loquitur myste- ria diuersis labijs & linguis, deus est.

Adhuc, Post pauca subditur: Si omnes prophetent, in- tret autem quis infidelis vel idi- ota, conuincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occul- ta enim cordis eius manifesta sunt: & ira cadens in faciem a- dorabit deum, pronuncians, quod vere deus in vobis sit. Pa-

tet autem per id quod praemisit, quod spiritus loquitur mysteria: quod manifestatio occulto- rum cordis a spiritu sancto fit: quod est proprium diuinitatis signum. Dicitur enim Hier. 17. Prauum est cor hominis, & in- scrutabile: quis cognosceret illud? ego dominus scrutans cor- da & probans renes. vnde ex hoc iudicio etiam infidelis perpen- dere dicitur, quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit deus: ergo spiritus sanctus de- us est.

Item, Parum post dicit: Spiri- tus prophetarum prophetis subiecti sunt. non enim est dis- sensionis deus, sed pacis. gratia autem prophetarum quas spiri- tus prophetarum nominane- rat a spiritu sancto sunt. spiri- tus ergo sanctus qui huiusmodi gratias sic distribuit, vt ex eis non sit dissensio, sed pax sequa- tur: deus esse ostenditur in hoc quod dicit: Non est dissensionis deus, sed pacis.

Amplius, Adoptare in fi- lios dei, non potest esse opus al- terius nisi dei. nulla enim crea- tura spiritualis dicitur filius dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: vnde & hoc opus filio dei qui verus deus est, Aposto- lus attribuit, ad Galatas quart- o dicens: Misit deus filium su- um, vt adoptionem filiorum re- ciperemus. spiritus autem san- ctus est adoptionis causa. dicit enim Apostolus ad Roma. 8. Ac- cepistis spiritum adoptionis fi- liorum, in quo clamamus, abba pater. ergo spiritus sanctus non est creatura, sed deus.

Item, Si spiritus sanctus non est deus, oportet quod sit aliqua creatura: planū est autem, quod non est creatura corporalis, nec etiā spiritualis. nulla enim crea- tura spirituali creaturae infundi- tur: cum creatura non sit parti- cipabilis, sed magis participas. spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiā Apostoli. non est ergo spiritus sanctus creatura, sed deus.

Si quis autem dicat praedicta opera quae sunt dei, spiritui san- cto attribui non per authorita- tem vt deo, sed per ministerium quasi creaturae.

Expresse hoc esse falsum ap- parad-

neque spiritualis, ergo est deus, probatur antecedens: quia spiri- tus sanctus infunditur sanctorum men- tibus quasi ab eis parti- cipatus. Legitur. n. & Chrs plenus fuisse, & etiam Apostoli. nulla autem creatura spūali creaturae infun- ditur, cum creatura nō sit participabilis, sed magis participas.

Circa rōnem hanc, cum probatur nullā creaturam spiritūalē creaturę spiritūali infundi, quia creatura non est participabi- lis, sed participas: quia si loquamur de parti- cipatiōe formę a ma- teria, constat quod spiri- tus sanctus nō est sic participabilis, sed bene creatura. si vero lo- quamur de participa- tiōe causę ab effectu, manifestum est a sub- stantijs separatis mul- tos effectus causari, quos virtute ipsarum parti- cipant. si autem lo- quamur de participa- tiōe secundū essen- tiam, ita videlicet, quod vnū habeat partē es- sentię alterius, constat quod nec etiā spiri- tus sanctus hoc modo a creatura partici- pabilis est.

Ad huius euidentiam considerandum est ex iis que habentur in fine seq. Cap. & in 2. Sent. di. 8. a. 5. ad 3. Itē de Ver. q. 28. ar. 2. ad 8. quod pro- positio S. Th. non ali- ter intelligenda est, quam de participa- tiōe secundum sub- stantiam, ita. si quod substantia vnus sit in altera tāquam intra essentia eius operas, & participatione sue substantię aliam bonam efficiēs. sic enim solus deus est partici- pabilis a mēte huma- na: quia ipse solus in- tra eius essentia ope- ratur ipsam creans & conseruans in esse, & ipse solus est sua bo- nitas, vt dici possit, quod suae essentia & substantię participa- tiōe mens humana est bona: nulla autem creatura dat aut con- seruat esse mentis hu- manę, licet possit cau- sare aliquod spūalia le lumen in ipsa, nec etiā eius bonitas est eius substantia, sed est aliquid essentię su-

perad-

peraditum, ideo si qua bonitas ab ipsa causatur in mente hu-

mana, ipsa creatura non dicitur participari secundum suam sub-

stantiam, sed secundum perfectiones superadditas: neque dicitur

esse intra substantiam mentis, sed extrinsecus aliquid opera-

ri. Ad dubium ergo dicitur, quod non loquimur hic de partici-

patione formae a materia, nec de partici-

patione qua participas habet partem essentiae rei participat:

sed de participatone qua effectus par-

icipat secundum suam substantiam & secundum suam esse ipsam

virtutem & essentia causae, & etiam de participatone qua forma exemplaris dicitur

participari secundum suam substantiam ab exemplo, inquam exemplarium est quaedam

participata seu imperfecta similitudo substantiae sui exemplaris: & sic patet quod nulla creatura, sed solus deus est a mente humana

participabilis. Postea autem ad praedictas rationes responderi, quod praedicta opera in rationibus enumerata

spiritui sancto attribuantur, non per auctoritatem sicut deo, sed per ministerium. Sed contra arguit S. Th. auctoritate Apo-

stoli dicentis: Cor. 12. postquam diuersa dona enumerauit, haec omnia operatur, &c. ex quibus verbis dat intelligere spiritum sanctum deum esse, tum quia ipsum dicit operari ea quae supra dixerat operari deum, tum quia cum pro sua voluntate arbitrio operari constituitur, manifestum est igitur spiritum sanctum deum esse.

Quod spiritus sanctus sit subsistens persona. Cap. 18.

Ed quia quidam spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam diuinitatem patris & filij, vt quidam Macedoniani dixisse perhibentur: vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a deo nobis donatam, puta sapientiam, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi quae participantur a nobis, sicut quaedam accidentia creata.

Contra hoc ostendendum est spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi. Non enim foris accidentales proprie operatur, sed magis habens eas pro sua voluntate arbitrio operari constituitur. Aduerendum, quod differentia est inter eum qui operatur per auctoritatem, tanquam videlicet dominus, & cui qui operatur tanquam minister, quia is qui operatur vt dominus, operatur vt vult, is autem qui operatur vt minister, operatur non secundum suam voluntate arbitrium, sed secundum voluntatem eius cuius est minister. i. circobene infert S. Tho. spiritum sanctum deum esse, ex eo quod ea quae deo tanquam eius proprii effectus attribuantur, ipse pro suo diuidit arbitrio & operatur.

Super Cap. 18.

Robato, quod spiritus sanctus sit deus, vult S. Thom. ostendere, quod sit etiam subsistens persona, contra dicentes ipsum esse diuinitatem patris & filij, & contra dicentes ipsum esse aliquam accidentalem perfectionem mentis sapientiam videlicet, vel claritatem, vel aliquid huiusmodi. Ostenditur enim, quod non est aliquid huiusmodi, & arguitur primo, quod accidentalis forma non sit, secundo

quod non sit patris & filij diuinitas. Primo, spiritus sanctus operatur pro sua voluntate arbitrio, vt patet ex dictis superius, forma autem accidentales non proprie operantur, sed magis habens eas vtitur eis pro suo arbitrio, ergo &c.

Secundo, spiritus sanctus est causa omnium perfectionum humanae mentis, vt patet Rom. 7. Charitas dei, &c. & 1. ad Cor. 12. Alij per spiritum sanctum, ergo &c.

Secundo, spiritus sanctus est causa omnium perfectionum humanae mentis, vt patet Rom. 7. Charitas dei, &c. & 1. ad Cor. 12. Alij per spiritum sanctum, ergo &c.

Item, spiritus sanctus, vt est scripturis docetur, causa est omnium perfectionum humanae mentis. Dicit enim Apostolus ad Romanos quinto. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. & primo ad Corinthios duodecimo. Alij per spiritum sanctum datur sermo sapientiae: alij sermo scientiae secundum eundem spiritum: & sic de aliis. non ergo spiritus sanctus est estimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae: cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris, & filij, & sic a neutro personaliter distinguatur: repugnat his quae diuina scriptura de spiritu sancto tradidit. Dicitur enim Ioannis decimo quinto, quod spiritus sanctus procedit a patre: & Ioannis sextodecimo, quod accipit a filio: quod non potest de diuina essentia intelligi: cum essentia diuina a patre non procedat, nec a filio accipiat. oportet igitur dicere, quod spiritus sanctus sit subsistens persona.

Item, sacra scriptura manifeste de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente, vt patet Act. 13. & 15. ergo &c.

Tertio, spiritus sanctus connumeratur patri & filio quae sunt personae subsistentes & diuinae naturae, ergo &c. Probatur autem, ex eo quod dicitur Mat. 28. Euntes &c. & 2. Cor. 13. Gratia domini nostri Iesu Christi, & hi tres vnum sunt. Tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum, & spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt. Ex quo manifeste ostenditur, quod non solum sit persona subsistens sicut pater & filius, sed etiam cum eis essentiae habeat vnitatem.

Postea autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse spiritum dei, & aliud spiritum sanctum. nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur spiritus dei, in quibusdam vero spiritus sanctus.

Sed quod idem sit spiritus dei, & spiritus sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli dicentis: ad Cor. 2. vbi cum praemisisset: Nobis reuelauit deus per spiritum sanctum: ad huius confirmationem inducit: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda dei: & postea concludit, Ita & quae sunt dei, nemo nouit nisi spiritus dei. ex quo manifeste apparet quod idem sunt spiritus sanctus & spiritus dei.

Item, apparet ex hoc quod Mat. 10. dominus dicit: Non estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis. Loco autem istorum verborum Marcus dicit: Non estis vos loquentes, sed spiritus san-

ctus, manifestum est igitur idem esse spiritum sanctum, & spiritum dei. Sic ergo cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum deum, manifestum est, quod non cogimur dicere eodem modo esse spiritum sanctum, & spiritum sanctum, nisi ipse esset persona subsistens in diuina natura: connumeratur autem eidem, vt patet Mat. 28. vlt. dicente domino discipulis: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, & filij & spiritus sancti. & 2. ad Cor. 13. vlt. Gratia domini nostri Iesu Christi, & charitas dei, & communicatio sancti spiritus sit semper cum omnibus vobis. & 1. Ioan. 14. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum, & spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt. Ex quo manifeste ostenditur, quod non solum sit persona subsistens sicut pater & filius, sed etiam cum eis essentiae habeat vnitatem.

Pro huius solutione aduertendum est ex doctr. S. Th. 2. Se. dist. 8. ar. 5. ad certum, quod cum esse intra terminos eius secundum quod substantia spiritualis est intra terminos alius, ita dicitur esse intra ipsum. Cum autem duplex sit terminus rei, scilicet terminus corporalis quantitatis, vt inuenitur in corporibus: & terminus essentiae, vt inuenitur in omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, non autem potest esse intra terminos essentiae, neque sicut pars, neque sicut res dans esse: quia esse maxime rerum spiritualium est per creationem, vt ostensum est in praecedentibus: ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, & ipsa corpora implere, & inhabitare secundum terminos corporeae quantitatis, non autem potest esse intra mentem humanam quae nullos habet terminos corporeae quantitatis, sed tantum essentiae, intra quam intrat & operatur solum is, qui dat esse mentis, scilicet ipse deus, quamuis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quod est esse in ipsa per suam virtutis effectum. Cum ergo dicitur quod substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur, dicitur quod si proportionaliter sumatur ibi esse & ibi operari, sic propositio est vniuersaliter vera, substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam in tra ipsius terminos operans, intra illud est, & illud inhabitat, similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus

aliquem effectum in ipsa causare potest directe vel indirecte agendo, vt in superioribus est ostensum, non autem potest secundo modo inhabitare: sed deus vtroque modo implere mentem hominis potest, & ideo postquam dixit S. Tho. quod spiritus sanctus secundum suam substantiam mentes sanctorum inhabitat dando illis esse, vt in cap. praeced. est ostensum, addidit, quod non excluditur per hoc quin per effectum suae virtutis eas inhabitet. nam virtutes a deo in mentem causantur.

Sed tunc occurrit dubium: nam substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur. si ergo operatur aliquid in mentibus sanctorum, illuminando videlicet, aut aliquid aliud agendo: sequitur quod in mentibus sanctorum sit secundum suam substantiam: ergo non tantum per effectum suae virtutis.

Pro huius solutione aduertendum est ex doctr. S. Th. 2. Se. dist. 8. ar. 5. ad certum, quod cum esse intra terminos eius secundum quod substantia spiritualis est intra terminos alius, ita dicitur esse intra ipsum. Cum autem duplex sit terminus rei, scilicet terminus corporalis quantitatis, vt inuenitur in corporibus: & terminus essentiae, vt inuenitur in omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, non autem potest esse intra terminos essentiae, neque sicut pars, neque sicut res dans esse: quia esse maxime rerum spiritualium est per creationem, vt ostensum est in praecedentibus: ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, & ipsa corpora implere, & inhabitare secundum terminos corporeae quantitatis, non autem potest esse intra mentem humanam quae nullos habet terminos corporeae quantitatis, sed tantum essentiae, intra quam intrat & operatur solum is, qui dat esse mentis, scilicet ipse deus, quamuis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quod est esse in ipsa per suam virtutis effectum. Cum ergo dicitur quod substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur, dicitur quod si proportionaliter sumatur ibi esse & ibi operari, sic propositio est vniuersaliter vera, substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam in tra ipsius terminos operans, intra illud est, & illud inhabitat, similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus

operans aliquid in ipso, extrinsecus est in eo, quod tamen improprie est vna substantiam esse in alia. vnde & si substantiam minor ad hunc sensum, quod substantia creata aliquid operatur in mentibus sanctorum tanquam intra ipsam terminos operans, falsa est. Si vero substantiam ad alium sensum, videlicet quod operatur in mentibus sanctorum tanquam extrinsecus operans, & non intra essentiam, tunc vera est, & vera conclusio, scilicet quod substantia creata sit secundum substantiam in mentibus sanctorum tanquam aliquid extrinsecum, quod tamen (vt dicebatur) est improprie dictum. Si vero substantiam ad hunc sensum, quod in ea re in qua operatur quomodo-cunque substantia spiritualis, sive inquam intra terminos rei agendo, sive extrinsecus aliquid operando, intra ipsam est, & ipsam implet aut inhabitat, falsa est. A doctoribus autem ponitur ibi esse vbi operatur, ad hunc sensum, quod in eo loco est secundum substantiam suam, in quo est corpus in quo operatur: & sic habet veritatem.

Super Cap. 19.

Ostendam ostendit S. Th. quoniam spiritus sanctus & est deus, & est persona subsistens a patre & filio realiter distincta, vt ab infidelibus huiusmodi veritas detendatur, quomodo hoc accipi debeat, ostendit: & primo praemittit quaedam necessaria ad propositum. Secundo declarat intentum.

Quomodo intelligenda sunt quae de spiritu sancto dicuntur. Caput 19.

Anctarum igitur scripturarum testimonis edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quod verus sit deus subsistens, & personaliter distinctus a patre & filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas vtrique accipi debeat, vt ab impugnationibus infidelium defendatur. Ad

formam habet inclinationem in proprias operationes, & in proprium finem quem per eas consequitur: quia quale vnum quodque est, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: ergo & in intelligente ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes & proprium finem, hanc autem dicimus voluntatem. in nobis enim voluntas est principium operationum quae in nobis, id est, nostra potestate sunt, quibus intellectus propter finem operatur, cum finis & bonum sit obiectum voluntatis: ergo &c.

Attendum primo, quod intellectus & est proprietaria natura

ostendit S. Th. quoniam spiritus sanctus & est deus, & est persona subsistens a patre & filio realiter distincta, vt ab infidelibus huiusmodi veritas detendatur, quomodo hoc accipi debeat, ostendit: & primo praemittit quaedam necessaria ad propositum. Secundo declarat intentum.

Primo, quod praemittit est, quod in omni intelligente oportet voluntatem inueniri. probatur, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam: ita intellectus fit in actu inquantum est intellectus per formam intellectualem: sed res naturalis per propriam operationes, & in proprium finem quem per eas consequitur: quia quale vnum quodque est, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: ergo & in intelligente ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes & proprium finem, hanc autem dicimus voluntatem. in nobis enim voluntas est principium operationum quae in nobis, id est, nostra potestate sunt, quibus intellectus propter finem operatur, cum finis & bonum sit obiectum voluntatis: ergo &c.

Attendum primo, quod intellectus & est proprietaria natura

Macedo. de quib. Augu. Tom. 6. Lib. 1. haec. nu. 112.

Cap. praeced.

Lib. 3. Cap. 10.

re intelligibilis tanquam accidentalis forma ipsam naturaliter concomitantis, & est talis proprietates per quam natura intelligibilis intelligit: i deo dupliciter potest dici fieri in actu. Vno modo in quantum est naturalis proprietates: alio modo in quantum ad intelligendum ordinatur. Primo modo fit in actu in quantum inheret naturae intelligibili, sicut & quilibet alia forma accidentalis est in actu per hoc quod suo inheret subiecto. Secundo autem modo fit in actu per hoc quod informatur specie rei intelligibilis. Ve ergo ostenderet S. Th. de quo modo actualitatis intellectus intelligebat, non dixit absolute, quod fit in actu per formam intelligibilem, sed addidit, in quantum est intelligens, dans intelligere, quod intendit de actualitate ipsius secundum quod constituitur in actu intelligendi.

Attendendum secundo, quod cum ad hoc datur potentia ut natura per illas tendar in propria obiecta, & obiectum voluntatis sit finis & bonum, perinet ad voluntatem ut illarum operationum quibus natura intellectualis tendit ad finem & bonum, sit principium. Quod ergo addit S. Th. finis enim & bonum est obiectum voluntatis, ponitur tanquam ratio eius quod dicitur esse voluntatem esse principium operationum, quibus intellectus, id est, natura intellectualis operatur propter finem. Si enim obiectum voluntatis est finis, oportet ut per ipsam voluntatem natura intellectualis tendat ad finem, & sic quod sit principium operationum quae a natura intellectuali ordinantur ad finem.

Sed circa rationem qua probatur in natura intellectuali esse voluntatem ex conditione, scilicet formae naturalis, dubitatur. Ex hac enim non videtur concludi quod voluntas sit in natura intellectuali, tanquam potentia particularis ab intellectuali forma & intellectu distincta, quod videtur intendere S. Th. Nam cum inclinatio consequens formam naturalem non sit aliqua forma a naturali forma distincta, sed sit ipsa forma cum habitudine ad finem, eodem modo dici poterit, quod formam quidem intelligibilem sequitur inclinatio in bonum intelligentis, & in eius propria operationem: sed talis inclinatio non est aliquid distinctum a forma ipsa intelligibili, & sic non sequitur in natura intellectuali esse voluntatem tanquam potentiam per se ab aliis distinctam.

Ad hanc eundem rationem considerandum est primo, quod per illam comparisonem non intendit S. Th. omnimodam ponere similitudinem inter inclinationem consequentem formam naturalem, & inclinationem consequentem formam intelligibilem, sed intendit secundum quaedam proportionalitatem arguere, quod scilicet sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem suo modo: ita secundum modum convenientem naturae intellectuali ad formam intelligibilem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem intelligentis.

Considerandum secundo ex doctr. tradita de Ver. q. 2. art. 3. quod proprius modus animatorum est, ut ad ea opera quae sunt ipsorum propria, speciales potentiae deputentur, in quo ab inanimatis differunt. Ideo ubi inuenitur aliqua operatio quae secundum

dum aliquem modum est propria animatorum, licet & inanimatis aliquo modo conueniat, oportet specialem potentiam illi deputare: sicut quia moueri localiter a seipso, est animalium proprium, ad motum localem animalium datur specialis potentia quae vis motiua dicitur. Appetere autem speciali modo conuenit animalibus in quantum inuenitur in eis appetitus, & mouens appetituum. bonum enim apprehensum, & per consequens existens in appetente, mouet appetitum. ideo specialis potentia quae dicitur appetitus, ad hunc modum ordinatur. In natura vero intellectuali adhuc aliter modus: quia non solum est in ipsa appetitus, & mouens appetituum, scilicet bonum apprehensum per intellectum, sed etiam ipse actus appetendi est liber, in quantum in potestate appetentis est appetere bonum apprehensum per intellectum, & non appetere: ideo oportet & appetitum naturae intellectuales qui voluntas dicitur, specialem potentiam esse ab aliis distinctam. Ratio ergo S. Th. efficax est: quia sufficit ipsi probare, quod in natura intellectuali sit inclinatio in propria operatione & in bonum eius suo modo, constat enim, quod proprius modus ipsius est ut inclinatio sit in natura intellectuali inuenitur forma consequens intellectam, habeat specialem potentiam ab aliis distinctam, sicut & particulari modo sibi actus conuenit appetendi.

Sed vnde dicitur quod praemittit S. Th. est, quod omnium actuum voluntas amor est principium & communis radix. Probatur dupliciter.

Primo ratione sic. Ex hoc oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem & conuenientiam secundum formam quae est inclinationis principium, cum eo ad quod mouetur, ut patet in graui: ergo & omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur, ut conueniens vel afficiens. affici autem ad aliquid in quantum huiusmodi, est amare ipsum, ergo &c.

Secundo probatur inductiue: quia videlicet ex hoc quod aliquid amamus, desideramus illud si ab sit, gaudemus cum ad est, tristamur cum ab eo impediuntur, & odimus quae nos ab ipso impediunt, & irascimur contra ea.

Ad eundem rationem considerandum est ex doctr. S. Th. 1. 2. q. 25. art. 2. & q. 27. art. 1. & q. 28. art. 1. quod amor nihil aliud est quam aptitudo siue proportio & complacentia appetitus ad bonum. dicitur enim quis bonum aliquid amare in quantum illi afficitur, & in eo complacet tanquam in aliquo sibi conuenienti & proportionato, ideo volens S. Th. ostendere amorem esse communem radicem omnium actuum voluntatis, assumit quod omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quod aliquid apprehenditur ut conueniens & afficiens. ut perfectum appetentis: & ipsum ad se trahens. vult enim habere, quod ex hac apprehensione prima inclinatio voluntatis est complacentia in tali bono, & affectio ad illud, in quo ratio amoris consistit: & ideo sicut illa apprehensio est origo simpliciter omnium actuum voluntatis, ita amor qui est primus actus voluntatis, illam apprehensionem

nam concomitantem, est inter omnes actus voluntatis primus, & a bonitate primo, & principaliter amatur. ostensum est autem quod amatum necesse est aliquid esse in voluntate amantis. Infero quare, quod deus secundum quod dicitur consideratur ut in sua voluntate existens, est vere & substantialiter deus. Probatur: amatum est in amante secundum quod amatur. amare quodam velle est, quia velle dicitur amare vel le bonum: velle dei est eius esse, sicut & eius voluntas: ergo esse dei in voluntate, non est esse accidentale, ut in nobis, sed essentiale, ergo &c.

Aduertendum, quod deus secundum quod dicitur in sua voluntate, esse vere & substantialiter deum, nihil aliud est quam amorem quod deus seipsum amat, esse substantialem licet deum. Dicitur enim superius, quod amari esse in voluntate amantis, nihil aliud est quam in voluntate esse affectionem & complacentiam siue amorem ad ipsum: & ideo si esse amoris dei, quod est velle diuinum, per quod producitur, sicut esse verbi est intelligi, & consequenter intelligi

gere, ut superius est dictum, est idem quod diuinum esse: sequitur deus secundum quod est in sua voluntate, esse verum & substantialiter deum. Infero quinto, quod amor quo deus est in voluntate diuina ut amatum in amante, & a verbo dei, & a deo cuius est verbum, procedit. Probatur, quia amatum esse in voluntate amantis, ordinem quandam habet & ad conceptionem qua ab intellectu concipitur: quia non amaretur nisi aliquo modo cognosceretur: & ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: quia non solum amari cognitio amatur, sed etiam ipsum secundum quod in se bonum est.

Aduertendum, quod S. Th. breuitati studens, ex hoc quod amatum habet quandam ordinem ad conceptionem intellectus, statim concludit ipsum a verbo dei procedere, cum tamen in illa consequentia multa implicentur. supponit enim in diuinis non esse alium ordinem realem quam ordinem originis, vnde si amatum habet ordinem ad conceptionem intellectus, oportet illum esse ordinem originis. constat autem illum non esse ordinem quo conceptio procedat ab amore, cum amor conceptio nem intellectus praesupponat. ideo si est ordo inter illa, necesse est ut amor ad verbum & ad conceptionem intellectus sit ordo tanquam ad id a quo originatur & procedit.

Attendendum quoque, quod ex hac ratione S. Th. non potest haberi, quod bonum intellectum sit in nobis causa formalis esse diuina volitionis, ut quidam Thomistarum voluerunt, sicut verbum in diuinis est productum amoris: quia quod hoc sit in diuinis, est, quia non potest ibi esse alius ordo realis quam ordo originis per modum efficientis, secundum quod vna persona ab alia procedit: & ideo cum amor ad verbum realem ordinem habeat, necesse est ut in diuinis ille ordo sit talis ordo originis. hoc autem non est naturaliter scitum, sed creditum, in nobis autem potest esse ordo causa finalis & formalis, & ille inuenitur inter verbum intellectus nostri & amorem, ut in superioribus est ostensum, non autem ordo originis efficientis: quia verbum nostri intellectus habet ex imperfecta sui actiuitate quod solum sit causa amoris quantum ad eius specificationem formaliter tantum, non autem quantum ad exercitium elicitive. Vnde ordo qui in nobis est vnius rationis, in diuinis alterius rationis est.

Infero sexto, quod deus procedens per modum amoris, non procedit ut genitus, & consequenter filius dici non potest. Probatur, quia amatum non est in amante secundum similitudinem speciei, omne autem quod procedit ab altero per modum genitus, procedit secundum similitudinem speciei a generante. Ad hanc eundem rationem considerandum est, quod amorem ad propria possumus comparare, scilicet ad rem amatum, a qua aliquo modo

ignem quodammodo est locus sursum ratione leuitatis, secundum quam habet proportionem & conuenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae. Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas: deus autem intelligens est, ut in Primo ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas dei sit aliquid eius essentiae superueniens, sicut nec intellectus: ut supra ostensum est: sed voluntas dei est ipsa eius substantia: sequitur quod vna res sit in deo intellectus & voluntas. Qualiter autem haec quae in aliis rebus plures res sunt, in deo sint vna res, ex his quae in Primo dicta sunt,

Aduertendum, quod sicut res intellectus dicitur esse in intelligente per similitudinem suae formae, non quia ipsa res secundum suum esse naturale, informat intellectum, sed quia in intellectu est forma quaedam intelligibilis, quae est rei intellectus si militudo, ita quod rem intellectam esse in intellectu, nihil aliud est quam in intellectu esse ipsius similitudinem: ita rem amaram esse in amante sicut terminus motus est in principio motiui per conuenientiam & proportionem, non est rem amaram inherere amanti secundum suam essentiam, aut secundum suam similitudinem, sed in amante esse aliquam complacentiam & proportionem atque affectionem per quam in ipsam inclinetur rem amaram, per talem enim connexionem & affectionem siue complacentiam quae est amor, amans est quodammodo res amata: sicut vna res quae est alteri proportionata, & est principium motiui in illam, est quodammodo ipsa. Dicitur autem amatum esse in amante voluntate, sicut in principio motiui: quia in voluntate existens causat desiderium rei amatae si est ab sens, & est causa & principium omnis alterius motus quo in rem amaram amans mouetur. De hoc etiam habes a sancto Th. 1. 2. quae est 28. art. 2.

Hinc patet error Aureoli apud Capreolum in 1. sen. d. 10. putans amatum non posse esse in amante nisi sit in ipso per essentiam aut per similitudinem. dicitur enim quod est alius modus, scilicet per affectionem & complacentiam, aut per quandam habitalem inclinationem ex frequentatione actus amandi in voluntate derelictam. Ex istis S. Th. ut postpositum ostendat infero primo, quod in deo est voluntas, quomodo sit intelligens, non quidem quod sit aliquid superadditum essentiae, sed est ipsa dei substantia, sicut & intellectus: & cum etiam intellectus dei sit eius substantia, sequitur quod vna res sit in deo intellectus & voluntas.

Aduertendum, quod in absolutis quidem valet ista consequentia, hoc est diuina substantia, & illud est diuina substantia, ergo hoc & illud sunt vna res: quia cum vnum nihil aliud sit quam substantia diuina, & similiter aliud, non apparet in illis per quod habeant realiter distinguere. sed in his quae relative opponuntur, non tenet talis consequentia propter ipsam relationem oppositionem, quae realem distinctionem exigit inter ea quae relative opponuntur. Non enim valet, Pater est dei essentia, & filius est dei essentia, & filius est dei essentia, ergo pater & filius sunt vna res: quia licet sint diuina essentia, habent tamen oppositas relationes, quarum vna non est alia, licet & ipsa a diuina essentia non distinguantur: quantum & haec possunt vna res dici, si nomen rei pro absoluto sumatur, sed de his inferius erit latius sermo.

Infero secundo, quod in deo est amor: quia voluntas in deo est secundum actum, non autem secundum potentiam vel habitum, id est, semper est in actu volendi, cum operatio dei sit eius essentia, & eius essentia sit eius voluntas. omnis autem actus voluntatis in amore radicatur. Infero tertio, quod necesse est ut deus sit in sua voluntate, sicut amatum in amante: quia quum proprium obiectum diuinae voluntatis sit eius bonitas, necesse est quod deus seipsum & suam

bonitatem primo, & principaliter amet. ostensum est autem quod amatum necesse est aliquid esse in voluntate amantis. Infero quare, quod deus secundum quod dicitur consideratur ut in sua voluntate existens, est vere & substantialiter deus. Probatur: amatum est in amante secundum quod amatur. amare quodam velle est, quia velle dicitur amare vel le bonum: velle dei est eius esse, sicut & eius voluntas: ergo esse dei in voluntate, non est esse accidentale, ut in nobis, sed essentiale, ergo &c.

Cap. 37.

Lib. 3. Cap. 88.

modo causatur; scilicet per modum finis & forma specificantis...

dum quod amatur: amare autem quoddam velle est: velle autem dei est eius esse, sicut & voluntas eius est eius esse...

Si autem arguatur, quia omne agens, praesertim naturale producit sibi simile secundum formam per quam agit: Dicitur primo, quod duplex est similitudo...

Ex his patet, processionem per modum amoris a processione verbi differre: quia in processione verbi ipsum verbum non solum est simile rei intellectae...

Advertendum autem, quod hic loquitur S. Tho. absolute de processione amoris in quantum huiusmodi, non autem de tali processione in determinata natura...

dens esse consubstantiali producenti, & eiusdem naturae est ipsi. Inferit septimo, quod convenit deo per modum amoris...

militudinem speciei, sicut intellectum in intelligente: omnia autem quae procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei...

Advertendum, quod S. Tho. ex dictis relinquit tanquam manifestum id quod intendebat declarare, scilicet quod spiritus sanctus sit deus, & sit personaliter distinctus a patre & filio...

Sed remanet dubium, videatur enim velle S. Thomas ex hoc, processu quod spiritus sanctus sit ipse actus amoris, quae videtur esse opinio Scoti...

Respondetur, quod spiritus sanctus est profecto aliquid per actum productum, ut manifeste patet loco allegato: & hoc etiam sentit sanctus Thomas hoc loco...

actum amandi producit, quam ipsum amandi actum, propter quod quandoque dicit sanctus Thomas, quod spiritus sanctus est ipse actus amoris...

enim Romanorum octavo: Qui spiritu dei aguntur, hi filii dei sunt. & secunda ad Corinthios quinto: Caritas Christi irget nos...

Ver hic determinatio videtur obitare verba sancti Thome Ver. q. 4. art. 2. ad septimum, ponit enim ibi differentiam inter intellectum & voluntatem...

Ad hoc responderetur primo, quod non vult excludere sanctus Thomas ibidem, omne operatum aut productum ab actu voluntatis...

Secundo responderi potest, quod quia ea quae ad voluntatem pertinent, non sunt ita nota, nec habent ita propria nomina, sicut ea quae pertinent ad intellectum...

ostquam determinavit sanctus Thomas de substantia spiritus sancti, vult de effectibus qui ei attribuitur in scripturis, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de effectibus illi attributis respectu eius creaturae...

De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis rescriptis. Cap. 20.



Portet autem secundum convenientiam praedictorum considerare effectus quos spiritus sanctus in sacra scriptura attribuit.

Ostentum est enim in superioribus, quod bonitas dei est ratio volendi quod aliam sit: & per suam voluntatem res in esse pro-

cessio nisi per modum operationis, non autem per modum operati, in intellectu autem est processio per modum operati. Per hoc autem quod non procedat in voluntate aliquid per modum similis, non tollitur quin amor dici possit personaliter, dummodo aliquid producat in voluntate per modum operati...

Super Cap. 20.



ostquam determinavit sanctus Thomas de substantia spiritus sancti, vult de effectibus qui ei attribuitur in scripturis, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de effectibus illi attributis respectu eius creaturae...

Et primo arguit de creatione sic, Deus per suam voluntatem res in esse producit, & bonitas sua est ei rei ratio volendi quod aliam sit...

Confirmatur auctoritate antiquorum philosophorum, amor enim deorum causam omnium esse ponentium, ut patet primo Metaphysicorum & auctoritate Dionysii...

Confirmatur auctoritate Apostoli primæ ad Corinthios. 4. Nescitis &c.

Ostendit tertio, quod per spiritum sanctum etiam pater, & filius in nobis habitant, & nos quoque in deo sumus. Primum ostenditur, quia per spiritum sanctum dei amatores constituimur, omne autem amatum in quantum huiusmodi est in amante, ut superius est ostensum. Confirmatur auctoritate Ioannis 14. Ad eum veniemus & mansionem apud eum faciemus, &c. & primæ Ioan. 3. In hoc scimus quoniam manet in nobis quoniam de spiritu, &c. Secundum vero ostenditur, quia deus maxime amat quos sui amatores per spiritum sanctum constituit. Prouerbiis 8. Ego diligentes meditabor &c. & primæ Ioannis quarto. Non quasi nos dilexerimus deum, sed quia ipse prior dilexit nos, &c. omne autem amatum est in amante. Confirmatur utraque pars simul auctoritate primæ Ioannis 4. Qui manet in charitate, in deo manet, &c.

Ostendit quarto, quod conuenienter per spiritum sanctum dicuntur hominibus secreta reuelari: probatur, quia per ipsum amici dei constituimur, est autem hoc amicitie proprium, quod amicus aliquis sua secreta reuelat, cum amicitia coniungat affectus, & faciat quasi cor unum: unde & dominus Ioannis quinto decimo, Iam non dicam vos seruos, sed amicos, quia quicumque audivit a patre meo &c.

Confirmatur auctoritate Apostoli primæ ad Corin. 2. Scriptum est & cetera. Ex his sequitur, quod conuenienter etiam homo per spiritum sanctum divina loquitur mysteria, ut dicitur primæ ad Corinthios quarto, Matthæi decimo, & primæ Petri primo, atque etiam in symbolo, quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela. Ostendit quinto, quod conuenienter omnia dona dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur, iuxta illud primæ ad Corinthios 12. Alii datur sermo sapientie, alij autem sermo scientie secundum eundem spiritum, &c. Probatur, quia unitas effectus inter amicos requiritur, quæ quæ habet, amico communi

tem maxime in deo habet locum, cuius uelle est efficax ad effectum. Et ideo conuenienter omnia dona dei per spiritum sanctum, nobis donari dicuntur, secundum illud Primæ Corinthiorum duodecimo. Alii datur per spiritum sermo sapientie: alij autem sermo scientie secundum eundem spiritum. & postea multis enumeratis ait: Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout uult.

Manifestum est autem, quod sicut ad hoc, quod corpus aliquod ad locum ignis perueniat, oportet quod igni assimiletur, leuitatem acquirens, ex qua, motu ignis proprio mouetur: ita ad hoc quod homo ad diuinam fructuositatis beatitudinem, quæ deo propria est, secundum suam naturam perueniat: necesse est, primo quidem quod per spirituales perfectiones deo assimiletur, & deinde secundum eas operetur: & sic tandem prædictam beatitudinem consequetur.

Dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur, (ut ostensum est,) & sic per spiritum sanctum deo configuramur. & per ipsam ad bene operandum habiles reddimur: & per eundem ad beatitudinem nobis uia præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis secunda Corinthiorum primo, dicens: (Vnxit nos deus, & signauit nos: & dedit pignus spiritus in cordibus nostris.) & ad Ephesios primo. Signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ. Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere uideatur: vnctio autem ad habilitatem hominis ad perfectas operationes: pignus autem ad spem qua ordinamur in celestem hereditatem, quæ est beatitudo perfecta.

Ostendit quinto, quod conuenienter omnia dona dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur, iuxta illud primæ ad Corinthios 12. Alii datur sermo sapientie, alij autem sermo scientie secundum eundem spiritum, &c. Probatur, quia unitas effectus inter amicos requiritur, quæ quæ habet, amico communi

et: unde amicitie proprium ponitur uelle & facere bonum amico, propterea primæ Ioannis tertio dicitur, quod qui habuerit substantiam &c. hoc autem in deo maxime locum habet, cuius uelle est efficax ad agendum.

Ostendit sexto, quod per spiritum sanctum deo configuramur, ad bene operandum habiles reddimur, & ad beatitudinem nobis uia præparatur: quæ tria insinuat nobis Apostolus secunda ad Corinthios primo: Vnxit & cetera. & ad Ephesios primo. Signati estis spiritu, & cetera.

Probatur, quia ad hoc ut homo ad diuinam fructuositatis beatitudinem que deo secundum naturam est propria, perueniat, necesse est ut per spirituales perfectiones deo assimiletur, & secundum eas operetur, & tandem prædictam beatitudinem consequatur. unde ad amicos consolationis gratia in tristitia confugimus. spiritus sanctus autem nos dei amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso. Confirmatur auctoritate Psal. 50. Redde mihi &c. ad Rom. 14. Regnum dei &c. Act. 9. Ecclesia habebat pacem &c.

Tertio ostendit, quod per spiritum sanctum quodammodo agimur, ut præcepta dei impleamus, iuxta illud Apostoli Rom. 8. Qui spiritu dei, &c. Probatur, quia cum amicitie proprium sit, consentire amico in iis quæ uult, uoluntas autem dei per præcepta explicatur, peruenit ad amorem quo deum diligimus, ut eius mandata impleamus, iuxta illud Ioan. decimo quarto. Si diligitis &c. per spiritum sanctum autem dei amatores constituimur.

Quia autem posset aliquis dicere, si a spiritu sancto agimur ad obseruationem mandatorum dei, ergo coacti bene operamur, quia agi est eorum quæ ab alio mouentur. Hoc remouens sanctus Thomas inquit, quod a spiritu sancto filij dei aguntur, non sicut serui, sed sicut liberi. sic enim nos spiritus sanctus in quantum amatores dei constituit ad agendum inclinatur ut nos uoluntarie agere faciat, non autem seruiliter ex timore, iuxta illud Ro. 8. Non accepistis &c. libere enim agimus quod ex nobis ipsi agimus, id est non ab alio coacti, hoc autem est quod ex uoluntate agimus: sed seruiliter agimus quod agimus contra uoluntatem siue per uolentiam absolutam, siue per uolentiam uoluntario mixta.

Ad huius euidentiam considerandum est primo, quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero mouetur. Et si quidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat præcise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi: sicut bruta dicuntur agi in quantum sunt eis operationes a natura determinate ad unum: si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem mouetur ab altero siue inclinatur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere & non agere, siue agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat, sed tamen aliquatenus inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic spiritus sanctus nos ad agendum inclinatur, quod libere tamen operamur, & ex proprio arbitrio, tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi spiritus sancti inclinationem & motionem, ideo dicitur ab ipso agi non simpliciter,

De effectibus attributis spiritus sancti. Et secundum quod mouet creaturam in deum. Cap. 22.

Is igitur consideratis, quæ per spiritum sanctum in sacris scripturis nominantur.

Super Caput 22.

Est autem ultimo loco declarandum quod conuenienter effectus per quos mouetur in deum, spiritus sancti attribuantur. Et primo ostendit S. Thomas, quod per spiritum

spiritum sanctum contemplatores dei constituimur. Probatur, quia spiritus sanctus nos amatores dei facit: uideatur autem hoc amicitie maxime proprium esse simul conuersari ad amicum: conuersatio uero hominis ad deum est per contemplationem ipsius, ut ad Philip. 3. Nostra conuersatio in caelis est. Confirmatur auctor. Apost. 2. Cor. 3. Nos autem &c.

Secundo ostendit, quod per spiritum sanctum gaudium de deo habemus & consolationem contra omnes mundi aduersitates & impugnationes: propter quod dominus uocat ipsum paraclætum, id est, consolatorem, Ioan. 14. Probatur, quia est amicitie proprium, quod aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius uerbis & factis gaudeat, & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat. unde ad amicos consolationis gratia in tristitia confugimus. spiritus sanctus autem nos dei amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso. Confirmatur auctoritate Psal. 50. Redde mihi &c. ad Rom. 14. Regnum dei &c. Act. 9. Ecclesia habebat pacem &c.

Tertio ostendit, quod per spiritum sanctum quodammodo agimur, ut præcepta dei impleamus, iuxta illud Apostoli Rom. 8. Qui spiritu dei, &c. Probatur, quia cum amicitie proprium sit, consentire amico in iis quæ uult, uoluntas autem dei per præcepta explicatur, peruenit ad amorem quo deum diligimus, ut eius mandata impleamus, iuxta illud Ioan. decimo quarto. Si diligitis &c. per spiritum sanctum autem dei amatores constituimur.

Quia autem posset aliquis dicere, si a spiritu sancto agimur ad obseruationem mandatorum dei, ergo coacti bene operamur, quia agi est eorum quæ ab alio mouentur. Hoc remouens sanctus Thomas inquit, quod a spiritu sancto filij dei aguntur, non sicut serui, sed sicut liberi. sic enim nos spiritus sanctus in quantum amatores dei constituit ad agendum inclinatur ut nos uoluntarie agere faciat, non autem seruiliter ex timore, iuxta illud Ro. 8. Non accepistis &c. libere enim agimus quod ex nobis ipsi agimus, id est non ab alio coacti, hoc autem est quod ex uoluntate agimus: sed seruiliter agimus quod agimus contra uoluntatem siue per uolentiam absolutam, siue per uolentiam uoluntario mixta.

sed secundum quid: propter hoc dicit sanctus Thomas, quod per spiritum sanctum quodammodo agimur ut præcepta dei impleamus.

Considerandum secundo, quod dicitur agi aliquid contra uoluntatem per uolentiam absolutam, non quia actus elicitio uoluntatis possit absolute uolentia & coactio inferri, cum actus uoluntatis sit inclinatio quædam procedens ab interiori principio, sed quia huiusmodi uolentia actibus exterioribus contra uoluntatem inferri potest: ut inquit sanctus Thomas Prima secundæ quest. sexta articulo quarto. Propter hoc non dedit sanctus Thomas exemplum de actu interiori uoluntatis, sed de motu exteriori ad quem quis ab alio per vim impellitur, dum scilicet vnus per uolentiam motus alium impellit.

Considerandum tertio, quod cum uolentum sit cuius principium est extrinsecum, nihil conferre vim passio, dicitur simpliciter uolentia quando totum principium motus omnino est extrinsecum, & passio nihil ex se confert ad motum, id est, neque habet actiui principium neque passiuum ad talem motum naturaliter inclinatum. Dicitur autem uolentia secundum quid, quæ hic uocatur uolentia uoluntario mixta, quando principium motus non est omnino extrinsecum, sed partim extrinsecum est, & partim intrinsecum: hoc est, talis motus non est omnino secundum inclinationem principii intrinseci, sed est aliquo modo secundum eius inclinationem: & aliquo modo contra, sicut proleccio mercium in mare causa salutis, est quidem contra uolentiam inclinationem, in quantum mercator, absolute loquendo, uellet mercium conseruationem: in casu autem est secundum uolentiam, in quantum per ipsam mercium proiectionem euitatur malus malum, scilicet amissio uitæ. unde hoc est aliquo modo a principio extrinseco, scilicet a maris tempestate, & timore maioris mali aliquo modo cogente & uolentante ipsam ad id, quod est contra eius inclinationem, si res absolute consideretur, licet omnibus consideratis sit simpliciter & absolute uolentum, ut habetur Prima secundæ eadem quest. ar. 6. & ideo inquit S. Th. esse uolentiam uoluntario mixtam cum quis uult facere aut pati quod minus est contrarium uoluntati, ut euadat quod magis uoluntati contrariatur.

Quarto ostendit, quod conuenienter dicitur ab Apost. 2. Corin. 3. Vbi spiritus domini, ubi libertas. & ad Gal. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Ad huius autem probationem præmittit, quod cum uoluntas ordinetur in id quod est uere bonum, si per passionem aut malum habitum siue dispositionem homo auertatur ab eo quod est uere bonum, seruiliter quidem agit in quantum a quodam extraneo inclinatur si consideretur ipse ordo naturalis uoluntatis, sed si consideretur actus uoluntatis ut iam inclinatur in apparet bonum, agit libere cum passionem aut habitum corruptum sequitur: cum autem tali uoluntate manente, propter timorem legis postea in contrarium abstinere ab eo quod uult, seruiliter agit. hoc supposito, probatur intentum, sic: spiritus sanctus per amorem uoluntatem inclinatur in uerum bonum in quod uoluntas naturaliter inclinatur, & remouet seruitutem qua tenetur passionis & Th. cont. Gent. LLL 3 pec-

peccati effectus contra ordinem voluntatis agit, atque etiam seruitutem qua homo contra motum suae voluntatis agit secundum legem, quasi legis seruus, non amicus, ergo &c. Sequitur ex eadem ratione quod conuenienter dicitur spiritus sanctus facta carnis mortificare, Ro. 8. quia videlicet, per carnis passionem, a vero bono non auertitur, in quod spiritus sanctus per amorem non ordinat.

Ad euidentiam eorum quae dicuntur, aduertendum est, quod duplicem ordinem voluntatis S. Tho. intendit secundum duplicem eius considerationem. Potest enim voluntas considerari dupliciter, scilicet secundum naturam suam absolute, & secundum quod est in homine aliquo habitu malo aut mala dispositione inclinata. Similiter duplex est ordo sine inclinatione ipsius, vnus scilicet naturalis, hoc est voluntati conueniens secundum suam naturam absolute consideratam, alius secundum inclinationem mali habitus aut dispositionis in homine existentis, id est, qui conuenit voluntati secundum quod inclinatur in aliquo ex habitu aut ex passione, & huiusmodi. Vult ergo S. Tho. quod secundum vtranque considerationem voluntatis, potest homo & libere & seruiliter operari. Secundum quidem absolutam considerationem homo libere agit, quando fertur in id quod est vere & simpliciter bonum, quia illud est secundum omnimodam & naturalem voluntatis inclinationem, vt a proprio principio mouetur, scilicet a recto iudicio rationis. Agit autem seruiliter, quando fertur in id, quod non est vere bonum, sed tantum bonum apparens, quod scilicet aliquam habet similitudinem boni, & tamen vere non est bonum, quia non fertur in illud secundum naturalem inclinationem voluntatis, sed contra eius inclinationem naturalem, dum contra eius ordinem inclinatur in aliquid non a recta ratione, quod est eius proprium principium motuum, sed ab aliquo extraneo peruertere iudicium rationis, scilicet a passione aut ab habitu malo vel mala dispositione quae sunt extranea a proprio eius motui principio. ideo inquit S. Thom. hominem secundum quod a vero bono per passionem aut malum habitum vel malam dispositionem auertitur, seruiliter agere, in quantum a quodam extraneo inclinatur: si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis: secundum quoque alteram considerationem homo libere quidem agit, quando sequitur passionem aut habitum corruptum, sicut enim voluntas absolute considerata libere agit, quando aliquid agit secundum rectam rationem, quae est eius proprium motuum, ita voluntas vt inclinata & mota a passione & habitu corrupto, libere agit, quando aliquid agit ex passione & habitu corrupto, quia eius proprium motuum in quantum huiusmodi, est passio aut habitus corruptus, suae iudicium quod ex istis procedit. Seruiliter autem agit quando sine tali voluntate, scilicet inclinata vt dictum est, homo abstinere ab eo quod vult propter timorem poenae a lege impositae: sicut enim quis habet voluntatem inclinaram ad sursum, sed tamen a furto abstinere propter timorem mortis, quam scit per leges esse furibus decretam. Dicitur autem hoc modo seruiliter agere, quia agit non solum secundum proprium motuum

voluntatis sic considerata, quod est concupiscentia & amor rei alienae, sed secundum extraneum principium, scilicet timorem, & contra huiusmodi voluntatis inclinationem. Dicitur itaque spiritus sanctus in nobis causare libertatem, Tum quia voluntatem inclinatur per amorem in verum bonum, secundum quod accipitur libertas voluntatis primo modo considerata: Tum quia remouet & illam seruitutem qua homo per passionem & peccatum agit contra voluntatem absolute consideratam: & illam qua homo contra motum suae voluntatis secundum legem agit, dum videlicet homo ex amore boni agit, non autem ex timore poenae.

Ex his patet non sic esse verba Apostoli intelligenda, vt quidam male sunt interpretati, quasi iusti qui spiritui dei ducuntur, non sint diuinae legis subiecti, hoc enim esse non potest, vt declarat S. Tho. 2. Cor. 3. cum praecipua dei sint humanae voluntatis regula, nulla autem voluntas creata sic quam non oporteat regulari & dirigere diuina regula: sed intelligitur (vt hic dicitur, & ad Gal. 5.) a sancto Tho. quod iusti, siue qui spiritu sancto ducuntur, non sunt sub diuina lege tanquam coacti, id est, tanquam ex timore aut coactione contrariorum voluntatem operantes ea quae leges sunt, cum agant ea quae sunt legis, omnino voluntarie, & ex amore virtutis: sed bene sunt sub lege in quantum ad ea quae sunt legis obligantur, & sic sunt sub lege obligantur, non autem cogente: sic etiam dicitur iusti esse liberi a lege, vt dicitur 1. 2. q. 93. ar. 6. ad 1. in quantum libere & voluntarie omnino quod est legis obseruant, non autem coacti timore poenae, & superioris mandato: sicut mali qui quod legis est non obseruant, nisi esset diuinum praecipuum, & nisi timerent pro legis transgressionem puniri.

Sed contra ea quae dicta sunt, videtur esse quod Apostolus Roma. 8. spiritus sancto tribuit timorem seruilis, sicut & adoptionem, dum inquit: Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Responderetur doctr. S. Tho. ad Ro. 8. vbi praedicta verba exponit, quod in timore seruilis quo quis bonum facit timore poenae a deo infligendae, duo sunt, scilicet timor dei tanquam punitoris in quantum scilicet quis deum timet, & fuga mali poenae tantum, non autem mali culpa, in quantum quis non refugit malum culpae, sed tantum poenae. habet enim voluntatem inclinaram ad malum, sed timore poenae abstinere. Quantum ad primum talis timor est a spiritu sancto, quia vt sic est laudabilis: & ad hunc sensum intelligenda sunt verba Apostoli. Quantum ad secundum non est a spiritu sancto, sed ex culpa hominis: sicut & fides in ore habitans per charitatem, timorem & seruitutem excludit. & ad hunc sensum loquitur hic S. Tholice in spiritu sanctus aliquo modo causet timorem seruilis, non tamen inhabitans per charitatem, ipsum causat, immo magis excludit.

Super Cap. 19. Solutio rationum supra induciturum contra diuinitatem spiritus sancti. Cap. 23. Est autem soluere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod spiritus sanctus sit creatura, & non deus. Circa quod considerandum est primo, quod nomen spiritus a respiracione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur & emittitur: vnde ad omnem impulsum, & motum vel cuiuscunque aerei corporis trahitur, & sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies, & spiritus procellarum, &c. & vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia vero aer inuisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes & substantias inuisibiles & motiuas, & animas sensibiles, & rationales, & angelis, & deus, & ipse procedens per modum amoris, spiritus dicitur. Tunc ad primam rationem dicit, quod propheta Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias vero per spiritum hominis intelligit animam humanam, non autem spiritum sanctum. Ad secundam dicit primo, quod dicitur spiritus sanctus loqui in sanctis viris non a semetipso, quia a se non operatur ab alio enim, scilicet a patre & filio sicut habet essentiam, ita habet & scientiam, & virtutem, & operationem, quae sunt idem cum essentia. Dicit secundo, quod audire ipsius est accipere scientiam a patre & filio. Dicit tertio, quod non debet nos mouere, quod dicitur, audire in futuro, cum accipere spiritus sancti sit aeternum, quia aeterno verba eius liber temporis accipi possunt, cum aeternitas eorum temporum complectatur.

Aduerte, quod ex hoc quod aeternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri tē-

Super

Super Cap. 19.

Solutio rationum supra induciturum contra diuinitatem spiritus sancti. Cap. 23.

Cap. 16.

Quoniam determinauit sancti.

Th. veritatem circa diuinitatem spiritus sancti, vult ad rationes in contrarium adductas respondere. Pro solutione autem ad primum praemittit, quod nomen spiritus a respiracione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur & emittitur: vnde ad omnem impulsum, & motum vel cuiuscunque aerei corporis trahitur, & sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies, & spiritus procellarum, &c. & vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia vero aer inuisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes & substantias inuisibiles & motiuas, & animas sensibiles, & rationales, & angelis, & deus, & ipse procedens per modum amoris, spiritus dicitur.

Tunc ad primam rationem dicit, quod propheta Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias vero per spiritum hominis intelligit animam humanam, non autem spiritum sanctum. Ad secundam dicit primo, quod dicitur spiritus sanctus loqui in sanctis viris non a semetipso, quia a se non operatur ab alio enim, scilicet a patre & filio sicut habet essentiam, ita habet & scientiam, & virtutem, & operationem, quae sunt idem cum essentia. Dicit secundo, quod audire ipsius est accipere scientiam a patre & filio. Dicit tertio, quod non debet nos mouere, quod dicitur, audire in futuro, cum accipere spiritus sancti sit aeternum, quia aeterno verba eius liber temporis accipi possunt, cum aeternitas eorum temporum complectatur.

Aduerte, quod ex hoc quod aeternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri tē-

Cap. 14.

sancti est, quod loquatur in sanctis viris, vt ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso: quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam sicut & essentiam a patre & filio: eo quod nos per auditum scientiam accipimus. Est enim consuetum in scriptura, vt diuina per modum humanorum tradantur. Nec mouere oportet, quod dicitur: audire quasi de futuro loquens: quum accipere spiritum sanctum sit aeternum. nam aeterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet, quod missio qua spiritus sanctus mitti dicitur a patre & filio, non potest concludere eum esse creaturam. dictum est enim in his diffusis per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer inuisibilis est, translatum est vterius spiritus nomen ad omnes virtutes & substantias inuisibiles & motiuas: & propter hoc & anima sensibilibus, & anima rationalis, & angeli, & deus, spiritus dicuntur: & proprie deus per modum amoris procedens: quia amor virtutem quandam motiuam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit, Creans spiritum, de vento intelligitur, vt nostra translatio expressius habet: quod etiam consonat ei quod praemittitur, Formans montes. Quod vero Zacharias de deo dicit, quod est creans vel fingens spiritum hominis in eo: de anima humana intelligitur: vnde concludi non potest, quod spiritus sanctus sit creatura.

Similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de spiritu sancto, Non loquetur a semetipso, sed quaeunque audiet loquetur: concludi potest, quod sit creatura. Ostensum est enim, quod spiritus sanctus est deus de deo procedens: vnde oportet, quod essentiam suam ab alio habeat: sicut & de filio dei dictum est supra, & sic quum in deo & scientia, & virtus & operatio dei sit eius essentia: omnis filius & spiritus sancti scientia, & virtus: & operatio est ab alio: sed filius a patre tantum: spiritus autem sanctus a patre & filio. Quia igitur vna de operationibus spiritus

poris de deo dici intelligitur, non quia deus aliquid in futuro expectet, sed quia aeterniter futuro, nobis temporari coexistit. vnde quod dicitur de spiritu sancto quod audiet, non sic intelligitur quasi sic accipitur scientiam a patre & filio, & non dum acciperit, sed quum accipere scientiam, quod est aeternum, futuro tēpore existit, in quo quae a praeterito accipit, nobis manifestabit.

Ad tertiam dicit, quod cum duplex sit missio spiritus sancti sicut & filii, scilicet visibilis, vt quum apparuit in specie columbae super Christum, & in linguis igneis super apostolos: & inuisibilis, vt quum homo sit dei amator per spiritum sanctum, & ipse spiritus sanctus hominem inhabitat, nulla istarum minoracionem inducit, sed solum dicit processionem ab alio. Nihil aliud significatur, quod in allegata Zachariae dicitur a Christo missus, quod nouo modo in mundo fuit. visibiliter, & hoc ei fuit a patre & filio: & similiter intelligendum est de inuisibiliter missus, quia videlicet per nouum proprium effectum hominem inhabitat, & quod est a patre & filio quod hunc effectum facit in homine. Eodem modo dicitur spiritus a se missus, visibiliter quidem, quia in carne visibiliter hominibus apparuit, inuisibiliter autem, cum aliquis sine diuina cognitione constituitur, quod ex ea deus amor in ipso procedat, & utrumque istorum conuenit filio & patri.

Aduertendum circa hoc quod dictum est, spiritum sanctum inuisibiliter mitti per nouum proprium effectum, quod non est intelligendum effectiue, vt ex superioribus patet, quasi videlicet sit aliquid effectus spiritus sancti, quem ipse solus efficit, & non alia diuina persona, sed exemplariter tantum. Amor enim creatus

Tho. con. Gent.

LLL 4 quo

operet qd sic filius: quia processio spiritus sancti ratione natiuitatis non habet...

etiam exteriori modo, sicut facit artificia: productus homo productis filius non dicere...

Quod autem in sola natura diuina pluribus modis natura communicatur, rationabile est: quia in solo deo eius operatio est suum esse...

Ad vitam dicitur quod rationale est in sola diuina natura pluribus modis naturam communicari...

Quod Spiritus sanctus procedat a filio. Cap. 24. Vidam vero circa spiritus sancti processionem errare inueniuntur dicentes spiritum sanctum a filio non procedere...

esse falsum. Si etiam dicatur quod spiritus sanctus est spiritus Christi, in quantum eum habuit ut homo...

putrefactionem, sunt diuersi modi communicationis naturae. Respondetur dupliciter. Primo, quod illa propositio habet...

a patre & alius qui est filij, ostenditur ex verbis eiusdem apostoli. quod idem spiritus sanctus sit patris & filij...

Ultimo inquit S. Th. hoc de spiritus sancti diuinitate dicta esse, difficultates vero circa eius processionem...

Super Cap. 24.

Via in procedentibus. Sape suppositum est, spiritum sanctum a filio procedere, & hoc aliquam difficultatem habet...

Quantum ad primum probat dupliciter propositum, authoritatibus s. & rationibus. Primo ergo probatur ex auctore...

Item, Spiritus sanctus a filio mittitur, secundum illud Ioan. 15. Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis a patre...

Si dicatur quod spiritus sanctus accipit id quod est filij, puta essentiam, non tamen ab ipso, sed a patre: Contra hoc est quod subditur...

Respondetur iuxta dicta in precedentibus, quod Christi propositio intelligenda est de his quae patri conueniunt...

Si dicatur, hanc rationem non valere, quia etiam filius mittitur a spiritu sancto, ut ostenditur Luc. 4. hoc non obstat...

a spiritu sancto mittitur secundum humanam naturam assumptam, hoc autem non potest dici de spiritu sancto, qui naturam creatam non assumptam...

Aduertendum ex doctrina S. Th. 1. p. q. 43. ar. vt. q. non solum potest dici quod filius dei missus est a spiritu sancto...

Attendendum secundo, quod si proprie accipiat auctoritas, importatur nomine ipso ratio principij...

Quantum ad primum probat dupliciter propositum, authoritatibus s. & rationibus. Primo ergo probatur ex auctore...

Tertio probatur, quia Ioannis 16. dicit filius de spiritu sancto Ille me &c.

Si dicatur quod spiritus sanctus accipit id quod est filij, puta essentiam, non tamen ab ipso, sed a patre: Contra hoc est quod subditur...

Sed videtur hac replica non esse sufficiens, sicut enim non valet, Omnia quae habet pater, sunt filij...

Respondetur iuxta dicta in precedentibus, quod Christi propositio intelligenda est de his quae patri conueniunt...

Quarto probatur ex autoritate doctorum ecclesiae etiam Gregoriorum. Nam Athanasius dicit ipsum a patre & filio procedere...

Adhuc, etiam induci possunt auctoritates doctorum ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius: Spiritus sanctus a patre & filio...

Amplius, Ioannis decimo sexto dicit filius de spiritu sancto. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet...

Secundo loco arguitur rationibus quod quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere spiritum sanctum a filio procedere...

Secundo loco arguitur rationibus quod quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere spiritum sanctum a filio procedere, supposita diuinarum personarum trinitate...

Idem P. p. q. 26. ar. 1. Et de Potent. q. 20. ar. 4.

De cap. 16.

quid producte sibi simile, & æquale secundū virtutē, ergo &c.
 Circa istam propositionem, Non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem, aduertendum quod intelligitur non de distinctione formarum & naturarum accidentium, quia sunt aliqua formæ & naturæ distinctæ, quæ nullam habent adinuicē oppositionem, sicut triangelus & albedo, sed intelligitur de distinctione formali substantiarum substantiæ. Tales enim substantiæ non distinguunt nisi per aliquam oppositionem, id est principia quibus ab inuicē formaliter distinguuntur, oportet esse oppositionem accipiendam per se, ut scilicet extra distincta per perfectiōem & imperfectiōem dicuntur opposita, sic enim exponit S. Tho. Primo Sent. dist. 26. q. 2. art. 2. v. in hunc modum, si non opponuntur aliqua formæ, possunt simul esse in eodem, & si possunt simul esse in eodem, non possunt esse ratio distinctionis formalis rei substantiæ. Non enim necesse est aliqua distinguere per illas formas, quæ subiectum distinctum non existunt, sed in eodem esse possunt.

Circa istam propositionem, Per oppositionem negationis & affirmationis, distinguuntur entia a non entibus: aduertendum quod non ens dupliciter accipi potest, scilicet simpliciter & in genere, quod scilicet est non ens rationale. Si accipitur primo modo, sic intelligenda est propositio de oppositione contradictoria simplicitate & absolute, non autem de ea ad aliquam materiam contractam. Non enim cum dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta, sicut ens & non ens simpliciter, cum non album possit esse ens, puta homo, immo ut dicitur de Potent. quæst. 1. art. 5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuam, sicut veritas huius negatiuæ, æthiops non est albus, fundatur super veritatem huius, æthiops est niger. & ideo ut ibidem dicitur, oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis & negationis, scilicet de aliquo ente, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipitur non ens secundo modo, sic intelligenda est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus, per affirmationem enim hanc & negationem, nix est alba, coruus non est albus, distinguuntur hoc ens quod est nix, ab hoc non ente quod est non nix, scilicet coruus, siue album a non albo. Vt roque modo propositio habet veritatem in proposito, quia cum spiritus sanctus non sit simpliciter non ens, non potest esse inter filium & spiritum sanctum distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simpliciter. Item cum non queratur de distinctione filii & spiritus sancti, quæ est per habere & non habere eandem formam, puta per hoc quod est esse filium & non esse filium, sed de principiis formalibus positius, quibus abinuicem distinguuntur, non est dicendum quod distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinatam ad certum genus, aut ad certam formam, cum sic solum distinguatur ens a non ente, id est habens aliquam determinatam formam, a non habente illam formam, non autem distinguantur aliqua principia formalibus positius.

Circa id quod inquit S. Tho. de relationibus, quæ super unitatem fundantur, quod magis ad conuenientiam pertinere videntur, est forte aliqua earum distinctionem præsupponant aduertendum quod aliqua huiusmodi relationes, scilicet similitudo & æqualitas, proprie loquendo, præsupponunt distinctionem, quia idem non dicitur sibi ipsi simile & æquale, identitas autem non præsupponit distinctionem, quia idem suppositum sibi ipsi est idem, propter hoc addit S. Tho. est forte aliqua earum distinctionem præsupponant, loquitur autem dubitative, quia sunt aliqua tenentia quod huiusmodi relationes etiam si sint reales, requirunt quidem distinctionem suppositi, sed non fundamentorum. Tenent autem ipse quod etiam fundamentorum distinctionem requirunt, verum tamen quia de hoc nunc non vult disputare, non assensit hoc ponit, sed dubitative.

Secunda ratio est: In patre sunt duæ relationes, scilicet paternitas & spiratio, quarum vna refertur ad filium, alia ad spiritum sanctum, cum a patre sit filius & spiritus sanctus. Similiter duæ

sunt relationes ex parte filii & spiritus sancti, scilicet filiatio & processio, quarum vna filius refertur ad patrem, & alia spiritus sanctus, sed duæ primæ non constituunt duas personas, non faciunt dualitatem personarum sue distinctionem, sed ad vnam personam patris pertinent, quia non opponuntur, ergo & alia duæ ad vnam personam pertinent, nisi adinuicem haberent oppositionem. Non est autem dare aliam oppositionem quam secundum originem, ergo &c.

Aduerte quod S. Tho. de relatione patris ad spiritum sanctum loquens, inquit vocetur spiratio, de relatione vero spiritus sancti ad ipsam, vocetur processio, quia ut dictum est superius, origini amoris non ita nomina sunt imposita sicut generationi, & similiter relationibus huiusmodi originem consequentibus. Sed S. Tho. ut eas aliquibus nominibus explicare possit, illis nomina spirationis, & processio, nis imponit, quamuis illa magis sint nomina originis quam relationis, penuria enim vocabulorum facit, ut eodem nomine & ipsa origo & relatio quæ eam consequitur, nominentur.

Sed contra fundamentum dictarum rationum arguitur a Scoto & Aureolo. Arguit enim primo Scotus primo sententiarum dist. 1. q. 2. probando quod etiam si spiritus sanctus non procederet a filio, adhuc posset ab ipso personaliter distinguari. Et primo sic: Quocumque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguatur a quo cumque distinctione conuenienti tali entitati, sed si filius constituitur in esse personali filiatione, ergo, & ea distinguatur ab omni alia persona, igitur per impossibile, vel possibile, circumscripito quocumque alio maxime posteriori filiatione, remanebit filius filiatione distinctus personaliter a quocumque persona, ergo &c.

Secundo, si pater per impossibile non spiraret, sed filius, adhuc pater paternitate distingueretur a filio & spiritu sancto, sicut paternitate constituitur in esse personali, ergo &c.

Tertio. Generatio distinguatur a spiratione, circumscripito per impossibile omni alio a ratione generationis, & spirationis, aut saltem circumscripito hoc quod spiratio actiua efficit filio: dum tamen statet distinctio principiorum generandi & spirandi, ergo: & quolibet tali circumscripito, statet distinctio filii & spiritus sancti: probatur consequentia, quia impossibile est vnam personam duabus productionibus totalibus accipere esse.

Quarto. Quodlibet habens aliquid esse, distinguatur distinctione conuenienti tali esse a quocumque alio per aliquid quod est de ratione eius in quantum habet tale esse: ergo filius distinguatur personaliter per aliquid quod est de ratione eius in quantum est persona: spiratio actiua non est huiusmodi, ergo &c.

Vltimo ex responsione quam dat ad auctoritatem Beati dicitur quod relatio multiplicat trinitatem, argui potest contra fundamentum dictarum rationum, scilicet quod personæ diuine non possunt distinguere nisi per oppositionem relationum. Relationes disparatæ accipiendi naturam non tantum habent distinctionem, sed etiam impossibilitatem siue impossibilem, rationem in eodem supposito, quia persona quæ disparatis modis accipere naturam, non vni modo haberet naturam, ergo non per solam relationum oppositionem possunt diuine personæ distinguere.

Aureolus etiam arguit ex hoc fundamento quod generari & spirari sunt impossibilia, & talis impossibilitas passiuæ generationis & passiuæ spirationis est primo ex suis formalibus rationibus, non autem ex eo quod generari consistat spirare, aut quia spirare in aliquo genere cause sit huius impossibilitatis causa. Ex istis dicitur ad rationes S. Tho. quod saltem est omnem distinctionem in diuinis esse per relationes oppositas, sed bene verum est quod est per relationes incompatibiles.

Pro declaratione huius materie considerandum primo, quod cum loquimur de distinctione duorum positiuorum, & de eorum positiuæ distinctione, querendo propter quid non distinguuntur, non sufficit aliquid in vno ponere quod in altero non inueniatur, quia sic etiam potest distinguere ens a non ente, & talis distinctio magis est negatiua siue priuatiua, quam positiuæ distinctio.

etio. Quod enim Sortes sit albus & non Plato, non facit ipsorum positiuam distinctionem. Nam sicut Plato non est albus, ita & chymæra non est alba, & sic Sortes per hoc quod est albus, distinguitur etiam a chimæra quæ est non ens, sicut habens albedinē a non habente albedinē, & est distinctio Sortis albi a Platone non albo, est distinctio priuatiua siue negatiua, quia non est albus, & sic Sortes per hoc quod est albus, distinguitur etiam a chimæra quæ est non ens, sicut habens albedinē a non habente albedinē, & est distinctio Sortis albi a Platone non albo, est distinctio

portet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri: non autem oppositionem affirmationis & negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus: nec etiam oppositionem priuationis & habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis, neque etiam oppositionem contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt secundum formam diuersa, nam contrarietas, ut Philosophi docēt, est differentia secundum formam, quæ quidem differentia diuinis personis non conuenit: cum eorum sit una forma sicut vna essentia secundum illud Apostoli ad Philippen. 2. de filio dicentis. Qui cum in forma Dei esset, scilicet patris. Relinquitur igitur vnam personam diuinam ab alia non distinguere, nisi oppositione relationis, scilicet filii a patre distinguatur secundum oppositionem relationis patris & filii. Non enim in diuinis personis alia relatiua oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relatiue opposita uel

atiuum, relatiue per quam aliquid constituitur in esse ad aliud, habet res ut distinguatur a proprio correlatiuo, non autem ab omni alio. Non enim res sic constituta in quantum huiusmodi, distinguitur ab alio relatiue, quia sic talis in se absolute, sed quia ad aliud & ad hoc determinatum respectum dicitur: id est cum ad solam correlatiuum dicitur, ab ipso solo correlatiuo relatiue distinguitur. Unde si aliquæ relationes quæ non sint relatiue oppositæ, sint in compositione fibiles eodem, sicut relatio dupli, & quadrupli respectu eiusdem, & relatio similitudinis, & dissimilitudinis, ex eorum respectu fibilitate non accipitur distinctio relatiua aliorum, sed aliqua alia distinctio quæ ex formis absolutis procedit, puta distinctio rationis aut contraria. Cuius distinctio diuina personarum sit tantum relatiua distinctio, & relatiua distinctio non sit nisi inter oppositas relationes optime sequitur diuinas personas solam oppositionem relatiuam habere distinguere: quod est fundamentum S. Tho. in hac materia, ex quo sequitur, quod cum sola oppositio relationum originis sit in diuinis, & filius non originetur a spiritu sancto, si spiritus sanctus non originetur a filio, non posset ab ipso personaliter distinguere. Ad primum enim Scoti dupliciter responderi potest. Primo iuxta ea quæ dicta sunt, quod assumptum est falsum loquendo de distinctione relatiua, & de constitutio in esse relatiua, quo modo aliquid dicitur constitui & distinguere diuinas personas. Non enim quocumque; aliquid constituitur in esse relatiua, eo distinguatur ab omni alio relatiue, sed a correlatiuo tantum, siue ab eo cui opponitur relatiue. Non enim per dupli relationem qua aliquid constituitur in esse dupli, distinguatur dupli ab omni alio relatiue, puta a triplo aut quadruplo, sed tantum a subduplo, quia non refertur duplum ad triplum, aut quadruplum, sed ad subduplum. Est enim duplum subdupli dupli, non autem tripli aut quadrupli. & similiter dicitur quod filiatione filius distinguatur tantum a patre, non autem a spiritu sancto, quia filiatione refertur ad patrem, non autem ad spiritum sanctum. Secundo responderi potest ut Capreolus respondet, & est de mente S. Tho. in Quod allegato, quod assumptum illud est verum de distinctione secundum affirmationem & negationem, quæ est per habere & non habere eandem formam, non autem de distinctione positiuæ, quæ est secundum oppositionem formæ ad formam, ut est distinctio quam inter diuinas personas inuestigamus. Si autem inleatur, quia vnum quodque per suam formam distinguatur ab omnibus, quæ sunt sui generis positiuæ distinctionis, personæ autem diuine sunt tamquam species vnius generis, & sic videtur quod quaqueque persona per suam proprietatem constituta ab omnibus aliis personis distinguatur: dicitur, quod maior non est vera de his contentis sub vno genere, quæ tantum relatiue distinguuntur. Nam cum vnum relatiuum ad vnum tantum correlatiuum referatur, per suam formam per quam in esse relatiua constituitur, habet distinguere a suo tantum correlatiuo, non autem ab aliis. Ad secundum negat conditionalis assumptum, loquendo de propria distinctione personarum. Si enim pater nullo modo spiraret, aut produceret spiritum sanctum, nulla relatione originis referret ad spiritum sanctum: & quod nec est paternitate ad ipsam relatiue dicitur, nullo modo posset ab ipso relatiue distinguere, quæ est propria distinctio diuinarum personarum: sequeretur autem quod a spiritu sancto essentialiter distingueret: & sic spiritus sanctus non esset deus. Nam cum spiritus sanctus non posset esse idem quod pater, alioquin generaret filium sicut

Lib. x. c. 86.

sicut pater, nec ab eo relatiue distingueretur, sequitur quod est sent per absoluta distinctio.

Ad tertium etiam negatur assumptum, loquendo de reali distinctioe. In patre enim generare & spirare non distinguuntur nisi ratione, sicut neque paternitas & spiratio, quia oppositio-

nem aliquo modo re latiuam non habent, nec sufficit distinctio principiorum, scilicet intellectus & voluntatis, ut in q. sanctus Thomas, quia nec illa distinguitur nisi ratione. eodem modo generari & spirari sola ratione distinguuntur, si filius non spiraret, & consequenter, filius & spiritus sanctus essent sola ratione distincti.

Ad quartum negatur etiam assumptum de distinctioe relationum. Non enim oportet, ut a quocumque aliquid habens esse personale, distinguatur personaliter relatiue, & aliquid distinguatur quod sit de essentia eius in quantum habet esse personale, sed potest per aliquam aliam relationem adiunctam personam personaliter distinguatur.

Aduertendum tamen quod aliter dicitur filius distinguatur personaliter a patre filiatione, & aliter personaliter distinguatur a patre spiratione. Filiatione enim distinguatur a patre tamquam primo constituto personam, & primo distinctio formaliter a patre: spiratione autem distinguatur personaliter a spiritu sancto non tamquam constituto, sed solum tamquam distinctio personam per filiationem constituta a persona qua per oppositam relationem constituitur. quia enim relatio realis distinguit ab opposito relatiue realiter, si id cui intelligitur aduenire, sit persona, & per oppositam relationem alia persona constituitur, oportet ut faciat personalem distinctionem, non quidem tamquam personam constituentem, sed tamquam personam constitutam a persona per suum oppositum in esse personali constituta relatiue distinguens.

Siquis autem propositionem Scoti inducitur probet, quia videlicet, nihil distinguatur qualitatiue nisi per aliquid quod est de ratione quantitatis, & nihil qualitatiue distinguatur nisi per aliquid quod est de ratione qualitatis, nihilque distinguatur personaliter in hominibus nisi per aliquid quod est de ratione personam, & sic de aliis, dicitur quod non est eadem ratio de distinctioe horum, & de distinctioe diuinarum personarum, quia illa quum absolute distinguuntur, per illud principium quo constituntur in aliquo esse, ab omnibus aliis sui generis distinguuntur, vna autem personam diuina, quia ab alia non distinguatur nisi relatiue, per suum principium quo constituitur in esse personali, non distinguatur ab omnibus aliis personis, sed tantum ab illa cui per tale principium opponitur relatiue. ideo si ab alio distinguatur cui non opponitur relatiue, hoc non est propter aliquid quod sit de ratione eius, sed per aliam relationem qua intelligitur supposito constituto aduenire.

Ad vltimum dicitur, quod si spiritus non procederet a filio, si filius & spiritus sanctus non essent duae personae, nec essent duae processiones realiter distinctae sine disparatae, sed sicut una persona posset aliqua ratione dici filius, & aliqua ratione spiritus sanctus, ita eadem productio aliqua ratione posset dici generatio, & aliqua ratione spiratio, & sic non sequitur quod vna persona acciperet naturam disparatis modis & incommensurabilibus realiter distinctis, sed uno tantum modo reali, licet forte pluribus modis secundum rationem.

Si inuenitur, quia Anselmus de processione spiritus sancti, cap. vndecimo ait, quod licet adhuc non constet spiritum sanctum a patre procedere, constat tamen quod filius & spiritus sanctus di-

stinguuntur, quia iste est ex deo nascendo, ille procedendo. Respondetur ex sancto Thoma, de Potentia dei, quaestione decima, articulo quinto ad secundum, quod istud non dicit Anselmus assertiue, tanquam remota oppositioe relatiua ex diuerso modo procedendi possent realiter distinguui filius & spiritus sanctus, sed accipit tanquam ab aduersariis concessum, volens ex eo conuincere quod filius procedit spiritum sanctum. Si enim distinguuntur, quia iste est ex deo nascendo, ille vero procedendo, & non possunt habere istos modos duos procedendi nisi spiritus sanctus procedat a filio, sequitur quod necesse sit eos concedere quod spiritus sanctus a filio procedat.

Per haec patet etiam responsio ad fundamentum Aureoli. Dicitur enim quod impossibilitas spirationis passiuae & generationis non provenit ex eorum rationibus formalibus praecise in ordine ad intellectum & voluntatem, sed ex origine vnus personae ab alia. Si enim poneretur quod spiritus sanctus non procederet a filio, sed ab alio, illa processiones non essent impossibiles, sed esset (ut dictum est) vna processio realiter, sicut filius & spiritus sanctus vna essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in 1. Sen. dist. 11. q. 1. art. 1. Ex praedictis autem patet, quod illa propositio a S. Thoma, saepe numero assumpta, scilicet quod sola oppositio relatiua facit realem distinctionem inter relationes & inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat omnes relationes diuinas realiter distinctas, ex suis formalibus rationibus relatiue oppositis, ad se mutuo referri. Nam constat, quod filiatio & filiatio a processione, filiatione enim qua relatio subsistens est & incommunicabilis, inest spiratio qua ad processione relatiua habet oppositioem, & nisi illi spiratio conueniret, a processione nullo modo realiter distingueretur. Vnde dicitur quod filiatio licet ex se non opponatur processioni relatiue formaliter, opponitur tamen illi relatiue subiectiue, in quantum scilicet spirationi substat, qua processioni opponitur relatiue.

Ad eundem sensum intelligitur quod inquit sanctus Thomas prima p. quaest. 30. ar. 2. quum inquam dicit, quod oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si qua autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. intelligitur enim quod relationes oppositae altero illorum modorum, aut scilicet formaliter & ex suis propriis rationibus, sicut paternitas & filiatio opponuntur, aut subiectiue sicut opponuntur filiatio & processio, ad diuersas personas pertinent, quae vero neutro istorum modorum opponuntur, ut filiatio & spiratio, ad eandem personam necesse est eas pertinere. filiatio enim & spiratio ad personam filij pertinent, spiratio vero & paternitas ad personam patris, & si filiatio & processio nullo dictorum modorum opponerentur, non essent realiter distinctae, sed tantum secundum rationem.

TERTIA ratio est: filius & spiritus sanctus conueniunt in hoc quod est esse ab alio, quia vterque est a patre, secundum quod patet

stinguuntur, quia iste est ex deo nascendo, ille procedendo. Respondetur ex sancto Thoma, de Potentia dei, quaestione decima, articulo quinto ad secundum, quod istud non dicit Anselmus assertiue, tanquam remota oppositioe relatiua ex diuerso modo procedendi possent realiter distinguui filius & spiritus sanctus, sed accipit tanquam ab aduersariis concessum, volens ex eo conuincere quod filius procedit spiritum sanctum. Si enim distinguuntur, quia iste est ex deo nascendo, ille vero procedendo, & non possunt habere istos modos duos procedendi nisi spiritus sanctus procedat a filio, sequitur quod necesse sit eos concedere quod spiritus sanctus a filio procedat.

Per haec patet etiam responsio ad fundamentum Aureoli. Dicitur enim quod impossibilitas spirationis passiuae & generationis non provenit ex eorum rationibus formalibus praecise in ordine ad intellectum & voluntatem, sed ex origine vnus personae ab alia. Si enim poneretur quod spiritus sanctus non procederet a filio, sed ab alio, illa processiones non essent impossibiles, sed esset (ut dictum est) vna processio realiter, sicut filius & spiritus sanctus vna essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in 1. Sen. dist. 11. q. 1. art. 1. Ex praedictis autem patet, quod illa propositio a S. Thoma, saepe numero assumpta, scilicet quod sola oppositio relatiua facit realem distinctionem inter relationes & inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat omnes relationes diuinas realiter distinctas, ex suis formalibus rationibus relatiue oppositis, ad se mutuo referri. Nam constat, quod filiatio & filiatio a processione, filiatione enim qua relatio subsistens est & incommunicabilis, inest spiratio qua ad processione relatiua habet oppositioem, & nisi illi spiratio conueniret, a processione nullo modo realiter distingueretur. Vnde dicitur quod filiatio licet ex se non opponatur processioni relatiue formaliter, opponitur tamen illi relatiue subiectiue, in quantum scilicet spirationi substat, qua processioni opponitur relatiue.

Ad eundem sensum intelligitur quod inquit sanctus Thomas prima p. quaest. 30. ar. 2. quum inquam dicit, quod oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si qua autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. intelligitur enim quod relationes oppositae altero illorum modorum, aut scilicet formaliter & ex suis propriis rationibus, sicut paternitas & filiatio opponuntur, aut subiectiue sicut opponuntur filiatio & processio, ad diuersas personas pertinent, quae vero neutro istorum modorum opponuntur, ut filiatio & spiratio, ad eandem personam necesse est eas pertinere. filiatio enim & spiratio ad personam filij pertinent, spiratio vero & paternitas ad personam patris, & si filiatio & processio nullo dictorum modorum opponerentur, non essent realiter distinctae, sed tantum secundum rationem.

TERTIA ratio est: filius & spiritus sanctus conueniunt in hoc quod est esse ab alio, quia vterque est a patre, secundum quod patet

ter conuenienter differt ab vtroque in quantum est innascibilis: ergo si spiritus sanctus distinguatur a filio, oportet quod hoc sit per differentias per se diuidentes hoc quod est esse ab alio: sed haec non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut vnus eorum sit ab alio: ergo &c. Proba-

tur prima consequentia, quia quaecumque conueniunt in aliquo communi, si distinguuntur adinuicem, oportet ut distinguantur secundum aliquas differentias per se declaratur in homine & equo habentibus conuenientiam in animali.

Aduertendum, quod innascibilitas secundum quam inquit S. Th. conuenienter distinguuntur a filio & spiritus sancto, secundum doctrinam sancti Thomae. 1. p. quaest. 33. articulo quarto, Et primo Sententiarum, dist. 28. quaestione prima, articulo primo dicit, aut negationem generationis passiuae in genere principij personaliter dicti in diuinis, quomodo non conuenit filio cui conuenit passiuam generationem nec spiritus sancto cui non conuenit esse principium alterius diuinae personae, aut oino negationem essendi ab alio, quo et modo neque conuenit filio, neque spiritus sancto quum sint ab alio, sed tantum patri. Hic ergo videtur S. Th. accipere innascibilitatem in secundam significationem, quae innascibile ponit tantum oppositum huic communis quod est esse ab alio, & secundum hoc inquit, patrem a filio & spiritum sancto conuenienter distinguuntur.

Sed ad hanc rationem posset quis respondere, quod vtriusque filius & spiritus sanctus distinguuntur differentiis per se huius quod est esse ab alio, non tamen per hoc quod vnus est ab alio, sed per hoc quod vnus est a patre nascendo, alius vero procedendo, ita videlicet, quod distinguuntur per diuersam originem a patre.

Sed hanc responsonem impugnat S. Th. sequenti ratione, quae est quarta, scilicet. Aut istae origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum, quum diuinae personae sint omnino immateriales. Non per terminum, ut ita liceat loqui, quia unam & eandem naturam qua accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. Non etiam per principium filij, & principium spiritus sancti, ergo &c. Si dicitur, quod differunt secundum principium in quantum patet producit filium per modum intellectus ut verbum, spiritum sanctum autem per modum voluntatis quasi amoris: Contra arguitur primo, quia oportet dicere quod secundum differentiam voluntatis & intellectus in deo patre distinguuntur duae processiones, & duo procedentes. sed ita in deo patre non distinguuntur, sed tantum ratione: ergo oportet dicere, quod duae

processiones & duo procedentes differunt sola ratione, hoc autem est falsum, quia tunc verum esse dicere quod spiritus sanctus est filius: sicut verum est dicere quod voluntas dei est eius intellectus, quod est Sabelliana impietas. ergo non sufficit dicere quod filius procedat per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur, quod spiritus sanctus est a filio.

Aduertendum, quod volens ostendere S. Th. non esse distinctionem diuinarum processioneum ex parte termini, ut hoc modo loquendi, similitur etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, quia secunda rei veritatem persona producta non est proprie terminus productionis, cum ipsa productio non habeat proprie rationem viae aut fluxus. hoc enim aliquam imperfectionem & potentialitatem dicitur: sed vltimur istis nominibus in diuinis ut secundum nostrum modum intelligendi & nominandi diuinae personae, accipiuntur, ut ipse productio nem per modum cuiusdam viae & fluxus: ipsam vero personam productam per modum termini.

Ad hanc autem rationem respondere potest ex dictis Aureoli apud Capreolum 1. Sen. distinctione decimatercia, quod illa diuisio est insufficientis. Neque enim istae processiones distinguuntur per terminum, neque per principium, neque per subiectum sed seipsas formaliter primo. Tu quia nobis ita est, Tu quia nulla res distinguatur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cum omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur.

Confirmantur ex dictis Scoti primo Sent. distinct. 13. quia generatio formaliter seipsa est generatio, & spiratio seipsa formaliter est spiratio. & sic non oportet querere quibus distinguantur, quia tota ratio formalis vnus est, non eadem tota formalis rationi alterius.

Pro huius declaratione considerandum est, quod aliud est esse differentiam essentialem alicuius quae intrinsicce differt ab alio, & aliud est esse id a quo sumitur differentia. Primum se esse intrinsicce rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis, secundum autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterum ex sua ratione formali ordinem habet, non inconuenit ut ex illo species & differentia eius sumatur. hoc enim nihil aliud est dictum, quam quod ideo res est talis naturae & speciei, quia ad hoc ordinatur, Verbi gratia, visio iccirco est visio, id est actus talis speciei, quia ad colorem terminatur, & auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum, & visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, ista vero comprehenditur sonus, non quod color & sonus sint formales & intrinsicce differentiae uisionis & auditionis, sed quia ab ipsis intrinsicce eorum differentiae tanquam a formis

ter conuenienter differt ab vtroque in quantum est innascibilis: ergo si spiritus sanctus distinguatur a filio, oportet quod hoc sit per differentias per se diuidentes hoc quod est esse ab alio: sed haec non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut vnus eorum sit ab alio: ergo &c. Probat-

ur prima consequentia, quia quaecumque conueniunt in aliquo communi, si distinguuntur adinuicem, oportet ut distinguantur secundum aliquas differentias per se declaratur in homine & equo habentibus conuenientiam in animali.

Aduertendum, quod innascibilitas secundum quam inquit S. Th. conuenienter distinguuntur a filio & spiritus sancto, secundum doctrinam sancti Thomae. 1. p. quaest. 33. articulo quarto, Et primo Sententiarum, dist. 28. quaestione prima, articulo primo dicit, aut negationem generationis passiuae in genere principij personaliter dicti in diuinis, quomodo non conuenit filio cui conuenit passiuam generationem nec spiritus sancto cui non conuenit esse principium alterius diuinae personae, aut oino negationem essendi ab alio, quo et modo neque conuenit filio, neque spiritus sancto quum sint ab alio, sed tantum patri. Hic ergo videtur S. Th. accipere innascibilitatem in secundam significationem, quae innascibile ponit tantum oppositum huic communis quod est esse ab alio, & secundum hoc inquit, patrem a filio & spiritum sancto conuenienter distinguuntur.

Sed ad hanc rationem posset quis respondere, quod vtriusque filius & spiritus sanctus distinguuntur differentiis per se huius quod est esse ab alio, non tamen per hoc quod vnus est ab alio, sed per hoc quod vnus est a patre nascendo, alius vero procedendo, ita videlicet, quod distinguuntur per diuersam originem a patre.

Sed hanc responsonem impugnat S. Th. sequenti ratione, quae est quarta, scilicet. Aut istae origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum, quum diuinae personae sint omnino immateriales. Non per terminum, ut ita liceat loqui, quia unam & eandem naturam qua accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. Non etiam per principium filij, & principium spiritus sancti, ergo &c. Si dicitur, quod differunt secundum principium in quantum patet producit filium per modum intellectus ut verbum, spiritum autem per modum voluntatis quasi amoris: Contra arguitur primo, quia oportet dicere quod secundum differentiam voluntatis & intellectus in deo patre distinguuntur duae processiones, & duo procedentes. sed ita in deo patre non distinguuntur, sed tantum ratione: ergo oportet dicere, quod duae

processiones & duo procedentes differunt sola ratione, hoc autem est falsum, quia tunc verum esse dicere quod spiritus sanctus est filius: sicut verum est dicere quod voluntas dei est eius intellectus, quod est Sabelliana impietas. ergo non sufficit dicere quod filius procedat per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur, quod spiritus sanctus est a filio.

Aduertendum, quod volens ostendere S. Th. non esse distinctionem diuinarum processioneum ex parte termini, ut hoc modo loquendi, similitur etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, quia secunda rei veritatem persona producta non est proprie terminus productionis, cum ipsa productio nem per modum cuiusdam viae & fluxus: ipsam vero personam productam per modum termini.

Ad hanc autem rationem respondere potest ex dictis Aureoli apud Capreolum 1. Sen. distinctione decimatercia, quod illa diuisio est insufficientis. Neque enim istae processiones distinguuntur per terminum, neque per principium, neque per subiectum sed seipsas formaliter primo. Tu quia nobis ita est, Tu quia nulla res distinguatur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cum omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur.

Confirmantur ex dictis Scoti primo Sent. distinct. 13. quia generatio formaliter seipsa est generatio, & spiratio seipsa formaliter est spiratio. & sic non oportet querere quibus distinguantur, quia tota ratio formalis vnus est, non eadem tota formalis rationi alterius.

Pro huius declaratione considerandum est, quod aliud est esse differentiam essentialem alicuius quae intrinsicce differt ab alio, & aliud est esse id a quo sumitur differentia. Primum se esse intrinsicce rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis, secundum autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterum ex sua ratione formali ordinem habet, non inconuenit ut ex illo species & differentia eius sumatur. hoc enim nihil aliud est dictum, quam quod ideo res est talis naturae & speciei, quia ad hoc ordinatur, Verbi gratia, visio iccirco est visio, id est actus talis speciei, quia ad colorem terminatur, & auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum, & visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, ista vero comprehenditur sonus, non quod color & sonus sint formales & intrinsicce differentiae uisionis & auditionis, sed quia ab ipsis intrinsicce eorum differentiae tanquam a formis

De cap. 16

LIBER QVARTVS

mis extrinsecis sumuntur. In proposito ergo generatio & spiratio habent ex se ordinem ad terminos per ipsas productos, & ad principia a quibus intelliguntur elici, cum sint actus producuntis, & ad hoc intelligatur a producente elici, vt terminis natura producentis communicetur. Circa specificationem ipsorum & eorum formalis distinctio necesse est vt primo sumatur ex principis aut terminis, licet proxime ex eorum formalibus differentiis intrinsecis distinguantur, eo inquam modo quo poni potest differentia constituta in diuinis actionibus, & species. Ratio ergo S. Th. pcedit de primis distinctiis generationis & spirationis, & de his verum est dicere qd distinctio eorum sumitur aut ex principis aut ex terminis actiones. n. & passiones sine motus ex hmoi distinctionem accipiunt, vt patet p Arist. 7. Phisic. tex. co. 45. & 48. no quia sint eiusdem ratiois forma fluentes cum formis terminantibus vt inquit Scotus loco preallegato. constat. n. qd quantum ad formale, alia est ratio motus & actionis, & alia ratio termini, licet quantum ad materiale motus & actionis eadem ratio sit ipsorum & termini scilicet, quia ex in triseo ad terminos, & ad principia ordinem habent.

Ad primum itaq; Aureoli, quo probat generationem & spirationem in diuinis distinguere seipsum formaliter, primo dicitur, quod etiam in nobis actio intellectus & voluntatis distinguuntur ex principis & terminis, non autem ex seipsis primo form aliter.

Ad secundum dicitur, quod non inconuenit rem aliquam ex aliquo sibi intrinseco habente ordinem ad aliquod extrinsecum, distinguere primo per extrinsecum, licet proxime per suam propriam realitatem & intrinsecam differentiam siue rationem distinguatur.

Ad confirmationem ex verbis Scoti dicitur eodem modo. generatio enim seipsa proxime est generatio, & similiter spiratio, primo autem ex suo principio & termino hoc habet, quia enim per modum intellectus & nature producit filium, ideo habet eius productio vt sit generatio, & quia spiritus sanctus producitur per modum voluntatis, ideo habet eius productio vt sit spiratio, licet proxime habeat productio filii quod sit generatio, & productio spiritus sancti quod sit spiratio, quia illa est productio filii ex se, ista vero non, sed inclinationis cuiusdam & impulsionis in eum amaram.

Cetera que ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum loco preallegato. Sed occurrit dubium circa rationem predictam. Arguit n. S. Th. qd diuina processiones non possunt realiter distinguere, eo qd vna sit per modum intellectus, alia vero per modum voluntatis, quia sola ratione distinguuntur, sicut intellectus & volun-

tas. Videtur enim hac consequentia non valere. Nam non inconuenit aliqua sola ratione distinguere, & tamen esse causam distinctionis realis intellectus. n. creatus & voluntas distinguuntur realiter ex suorum obiectorum distinctione. sed distinctione intelligibilis & uolubilis, siue ex distinctione entis & boni, & tamen ista sola ratione distinguuntur, ergo quantum intellectus diuinus & voluntas sola ratione distinguant, potest ex eorum distinctione sumi realis distinctio processio-

num. Responderi ad hoc potest, quod aliter loquendum est de principio distinctio per modum cause finalis, & aliter de principio distinctio per modum principii producti siue elicitui. Quia enim finis non est causa nisi in qd est in intentione, & ad diuersitatem finium in quantum hmoi sufficit diuersitas rationum inentiarum ab agente etiam in eadere, non inconuenit agentem propter finem diuersa realiter ordinare ad fines sola ratione distinctio; & idcirco tale diuersitate causare, quia diuersos fines intendit. Si n. fuerint diuersae rationes inentiarum ab agente, erunt diuersi fines absolute. Principium autem productiuum siue elicitiuum operationis praesertim naturaliter agens, est causa secundum qd habet esse, ideo proprie loquendo, non dicunt diuersa principia productiua aut elicitia operationum realiter & specificiter distinctarum quantum est ex ipsis principis, nisi habeant diuersa esse, & consequenter sint realiter distincta. Secundo arguitur contra datam responsum. Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus; ergo sequitur quod spiritus sanctus sita filio, probatur sequela, quia amor procedit a verbo, cum nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

Secundo arguitur contra datam responsum. Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus; ergo sequitur quod spiritus sanctus sita filio, probatur sequela, quia amor procedit a verbo, cum nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

Ad hanc rationem dicitur Aureoli distinctio ne vnde dicitur, quod negari possit quod pater & filius differant solum in hoc, quod hic est pater, hic vero filius. potest n. dici qd differunt, quia in pater est actus spiratio, cui opponitur filiatione, hoc modo quod generatio & spiratio sunt simultanea productiones, & ideo repugnat spiratio quod generet, & generatio quod spirat. Sed haec responsio frivola est, quia quoniam illa productiones simultanea sunt secundum durationem, ex hoc tamen non tollitur quin sit commune patri & filio spirare, & quod filio conueniat habitudine producentis ad spiritum sanctum; sicut

gradus inueniantur secundum diuersas species. vnde & Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem, vel subtractionem unitatis. vnde in substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem: in diuinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis, non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera, & sic oportet spiritum sanctum procedere a filio. Adhuc. Pater & filius quantum ad unitatem essentiae non differunt nisi in hoc quod hic est pater, & hic est filius. quicquid igitur prater hoc est, commune est patri & filio. esse autem principium spiritus sancti, est praeter rationem paternitatis & filiationis. nam alia relatio est qua pater est pater, & qua pater est principium spiritus sancti, vt supra dictum est, esse igitur principium spiritus sancti, est commune patri & filio.

Amplius, Quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei conuenire, nisi forte per accidens: esse autem principium spiritus sancti, non est contra rationem filii, neque inquam est deus, quia pater qui est deus, est principium spiritus sancti, neque in quantum est filius, eo quod alia est processio spiritus sancti, & alia filii. non est autem repu-

cundum enim vnum & idem esse non producantur primo actio nes specificae & realiter distinctae, nisi aliud concurrat. Potentiae ergo diuersae, sicut intellectus & voluntas distinguuntur realiter ex distinctione rationis suorum obiectorum, quia ex obiectis ista qd ex causis finalibus dependet, vt inquit S. Th. de Ver. q. 15. art. 2. non autem productiones diuinae possunt distinguere realiter ex sola distinctione rationis intellectus & voluntatis, quia ex ipsis dependent tanquam ex principis ipsarum elicitiuus. Vnde propositio S. Th. qm assumit ad probandum praedictam consequentiam 1. Sent. d. 13. q. 1. art. 2. Principium non est debilius principato, proprie intelligenda est de principio productiuo & elicitiuo operationis, non autem de principio finali.

Secundo arguitur contra datam responsum. Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus; ergo sequitur quod spiritus sanctus sita filio, probatur sequela, quia amor procedit a verbo, cum nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

Sed contra istam rationem instari potest primo. Nam non vult non possumus intelligere sine sensu, ergo intellectio est a sensu sicut a principio productiuo, ergo etiam non ualeat: Nihil amare possumus nisi illud mente concipiamus: ergo amor produ-

ducitur a verbo. Secundo instari potest: In nobis non est verum quod amor procedat effectiue a conceptione boni, quom secundum doctrinam sancti Thomae (vt in precedentibus est ostensum) bonum non moueat voluntatem effectiue: sed tantum per modum finis, ergo ex hoc quod nihil amare possumus, nisi illud verbo cordis concipiamus, non sequitur qd amor in deo procedat a verbo tanquam a principio productiuo.

Ad primum horum dupliciter potest responderi. Primo qd supponit san. Thom. bonum esse motiuum voluntatis tanquam ex superioribus manifestum: ideo optime sequitur, si bonum voluntatem ad amorem non potest mouere, nisi verbo concipiat, quod ipsam verbum sit amoris productiuum. ideo instantia nulla est. Secundo responderi potest, quod etiam illa consequentia est bona: No possumus intelligere sine sensu, tanquam si licet origine intellectus, ergo intellectio productiuo a sensu inquam, media est, aut immediate.

Ad secundum respondet iuxta ea que in precedentibus determinauimus, quod san. Tho. ex eo quod in nobis inuenitur, secundum modum nostrum arguit proportionaliter, ita esse in deo secundum modum suum. In nobis autem amor procedit a bono sicut a conceptione boni realiter, ideo arguit quod etiam in deo amor a verbo realiter procedat: supposita tamen ex fide reali distinctione personarum: sed in nobis origo amoris verbo est in genere cause formalis & finalis tantum: in deo autem etiam in ratione tantum principii productiuo, quia in diuinis non potest esse alia ratio principii realiter distincti ab eo quod est a principio, nisi ratio principii productiuo.

Quinta ratio est: In substantiis immaterialibus no potest esse distinctio nisi in ordine, in quantum videlicet vna est supra aliam. declaratur, quia vt in diuersis speciebus esse ordo quidam & gradus est in Platone: sed in diuinis personis que sunt immateriales, no potest esse alius ordo quam ordo originis, igitur no potest esse alius ordo quam ordo originis, nisi vna carum procedat ab altera, ergo &c. Aduertendum quod in diuinis personis dicitur esse solus ordo originis, quia ibi no est ordo secundum gradus, vt vna persona sit alia perfectior, neq; aliquis alius ordo qui aliqua imperfectionem importet, sed tantum ordo qui importatur in hoc quod dicitur a quo est alius, & qui est ab alio, qui a nobis dicitur ordo originis. hic enim ordo nullam imperfectionem importat. No obstat autem quod deus potest immediate omnia producere, & sic non videtur ordo requiri inter species productas. Dicitur n. quod si ponatur omnia a deo immediate produci, tollitur quidam ordo causalitatis inter illa, non in tollitur ordo gradus & perfectionis. Na si specie distinguantur, necesse est vni alio sit perfectior.

Sexta ratio est: Hic principium spiritus sancti est praeter rationem paternitatis & filiationis, ergo est commune patri & filio. probatur consequentia, quia cum pater & filius non differant nisi in hoc quod hic est pater, & hic est filius: quicquid est prater hoc, est commune patri & filio.

Ad hanc rationem dicitur Aureoli distinctio ne vnde dicitur, quod negari possit quod pater & filius differant solum in hoc, quod hic est pater, hic vero filius. potest n. dici qd differunt, quia in pater est actus spiratio, cui opponitur filiatione, hoc modo quod generatio & spiratio sunt simultanea productiones, & ideo repugnat spiratio quod generet, & generatio quod spirat. Sed haec responsio frivola est, quia quoniam illa productiones simultanea sunt secundum durationem, ex hoc tamen non tollitur quin sit commune patri & filio spirare, & quod filio conueniat habitudine producentis ad spiritum sanctum; sicut

licet pater & filius sint coeterni, non tollitur tamen quin pater sit principium filii.

Prima ratio est. Esse principium spiritus sancti non est contra rationem filii, neque in quantum est deus, quia hoc conuenit patri qui est deus; neque in quantum est filius, quia alia est processio spiritus sancti, & alia filii. non est autem inconueniens id quod est a principio secundum vnam processione, esse principium processiois alterius, ergo non est impossibile filium esse principium spiritus sancti, quod a filio.

Sed hoc omnino frivolum est. nam propter unitatem essentiae, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dicitur exclusiua adderetur. licet enim dicitur Matth. 11. quod nemo nouit filium nisi pater: non tamen a cognitione filii, vel ipse filius, vel spiritus sanctus excluditur. vnde etiam si diceretur in euangelio, quod spiritus sanctus non procedit nisi a patre, no per hoc remoueretur quin procederet a filio, cum hoc proprietati filii non repugnet, (vt ostensum est) nec est mirum si dominus spiritum sanctum a patre procedere dicit, de se mentione

Sed & haec responsio nulla est. Licet enim spiritum sancto non repugnet in quantum est productus, quod generet filium, repugnat tamen ei in quantum est productus vt amor per modum voluntatis. amor enim praesupponit verbum, vt superius patuit. repugnat autem cuiuslibet vt sit principium productiuum eius quod praesupponit.

Super Cap. 25.

DETERMINATA veritate circa spiritus sancti processionem, vult sanctus Thomas rationes quorundam in contrarium adducas soluere, quamuis, vt inquit, vix responsione sint dignae.

Prima ratio est, quia dominus de processione spiritus sancti loquens, cum a patre procedere dicit, nulla mentione facta de filio, vt patet Ioan. quinto decimo, vbi dicitur: Qui uenerit paracletus, &c. De deo autem nihil sentiendum est nisi quod in scriptura dicitur. Sed dicit primo sanctus Thomas quod propter essentiae unitatem, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dicitur exclusiua adderetur, vt patet cum dicitur Matthaei undecimo, quod nemo nouit filium nisi pater. Constat enim, quod non excluditur spiritus sanctus a cognitione filii, neque etiam ipsemet filius. ideo si etiam diceretur in euangelio spiritum sanctum non procedere nisi a patre, non propter hoc remoueretur quin a filio procederet, cum hoc proprietati filii non repugnet. Dicit secundum, non esse mirum dominum sic locutum fuisse, quia omnia ad patrem referre solent, a quo habet quicquid id habet, sicut cum dicit Ioan. septimo, Mea doctrina, &c. Dicit tertio, quod in autoritate praemissa, non omnino dominus obtinuit se esse spiritus sancti principium, cum dixit cum esse spiritum veritatis, se enim esse veritatem prius dixerat.

Circa primum dictum huius responsio nis dubium occurrit. Non enim videtur quod unitas essentiae in patre & filio sit sufficiens ratio, vt esse principium spiritus sancti conueniat filio sicut & patri. Unitas enim essentiae non facit vt communia sint nisi ea quae essentiam concomitantur. esse autem principium spiritus sancti non est de concomitantibus diuinam essentiam, alioquin etiam ipsi spiritui sancto conueniret: sed importat relationem originis, ergo &c. Respondetur & dicitur primo quod non in sola unitate essentiae hoc resultat sanctus Tho. Tho. cont. Gen. M M M 16d

sed cum hoc in non repugnantiam ad proprietatem personalem filii. Dicitur secundo, quod duplicia sunt quae diuinam essentiam concomitantur. quaedam enim concomitantur diuinam essentiam simpliciter & absolute, & huiusmodi sunt ea quae attributa nuncupamus, & haec sunt omnibus diuinis communia. quaedam vero ipsam concomitantur non simpliciter & absolute, sed in illis suppositis in quibus nihil ei repugnans aut oppositum inuenit. hoc modo virtus spiritalis ut comprehensio dicitur habitudine ipsam principii, concomitantur diuinam essentiam, inuenitur enim ubi non est opposita habitudo, aut aliquid repugnans & quia in patre & filio non est aliquid repugnans spiritali virtuti & spiritali, sed bene in spiritu sancto, in quo est habitudo spiritalis: ideo in patre & filio est virtus spiritalis, non autem in spiritu sancto qui est spiritalis, & habet relationem spiritali ad alium oppositam. Cui ergo dicitur quod esse principium spiritus sancti non concomitatur diuinam essentiam, dicitur quod licet non concomitatur ipsam simpliciter & absolute, ipsam tamen concomitatur in supposito in quo non est aliquid repugnans tali relationi principii: & ideo optime inquit San. Tho. quod propter

non facta: quia omnia ad patrem referre solet, a quo habet quicquid habet: sicut cum dicitur Ioan. 7. Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me patris. & multa huiusmodi in verbis domini inueniuntur ad commendandam in patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino obicitur se esse spiritus sancti principium, cum dixit eum spiritum veritatis: se autem prius dixerat veritatem.

Obiciunt etiam quod in quibusdam conciliis inuenitur sub interminatione anathematis prohibitum, ne aliquid addatur in simbolo in conciliis ordinato: in quo tamen de processione spiritus sancti a filio mentio non habetur: unde arguitur Latinos anathematis reos, qui hoc in simbolo addiderunt.

Sed haec efficaciam non habent: nam in determinatione synodi Chalcedonensis dicitur, quod patres apud Constantinopolim concilio generali Nicenae synodi corroborauerunt: non quia si aliquid minus esset inferentes:

veritatem essentiae, quod dicitur de vna persona, intelligitur, & de alia, nisi repugnet personali proprietati ipsius, quia videlicet: omne huiusmodi concomitatur essentiam aut simpliciter, aut in supposito in quo nihil est repugnans. Si dicitur quod patres tamen conuenit patri, & tamen non conuenit spiritui sancto, in quo non est aliquid repugnans paternitati, nam processio quae est proprietates spiritus sancti, non opponitur relative ad paternitatem. Respondetur quod licet processio non opponatur relative paternitati, procedens tamen opponitur relative patri tanquam principio productiuo sui: & ideo in spiritu sancto est aliquid repugnans paternitati in quantum in ipso est processio repugnans spiritali existenti in patre: propter quod non potest eadem persona diuina procedens esse & pater.

Pater haec responsio a simili ex dicitur San. Thom. de Potentia quae est, 10. art. vlt. ad 13. ubi ait, quod licet filio non opponatur relatiue processio, tamen procedens opponitur relatiue filio: & per hoc processio a filiatione distinguitur.

Sed videtur quod ista responsio non satisfaciat. Si enim ideo paternitas non est in spiritu sancto, quia licet processio non repugnet paternitati, repugnat tamen spiritali quae paternitati coniungitur, sequetur quod eadem ratione essentia diuina quae est in patre, non erit in spiritu sancto, quia processio repugnat spiritali quae coniungitur essentiae.

Respondetur quod non est eadem ratio de essentia & paternitate, quia essentia est communis, paternitas autem est incommunicabilis proprietates patris. modo quod est commune in diuinis, stat est relationibus oppositis, non autem quod incommunicabile est, sicut animal stat est rationali & irrationali, non autem Sortes cum albo & nigro simul.

Secunda obiectio est, quia in simbolo in concilio ordinato, de processione spiritus sancti a filio, mentio non habetur, in quibusdam autem conciliis, scilicet Ephesino, & Chalcedonensi inuenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur, simbolo in concilio ordinato.

Respondetur, Tho. & dicitur primo, quod processio spiritus sancti a filio implicite conuenit in Constantinopolitana synodo in hoc quod dicitur quod a patre procedit: quia quod de patre intelligitur,

oportet & de filio intelligi, ut dictum est, & ideo nihil additur illi. Declaratur per id quod dicitur in Calcedonensi synodo de synodo Constantinopolitana. Dicitur secundo, quod ad hoc addendum, scilicet quod spiritus sanctus a filio procedat, sufficit auctoritas Romani pontificis, per quam et antiqua concilia inueniuntur esse confirmata.

sed de spiritu sancto intellectum eorum aduersum eos qui dominum eum respere tentauerunt, scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est, quod processio spiritus sancti a filio, implicite continetur in Constantinopolitano simbolo in hoc quod ibi dicitur quod procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi (ut dictum est.) Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani pontificis, per quam etiam inueniuntur antiqua concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod spiritus sanctus cum sit simplex, non potest esse a duobus: & quod spiritus sanctus si perfecte procedat a patre, non procedit a filio: & alia huiusmodi: quae facile est soluere et parum in theologia exercitatis.

Nam pater, & filius sunt vnum principium a spiritus sancti propter unitatem diuinae virtutis: & vna productione producunt spiritum sanctum: sicut etiam tres personae sunt vnum principium creaturae, & vna actione creaturam producunt.

De istis conciliis vide in decretis distinctione 16.

Circa secundum dicitur, aduentum esse anathematis concilii superiorum, cum ait, antiqua concilia fuisse auctoritate ipsius confirmata. Nam confirmatio ad superiorem pertinet. Addit etiam in locis praescriptis, & in tractatu contra impugnantes religionem, quod sola Romani Pontificis auctoritate synodus congregari potest, & quod ad ipsum a synodo potest appellari: quae duo ostendunt ipsum esse synodo superiorem. Haec autem sumit sanctus Thomas ex decretis distinct. 17. & extra de elect. ca. 2. q. 1. ar. 10. quia ad ipsum pertinet ea quae sunt fidei determinare. Unde dicit dominus Petrus, Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua: & tu aliquando conuersus, confirma fratres tuos. Sed quia nimis longum esset hic discutere an Papa sit supra concilium, hanc quaestionem praetermittam, praesertim cum post Ioannem de Turre cremata, sit etiam a Reuerendissimo cardinali Caietano, ingeniosissime pertractata.

Tertia obiectio est, quia cum spiritus sanctus sit simplex, non potest esse a duobus: & quia si perfecte procedit a patre, non procedit a filio.

Respondetur San. Tho. quod haec facile solui possunt, quia pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti per unitatem diuinae virtutis, & vna productione producunt spiritum sanctum.

Aduerte quod ex ista responsione satisfacit optime San. Thom. duabus partibus obiectio. Cum enim dicitur, quod quia est simplex, non potest esse a duobus, satisfacit, quia simplex potest esse a duobus habentibus vnam numero virtutem, & per consequens habentibus vnum principii rationem. Cum etiam dicitur, quod quia perfecte procedit a patre, non procedit a filio: optime negatur consequentia implicita. Si enim diuersis virtutibus & diuersis productionibus pater & filius producerent, valeret ista consequentia: Pater perfecte producit spiritum sanctum, ergo non filius: sed quia & vna virtute & vna productione producunt, ideo consequentia non tenet, immo sequitur, pater perfecte producit, ergo & filius, quia vna est virtus patris & filij.

D. 133.

Sed videtur quod dicta responsio non sufficiat, licet enim vna sit virtus patris & filij, per hoc tamen non tollitur superfluitas, siue accidentalitas filij in productione spiritus sancti, si spiritus sanctus perfecte procedat a patre. Dicitur enim effectus aliquis perfecte ab aliqua causa procedere, quando non indiget ad sui productionem alia causa eiusdem generis, & eiusdem ordinis. Si enim nauis aliqua possit ab vno sufficienter trahi, non requireret plures ad hoc ut traheretur. Si militer ergo si spiritus sanctus perfecte & sufficienter a patre procedat, sequitur quod non necessario procedat a filio, quantumcumque eadem virtute habeat quae habet pater, & vna productione cum ipso producat.

Quod non sunt nisi tres personae in diuinis, scilicet pater, filius & spiritus sanctus Cap. 26.



his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in diuina natura tres personae subsistunt, pater, & filius, & spiritus sanctus: & quod hi tres, sunt vnus deus, solis relationibus abinuitate distincti. Pater enim a filio distinguitur paternitatis relatione, & innascibilitate: filius autem a patre relatione filiationis: pater autem & filius a spiritu sancto, spiratione, ut ita dicatur: spiritus autem sanctus a patre & filio processione amoris, qua

causa, quia scilicet in causa est perfecta & completa virtus effectus productiua. Vtroque modo dicitur spiritus sanctus perfecte a patre procedere. Nam & omnis eius perfectio a patre procedit, & in patre est perfecta virtus spiritus sancti productiua. Dicitur secundo, quod ex hoc non sequitur filium esse superfluum, aut non esse effectum in productione spiritus sancti.

Cum autem hoc probatur, quia dicitur effectus a causa perfecte procedere, quando non indiget alia causa: dicitur quod in re legitur de alia causa, alia virtute & alia numero operatione producente, non autem de alia causa: siue de alio principio in quo eadem virtus & eadem operatio numero inuenitur quae est in illa causa a qua perfecte procedit, immo ut habetur ex Prima parte 2. q. 3. art. 2. ad 6. Et primo Sententiarum distinct. 1. ar. 1. ad vltimum, quando est vna numero virtus & vna operatio plurius, ut est in patre & filio, si ab vno procedit effectus, necessario procedit ab alio, sicut & creatura, licet procedat perfecte a patre, non tamen excluditur quin procedat a filio & spiritu sancto: imo necesse est ut ab illis et perfecte procedat, cum eade sit virtus creatiua in omnibus diuinis personis, eademque numero operatio.

Ex his patet rationem Scoti, cum arguit in primo Sententiarum distinct. 12. quod quia voluntas est aequae perfecta in vno supposito, sicut in duobus, & vnum suppositum eque perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo, ideo voluntas aequae potest esse principium producendi in vno sicut in duobus, nullam esse. Nam ex eo quod voluntas est aequae perfecta in vno supposito sicut in duobus, & non sequitur quod possit ita esse principium producendi in vno solo sicut in duobus, immo sequitur oppositum. Ex eo enim quod est eadem numero voluntas in duobus, & eque perfecta: sequitur quod non potest esse principium producendi in vno quin sit principium producendi in duobus, scilicet in patre & filio, in quibus non est relatio spiritali opposita.

Super Cap. 26.



omnibus praedictis de diuina Trinitate, infert sanctus Thomas vnum corollarium, scilicet quod in natura diuina tres personae subsistunt, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus, & quod hi tres, sunt vnus deus, solis relationibus abinuitate distincti. Nam pater a filio distinguitur paternitate & innascibilitate, ab ipso vero distinguitur filius filiatione, pater & filius a spiritu sancto distinguitur spiratione, ut ita dicatur: spiritus autem sanctus ab ipsis processione amoris, & praeter has personas non est quartam in diuina natura ponere.

Huius corollarii vltimam tantum partem probat San. Thom. quoniam reliqua manifesta sunt. Circa quod tria facit. Primo ostendit propositum, secundo excludit quorundam obiectio: tertio ostendit in creaturis esse quandam diuinam trinitatis similitudinem.

Aduerte autem, ut dicebatur superius, quod quia hiis quae ad voluntatis processionem pertinent, non sunt ita nomina imposita sicut hiis quae ad processionem pertinent intellectus, ideo eodem nomine significamus, & productionem actiuaem spiritus sancti, & relationem ipsam consequentem, scilicet nomine spirationis: & ideo dixit San. Tho. quod pater & filius a spiritu sancto distinguuntur spiratione, ut ita dicatur. Occurrit autem dubium. Nam inquit primo San. Thom. quod tres personae solis relationibus sunt distinctae: postmodum inquit patrem distinguit a filio innascibilitate, cum tamen innascibilitas non sit relatio, sed magis negatio. Respondetur ex doctrina San. Tho. 1. q. 33. art. 4. ad tertium quod innascibilitas, etiam ad relationem pertinet, non quidem directe sed reductiue, in quantum negatio reductur ad genus affirmationis, sicut non album ad genus quae est relatio.

ergo ratio qua ostenditur non esse quartam personam in diuinis, est haec: Personae diuinae non possunt multiplicari nisi secundum quod exigit processio intellectus & voluntatis, quia non possunt distinguere nisi per relationem originis: has autem oportet accipere secundum operationes immanentes intellectus & voluntatis, ut ex dictis patet: sed in deo non potest esse nisi vna processio secundum intellectum, & vna secundum voluntatem, quia suum intelligere est vnum & simplex & perfectum, & similiter suum velle: ergo non sunt nisi duae personae procedentes, & est vna etiam non procedens, scilicet pater, ergo &c.

Aduertendum quod ratio haec fundatur super unitate actus numerali & formali, non autem super unitate actus numeralis identica, quia sic intellectus & voluntas sunt vnus, & sic si de hac unitate intelligeret, sequeretur quod filius & spiritus sanctus essent vna persona: sed ratio in hoc fundatur, quod actus intellectus qui est formaliter vnus, est vnus numeraliter, & similiter actus voluntatis. Quae ad hanc rationem pertinent, superius cap. 13. sunt explicata: ideo circa ipsam non oportet amplius immorari.

Secunda ratio procedit, si ponatur, personae distinguere secundum processionem, & arguitur sic. Non potest esse nisi triplex modus personae quantum ad processionem, scilicet ut sit aut omnino non procedens, quod est patris: aut non procedente procedens, quod est filij: aut a procedente procedens, quod est spiritus sancti: ergo non possunt esse nisi tres personae.

Si dicatur, quod relationes originis multiplicari possunt secundum vnam speciem processionis sicut in aliis videntibus, puta in natura humana sunt plures patres, & plures filii. Contra arguitur, quia filiatione cum in vna natura sit vnus speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est de aliis formis in deo autem non est materia aut subiectum, & ipsae relationes sunt subsistentes.

Aduerte ex verbis San. Tho. errorem argumentum contra ipsam, tanquam contradicentem non posse multiplicari indiuidua in vna specie nisi per materiam ex qua componentur, & inducentium articulos Parisienses in quibus de hac materia sit mentio. Nam cum dicat hic filiationem sicut & alias formas non posse multiplicari nisi per materiam aut subiectum, constat, quod non intendit per solam materiam ex qua indiuidua vnus speciei multiplicari, sed aut per materiam ex qua, aut per materiam in qua, id est per subiectum. Unde cum aliquando inquit ipsa multiplicari per materiam, nomine materiae omne subiectum intelligit, ut patet ex hoc loco.

Aduerte etiam quod duas rationes tangit San. Tho. quare filiatione in diuinis non multiplicatur per materiam aut subiectum: vna est, quia in deo non est materia aut subiectum, altera est, quia ipsae relationes sunt subsistentes: ex quo patet quod in subiecto non sunt: sicut nec alia subsistentia: & consequenter quod per subiectum multiplicari non possunt.

Sed contra prædictum fundamentum, scilicet quod per subie-
ctum multiplicatio numeralis fiat, arguunt multi apud Capreo-
lum in 1. dist. 7. q. 2. art. 2. præcipue Scotus in quinto Metaphy-
sicæ, quia videlicet plures formæ solo numero distinctæ in eod-
dem subiecto simul inveniuntur, sicut plura lumina in vna par-
te diaphani, & plures
species in eadem par-
te oculi, & plures pa-
rentes in eodẽ pa-
tre. Sed ad omnia ista
dicitur, quod falsũ
est plura talia solo nu-
mero distincta esse in
vno adæquato subie-
cto. hoc. n. est contra
mõtem Arist. tex. 12.
Metaphysicæ dicens
vniũ numero esse
quorũ materia e vna.

Nec est verũ quod
plura lumina sint in
eadem parte diapha-
ni. Nam si eadem ae-
ri appropinquent duo
luminaria, non cau-
santur duo lumina,
sed vnum intencũ
quã si ab vno tan-
tum causaretur: nec
radius directus & re-
flexus sunt duo, sed
vnus intencũ in pũ-
cto reflexionis quã
alibi. Non est etiam verum plures species eiusdem rationis so-
lo numero distinctas esse in eadem parte oculi aut aeris. Nam
si ponantur duo visibilia in distinctis locis, constat quod eorum
species in aere & in oculo non sunt eiusdem rationis, quia vna
representat vnum visibile cum suo situ & figura, & alia repre-
sentat aliud visibile cum alio situ: species autem visibiles, quæ
diuersa secundum speciem representant, non sunt eiusdem ra-
tionis. Si autem duo visibilia omnino similia in eodem situ po-
nerentur, puta duo oua, quod quidem non nisi per miraculum
fieri potest: vnam tantum speciem causarent in oculo, inten-
sionem tamen quã si ab vno tantum causaretur, quæ quidem
esset duorum representatiua: & si prius vnum causaret speciem,
postea aliud in eodem situ poneretur, secundum non causaret
aliã speciem, sed priorem intendere. puto tamen quod in ta-
li casu per illam vnicam speciem non possent illa duo visibilia
per sensum distincte cognosci. Non est denique verum in vno
patre esse plures patentes, vt superius est ostensum de men-
te sancti Thomæ, sed vnica paternitate pater refertur ad plures
filios, cum quia est vnicum in ipso fundamentum, cum quia nul-
lum filiorum respicit tanquam terminum adæquatum, sed abso-
lute filium: & ideo mortuo vno filio alius remanentibus non de-
stat filiacio, quia remanet eius terminus adæquatus, licet desi-
nat respectu filiacionis ad filium mortuum.

Sed contra istam responsionem in quã ponit a pluribus cor-
poribus luminosis vnicum tantum numero lumen in eadem par-
te aeris causari, potest argui. Primo, quia tunc nõ possent dari aliqua
radiorũ interfecatio, quod est cõtra perspectiua documẽta. Secun-
do, quia si pluribus corporibus luminosis plura corpora opaca
opponantur, causabunt plures vmbrae, hoc autẽ non possent esse,
nisi ab illis plura causarentur lumina. Tertio, quia communis
propositio est, quod maius lumen offuscet minus. hoc autem ef-
fe non possent nisi maius lumen & minus essent duo lumina si-
mil in eodem subiecto existentia.

Respondetur, quod vtrique verum est a duobus corporibus lu-
minosis non causari in eadem aeris parte duo lumina, sed vnicũ,
intencũ tamen, quã si ab vno tantum luminoso corpore cau-
saretur, hoc. n. est de mente sancti Thomæ. 2. Sen. dist. 1. 3. ar. 3. ad
2. Vnde ad primum in oppositum negatur sequela. Non enim
intersecario radiorum est accipienda ad modum duorum cor-
porum sese in aliquo puncto tangeantium, quasi scilicet ipsi radii
distincti existentes sese in aliquo puncto contingant, sed quia
diuersi radii a diuersis corporibus illuminosis provenientes, in
aliquo puncto vnum lumen efficiuntur, intencũ tamen, quã in
esse si ab vno tantum corpore lucido causaretur, ex eo quod
vtraque virtus illuminatiua ad idem punctum concurrat, & hoc
videtur intendere sanctus Thomas loco allegato, cum inquit quod
non intelligitur coniunctio & separatio luminum nisi secundum
intentionem & remissionem luminis. Ad secundum potest
duplitter respondere negando minorem. Primo, quod corpus

oppositum non priuat lumen ab vno corpore luminoso causa-
tum, sed lumen quod erat intencũ, posito tali obstatulo sic ex
illa parte remissum ad quam actio illius corporis luminosi non
potest libere peruenire. Secundo, quod licet vnus luminis sit
tantum vna priuatio perfecta, totaliter videlicet ipsum auferens,
possunt tamen ipsius
esse plures imperfecte
priuationes, quarum
scilicet vnaquæq; ip-
sum imperfecte & pro-
aliqua sui parte remo-
ueat, in quantum in
subiecto extenso ex-
tensionem habet, si-
cut & diuisionẽ: ideo
non sequitur si sunt
plures vmbrae, quod
sint plura lumina, quã
quælibet vmbra lu-
men imperfecte tan-
tum & partialiter pri-
uat: sicut accidit in
proposito, quãdo plu-
ra corpora pluribus
luminosis opponunt.
Ad tertium dicitur,
vt haberi potest ex do-
ctrina sancti Thomæ
3. quest. 5. ar. 4. ad 2.
& q. 9. ar. 1. ad 2. quod
illa propositio, Ma-
ius lumen offuscet
minus, intelligitur de
lumine se tenente ex parte corporis illuminantis. corpus enim
luminosum suo lumine impedit ne corporis minus lucidi lumẽ
sive lux distincte videri possit: sicut lumen Solis impedit ne lux
stellarum videatur in die: non autem habet veritatem de lumĩ-
ne ex parte corporis illuminati se tenente, quasi inquam in vno
corpore aut in vna aeris parte sint duo lumina distincta, aliquid
scilicet maius, & aliquid minus, & minus a maiore occultetur:
imo lumen a corpore minus lucido causatum superueniente lu-
cidiori corpore intenditur & perficitur.

Ex his solutiõibus pater primo, quod illa propositio perspe-
ctiuorum, Radios visibiles impermixte medium illustrare,
non intendit in medio esse plura lumina realiter & secundum
esse distincta, sed quod idem lumen habet distinctas dependen-
tias ad diuersa visibilia, & illa distincte representat. Pater se-
cundo aliam propositiõnem perspectiuorum, scilicet, Lucem
fortem orientem super visum & medium quãdam visibilia oc-
cultare, veritatem habere de visibilibus in se consideratis, non
autem in suo effectu.

Ex his patet, vnam esse rationem argumentum posse esse plu-
res filios in diuinis, quia præcedens distingueretur a subsequen-
te per oppositã relationem. conitatur, quod hoc non possent esse
nisi essent plures filiaciones, quæ cum non possint nisi per subie-
ctum multiplicari, necesse esset ponere in deo subiectum & com-
positiõnem, & ipsas non esse subsistentes, quorũ vtrumque ma-
nifeste falsum est.

Quartum ad secundum remouet sanctus Thomas quan-
dam obiectionem. Videtur enim quod sint plures filii, & plu-
res spiritus sancti. In filio enim cum sit perfectus deus, est vir-
tus intellectiua perfecta: & in spiritu sancto est bonitas infinita,
quæ est communicationis principium, ergo &c.

Respondet sanctus Thomas, illam consequentiã non valere,
quia cum filius sit deus vt genitus, virtus intellectiua est in ipso
vt in procedente per modum verbi, non vt in producente ver-
bum, est enim in filio tota plenitudo diuinitatis, & eadem nu-
mero quæ est in patre, sed cum relatione natiuitatis, in patre
vero cum relatione generationis actiua, alioquin non distingue-
rentur pater & filius, cum solis relationibus distinguantur. Si-
militer cum spiritus sanctus sit deus procedens, est in eo bonitas
infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri,
scilicet ad intra, ideo ratio non sequitur. De efficacia huius re-
sponõis vide superius cap. 13.

Potest autẽ vterius argui contra prædictã cõclusionẽ. Primo,
quia posse generare est aliqua dignitas patris, imo e genuisse fi-
liũ deũ est dignitas: omnis autẽ dignitas est filio attribuenda. Se-
cundo, quæ ex Philo. 4. Merco. tex. 19. perfectũ est vniũ quodq;
cũ potest sibi simile generare. Sed ad primũ dicitur de mente
sancti Thomæ 1. q. 42. ad 2. quod dignitas est absolutũ, & ad essen-
tiã pertinet: & ideo sicut eadẽ essentia est in patre & filio, ita &
eadem dignitas: sed in patre est paternitas, in filio est filiacio.

Dicitur

Dicitur secundo, quod committitur fallacia figuræ dictionis
arguendo sic. Omnis dignitas est filio attribuenda: posse genera-
re sive generare est dignitas, ergo est in filio. mutatur. n. quid in
ad aliquid. nam dignitas est absolutũ, & posse generare sive ge-
nerare est relatiuum. dicit. n. absolutum cum respectu: & ratione
quidem absoluti per-
tinet ad dignitatem,
nã autem ratione re-
lationis. ideo non se-
quit, si omnis digni-
tas est in filio, quod in ip-
so sic posse generare,
sed tantum quod in ipso
sit id absolutũ quod
includitur in hoc quod
dicitur, posse genera-
re. Ad ẽm dicitur pri-
mo, quod tunc aliquid est
perfectum, quãdo ha-
beret potentiam gene-
randi sibi simile, id est
quãdo sibi non deest
illud absolutũ quod
nomine potentia ge-
neratiũ importatur:
& sic concessum est in
precedentibus esse po-
tentiã generandi, nõ
autẽ oportet vt habeat
ipsam quantũ ad re-
lationem quam dicit,
quia relatio nulla per
fectionem dicit. Di-
citur secundo, quod pro-
positio Arist. habet
veritatem in rebus materialibus in quibus possunt esse plura in
diuidua eiusdem specie, non autem in rebus immaterialibus, quod
dicitur tertio, quod non habet veritatem in natura in qua
propter eius perfectionem non potest esse nisi vnus filius imma-
terialis, cuiusmodi est natura diuina.

Quartum ad tertium ostendit san. Tho. similitudinem
diuinã trinitatis in creaturis aliquo modo inueniri: & primo in
mente humana, secundo in alijs rebus. In mente igitur humana
est similitudo quantum ad hoc, quod sicut in diuinis est deus ingeni-
tus, qui est totius diuinæ processionis principium, scilicet pater, &
deus per modum amoris procedens, scilicet spiritus sanctus: nec in-
uenitur alia processio intra diuinam naturam, sed solum proces-
sio in exteriores effectus: ita cum mens seipsum intelligendo ver-
bum suum concipit in seipsa, & seipsam amando seipsam produ-
cit in voluntate vt amata, & vterius non procedit intra se, sed
tantum ad exteriores effectus ex amore sui aliquid faciendõ, in
mente tria inueniuntur, scilicet mens ipsa, quæ est processionis prin-
cipium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu, &
mens amata in voluntate. Differentia tamen est inter trinitatẽ
mentis, & trinitatem dei, quia pater & filius & spiritus sanctus
sunt vnus natura & singulorum horum est persona perfecta: in
mente autem, illa tria non sunt vnus natura, quia nec intellige-
re mentis nec velle est eius esse. mens etiam intellecta & mens
amata non sunt personæ, cum non sint subsistentes: sed nec etiã
ipsa mens in sua natura existens est persona, cum sit pars subsi-
stentis, non autem totum: & propter hoc in homine considera-
tur diuina similitudo sicut similitudo Herculis in lapide, quan-
tum scilicet ad representationem formæ: non autẽ quantum ad conue-
nientiam nature. Vnde & in mente hominis dicitur esse imago dei,
secundum illud Genes. 1. Faciamus, &c. In alijs vero rebus inue-
nitur similitudo diuinæ trinitatis in quantum quælibet res in sua
substantia est vna, per quod videlicet representat patrem qui est
principium nõ de principio, & specie quãdam format per quod
representat filium, conceptio. n. intellectus in esse intelligibili
est, sicut informatio speciei in esse naturali, & ordinem quendam
habet per quod representat spiritum sanctum. Amor. n. est sicut
inclinatio vel ordo in re naturali. Addit autẽ san. Thomas quod
propter hanc remota & obcuram representationem in irra-
tionalibus creaturis dicitur esse vestigiũ trinitatis, non autem
imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia dei cõprehendes?

AD EVIDENTIã M eorum quæ hic dicuntur de ima-
gine, considerandum primo ex doctrina sancti Thomæ 1. q. 93.
ar. 2. ad 4. Et 1. Sentent. dist. 3. q. 3. ad 4. quod imago duplitter
accipi potest. Vno modo pro similitudine qua artificialium spe-
cie artium quæ est in mente artificis imitatur: & sic creatura quæ
libet est imago illius rationis exemplaris, sive id est quæ hã-

bet in mente diuina, sic autem non loquimur hic de imagine.
Alio modo pro similitudine qua alteram quid imitatur secun-
dũ speciem & naturã: quomodo dicitur filius regis esse eius ima-
ginem, sive sit eius statua. & hoc modo loquimur hic de ima-
gine. Vnde ad rationem imaginis hoc modo acceptæ, tria requi-
runtur, scilicet quod sit similitudo alicuius, quod sit ab eo, expressa,
salem tanquã ab exẽ-
plari, & quod sit simi-
litudo secundum spe-
ciem vel ad minus se-
cundum aliquod acci-
dens speciei, & præci-
pue secundum figurã
quæ est speciei demõ-
stratiua.

generans, vnde virtus intelle-
ctiua est in eo vt in procedente
per modum verbi, non vt in pro-
ducente verbum: & similiter cũ
spiritus sanctus sit deus vt pro-
cedens, est in eo bonitas infinita
vt in persona accipiente, non
vt in communicante alteri boni-
tatem infinitam. non enim
distinguuntur ab inuicem nisi so-
lis relationibus (vt ex supradic-
tis patet) tota igitur plenitu-
do diuinitatis est in filio, & eadẽ
dem numero quæ est in patre,
sed cum relatione natiuitatis si-
cut in patre cum relatione ge-
nerationis actiua. vnde si re-
latio patris attribueretur filio,
omnis distinctio tolleretur, &
eadẽ ratio est de spiritu sancto.
Huiusmodi autẽ diuinã trini-
tatis similitudinem in mente
humana possumus cõsiderare:

tura possit deo assimilari, scilicet in gradu intellectuãli, qui tenet
locum vicinæ differentia in deo secundum nostrũ modum
intelligendi. vnde quia in eadem ratione, analoga tamen, supre-
mi gradus diuini, assimilatur homo deo, ideo dicitur illi similis
secundum naturam & secundum speciem. Est enim homo se-
cundum mentem naturæ intellectuales, sicut deus: & in mente
humana inuenitur processio verbi secundum intellectum, & pro-
cessio amoris secundum voluntatem, sicut in mente diuina: quod
in alijs creaturis inferioribus non inuenitur.

Considerandum tertio, quod duplex est imago, scilicet perfecta &
imperfecta. perfecta est illa quæ attenditur sicut æqualitãtẽ per-
fectionis naturæ, sicut filius est perfecta imago patris: & hoc mo-
do non ponitur in homine imago dei: quod quidẽ significauit
san. Thom. hic, cum dixit quod non inuenitur in eo dei similitudo
quantum ad conuenientiam naturæ, scilicet secundum æqualitãtẽ per-
fectionis. Imperfecta autem similitudo est quæ attenditur qui-
dem secundum conuenientiam in natura aliquo modo, sed non se-
cundum æqualitãtẽ, sicut imago Herculis in capro. Itaque, n.
capri non est eiusdem naturæ cum Hercule quantum ad substantiã,
conuenit tamen cum ipso in figura, quæ est proprium acci-
dens speciei humanæ: & hoc modo ponitur imago dei in homi-
ne, quia diuina natura excedit quidem in infinitum humanam:
sed tamen in homine inuenitur similitudo supremi gradus diuini
nobis noti secundum quandã analogiam & proportionem.
Hoc significauit san. Thom. hic, cum dixit quod sic consideratur
diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapi-
de quantum ad representationem formæ, id est, figurã, attendi-
tur enim hæc comparatio quantum ad hoc quod sicut lapis non
assimilatur Herculi quantum ad naturam speciei, sed quantum
ad aliquid quod speciem consequitur, ita mens humana non re-
presentat trinitatem personarum tanquam existens eiusdẽ natu-
ræ specificæ cum deo, sed tanquam habens aliquam similitu-
dinem dei longe a natura diuina deficientem, ac si accidens natu-
ræ diuinæ (vt ita liceat loqui) representaret. hoc etiam signi-
ficatur per authoritatem adductam ex scriptura Genes. 1. Nam
cum dicitur, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinẽ
nostram: denotatur in homine esse imperfectam dei imaginem.
Ista enim propositio ad (vt inquit sanctus Thomas loco præal-
legato) quendam accessum significat, qui competit rei distantia.

Ad euidentiã quoque eius quod dicitur de vestigio, scien-
dum quod vestigiũ differt ab imagine, quia imago repræ-
sentat secundum similitudinem speciei modo expõsito: ve-
stigiũ autem non, sed representat sicut effectus representat
suã causam, cum qua non est eiusdem rationis aut speciei, sed
tamen per ipsum deuenitur in causã cognitionem, ex eo quod
in ipso apparet causalitas causæ: sicut impressio derelicta ex mo-
tu animalis, dicitur eius vestigiũ. Non enim est eiusdem spe-
ciei
Tho. cont. Gen. M M M 3

Cap. 24.

ci i aut rationis, sed tamen per illam impressionem ostenditur animal per illum locum transisse: eadem ratione eius dicitur vestigium ignis; & desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus. Per hunc modum in creatura irrationali dicitur esse vestigium trinitatis, quia in ipsa non est similitudo superni gradus natura...

ipsa enim mens ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis: quae & intentio in intellecta dicitur in mente existens: quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate vt amatum. Vterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo: dum per amorem redit ad ipsam substantiam qua processio incepta per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur. Mens ipsa quae est processiois principium in sua natura existens: &

hoc intellexit sanctus Thomas cum dixit quod conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, id est conceptio intellectus quae habet esse intelligibile in intellectu, id est exemplar secundum quod formatur species & natura extra intellectum quantum ad suum esse naturale, & ideo convenienter dicitur quod per creaturam irrationalem in quantum habet speciem, representatur verbum divinum. ex hoc enim quod a deo per intellectum producit, deuenimus in hanc cognitionem, quod in deo est aliquid verbum. secundum vero quod habet ordinem ad aliquid, representat spiritum sanctum, in quantum ex hoc cognoscimus in deo esse amorem & voluntatem quibus creatura ordinatur ad bonum, & hac est assignatio vestigii quam ponit Aug. in 2. Trin. Quia igitur creaturae irrationales non representant deum & trinitatem divinam tanquam similes illi secundum speciem modo praeposito, sed tanquam effectus a similitudine cause deficientes, & magis causalitatem quam speciem cause representantes, ideo hanc representationem vocat sanctus Thomas. representationem a remotis & obcuram, atque representationem per modum vestigii. Vide de hac materia Capreolum in 1. Sen. dist. 3. q. 3. art. 1.

Quia in praecedentibus suppositis sapen numero est, diuinas personas per relationes originis & constitui & distinguere, videndum postremo est quid in hac re difficultate faciat in doctrina S. Th. Nam reliquas difficultates ab eodem dissoluit Capreol. 1. Sen. dist. 26. Primo difficultatem facit, quia tenet sanctus Thomas. relationes huiusmodi esse idem realiter cum diuinis personis, & ab ipsis solo modo lo significandi per abstractum & concretum distinguere. diuinam enim personam apud ipsum sunt ipsae relationes subsistentes, vt dicitur 1. q. 40. art. 2. ad Primum, & art. 3. non apparet autem quomodo idem possit constituere scriptum formaliter, semper. n. oportet constitutionem esse a constituto distinctam. Secundo facit difficultatem, quia tenet de Potentia. q. 8. art. 3. ad septimum, & q. 10. art. 5. ad duodecimum, quod relationes constituant hypostases in quantum sunt diuina essentia, quae vt dicitur 10. art. 3. dicit quod relatio constituit in quantum est diuina, quia ex hoc habet quod sit idem cum diuina essentia. Ex hoc videtur quod primo ipsa diuina essentia sit constitutiva hypostasis, non autem relatio.

Tertio, facit difficultatem, quia apud ipsum relatio non constituit in quantum relatio, sed bene distinguit, vt patet Prima q. 46. art. 4. & de Pot. q. 10. art. 3. Et sic non videtur quod magis dicendum sit diuinas personas per relationes originis constitui quam per originem aut per essentiam, aut per aliquid huiusmodi. Cum enim in deo sint idem realiter omnia, exceptis ipsis personis, non est aliquid magis attribuendum vni quam alteri, nisi hoc sibi ex sua ratione formaliter conueniat. Ad evidentiam horum considerandum est primo, quod dupliciter possumus loqui de diuinis personis. Vno modo secundum se, vt scilicet extra nostrum intellectum sunt in suo esse reali, alio modo vt sunt in nostra cognitione, & a nobis determinatis no-

mibus explicantur. Si primo modo de ipsis loquamur, non oportet aliquid querere per quod constituatur & distinguatur. cum enim simpliciter sit, non conuenit accipere in ipsa distinctionem constituentis & constituti, siue distinguentis & distincti. pater enim & paternitas sunt omnino idem ex parte rei, & eandem rationem formalem fundant. vnde sic concedendum est, quod se ipsis constituuntur, & distinguuntur, id est non per aliquid ab ipsis distinctum realiter aut formaliter, sicut & de deo verum est dicere, quod seipso est deus, cum ex parte rei deus & deitas sint omnino idem: & de Gabriele verum est dicere, quod seipso est Gabriel, si consideretur secundum se ex parte rei. ipsa enim eius natura seipsa est haec & indiuidua, & non per aliquid aliud. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma. patet Prima parte q. 40. articulo. secundo ad secundum. Respondendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipso distinguuntur: personae diuinae sunt maxime simplices, ergo seipsis distinguuntur: ait, Dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes, vnde non repugnat simpliciter diuinarum personarum quod relationibus distinguatur. Per hanc enim responseionem non facit argumentum, nisi concedendo quod seipsis personae diuinae distinguuntur secundum quod habent esse extra intellectum in suo esse reali, quia videlicet personae sunt ipsae relationes subsistentes. Hoc autem expressis ponit primo Sententiarum distinctione vigesima sexta quaest. secunda art. 1. ad 5. vb. ad simile argumentum respondendo ait, quod etiam personae diuinae distinguuntur seipsis in quantum personae secundum rem sunt ipsae relationes.

mens concepta in intellectu: & mens amata in voluntate: non ramen haec tria sunt vna natura: quia intelligere mentis non est eius esse: nec eius velle, est eius esse aut intelligere: & propter hoc etiam mens intellecta, & mens amata, non sunt personae, cum non sint subsistentes: mens etiam ipsa in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra inuenitur similitudo trinitatis diuinae quantum ad processum quae multiplicat trinitatem: cum ex dictis manifestum sit esse in diuina natura deum ingentium, qui est totius diuinae processiois principium, sci-

dendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipso distinguuntur: personae diuinae sunt maxime simplices, ergo seipsis distinguuntur: ait, Dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes, vnde non repugnat simpliciter diuinarum personarum quod relationibus distinguatur. Per hanc enim responseionem non facit argumentum, nisi concedendo quod seipsis personae diuinae distinguuntur secundum quod habent esse extra intellectum in suo esse reali, quia videlicet personae sunt ipsae relationes subsistentes. Hoc autem expressis ponit primo Sententiarum distinctione vigesima sexta quaest. secunda art. 1. ad 5. vb. ad simile argumentum respondendo ait, quod etiam personae diuinae distinguuntur seipsis in quantum personae secundum rem sunt ipsae relationes. SIAVTEM secundo modo considerentur. sic quae potest per quid constituatur & distinguatur. Ca enim diuina cognoscere non possumus nisi ex perfectionibus in creaturis inuentis, & illa secundum modum creaturarum significamus, vt ex superioribus patet, ad significandum substantiam & perfectionem diuinarum vt in nobis nominibus concretis, quia apud nos ea quae sunt perfecta & substantia, sunt composita: ad significandum autem earum simplicitatem vt in nominibus abstractis, quia illis simplices formas significamus: & sic vnam & eandem rem in diuinis significamus nomine abstracto & nomine concreto, diuersis tamen respectibus. naturam enim diuinam nomine dei & deitatis significamus, & hypostasim patris significamus nomine patris, & nomine paternitatis. Quia ergo hoc nomen patet, est nomen concretum, & consequenter significat quantum ad modum significandi ex parte nominis se tenentem, cum quadam compositione, & omne quod significatur per modum compositi, significatur, vt tale per aliquid simplex: ideo conuenienter quaeritur per quid pater habet quod sit pater, siue per quid constituitur, & per quid distinguitur ab alijs suppositis, quae sunt in diuina natura. & dicimus quod paternitas est pater, sicut deus est deus deitate. in quo quidem non ostenditur aliqua distinctio inter patrem & paternitatem ex parte rei: sed tantum diuersus modus significandi. vna enim & eadem res est paternitas subsistens, vt significatur nomine concreto, significatur vt constituitur, quia significatur per modum compositi: vt autem significatur nomine abstracto, significatur vt constituens, quia significatur per modum simplicis, scilicet vt quod aliquid est pater.

CONSIDERANDVM secundo, quod illo modo quo ponitur in persona diuina secundum modum nostrum intelligendi, significandi, constituens & constitutum, non intelligitur talis constitutum per modum cuiusvis rotius aut integralis aut essentialis, quasi constitutum aut plures partes integrantes habeat, aut plures partes essentielles, ex quibus intelligatur constitutum, sed per modum constitutionis formalis a forma totius quae scilicet est ipsum totum, sicut humanitas constituit hominem, Gabrielitas gabrielem, & deitas deum. sic enim nihil aliud significatur quam quod humanitas sit quo homo est homo, & gabrie-

litas quo Gabriel est Gabriel, & deitas quo deus est deus. In hoc autem modo constitutionis non oportet esse ex parte rei distinctionem inter constitutens & constitutum, neque realem causalitatem: sed sufficit diuersus modus significandi secundum abstractum & concretum. Sicut enim deus deitate est deus, si diuersus modus significandi consideretur: ita si consideretur res ipsa in se, deus seipso & non aliquo alio est deus. Cui ergo dicimus personam diuinam constitui & distinguere relatione, intelligimus quantum ad modum significandi relationem abstractam significatam, est id quod ipsa persona est haec, puta pater, & quo distinguitur: licet quantum est ex parte rei. vna persona est haec, puta pater, & seipsa ab altera distinguitur, in quantum est ipsa subsistens relatio. Et hoc consonat ijs quae de hac constitutione a sancto Thoma dicuntur.

AD PRIMUM itaque dubium patet ex dictis, quod ex parte rei personae diuinae sunt idem quod ipsae relationes, & non constituantur per ipsas, sed ex parte modi significandi intelliguntur constitui. Cum autem arguitur, quod idem non constituit seipsum formaliter, dicitur quod verum est, si secundum se & secundum entitatem suam consideretur: falsum est autem si consideretur secundum quod est in nostra cognitione, & secundum quod diuersis modis significatur: eadem enim res significata nomine abstracto intelligitur vt constitutens seipsam secundum quod nomine concreto significatur. Ex quo patet argumenta Gregorij & Aureoli procedentia ex hoc, quod pater & paternitas sunt idem secundum rem, aut non esse contra mentem sancti Thoma, aut nullius efficaciam esse.

AD TERTIUM etiam ex hoc, quod cum inquit sanctus Thomas 1. q. 40. art. 2. relationes distinguere vel constituere personas in quantum sunt ipsae personae subsistentes, non significat si in quantum rationem formalem quae relatio constituit: sed explicat modum constituendi. Non enim sic constituitur vt sit aliquid ab ipsis personis distinctum, sed sic quod sunt ipsae personae constitutae secundum rem & secundum rationem formalem: sicut & deitas quae intelligitur constituere deum, est idem realiter & formaliter cum deo quantum ad rei significatam rationem.

AD EVIDENTIAM secundum quod dubij arcedendum primo, quod aliter loquendum est de relationibus creatis, & alter de relationibus diuinis. relationes enim creaturarum accidentia sunt, & adduntur substantiae rei quae ab ipsis denominatur: relationes autem diuinae quibus dicimus personas constitui, non sunt accidentia, neque adueniunt substantiae diuinae, sed sunt ipsa diuina essentia, & sunt ipsae personae, ex quo alia differentia sequitur. Nam relationibus creaturarum non conuenit nisi id quod accidentis est, relationibus autem diuinis in quantum diuinae sunt, conuenit etiam id quod est substantiae, cum sint idem realiter quod diuina essentia, quae est substantia: & hoc conuenit sibi non tantum materialiter, sed etiam formaliter, quia de ratione relationis diuinae est quod sit substantia, sicut de ratione realis relationis creatae est quod sit accidens.

AD TERTIUM secundo ex doctrina sancti Thoma de Potentia, q. 8. art. 3. quod si in diuinis non supponeretur trinitas personarum, non oporteret inquirere aliud constitutum & distinctum hypostasis praeter diuinam essentiam. ipsa enim deitate deus est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quae non sunt deus distinctum. Sed quia secundum fidem ponimus vnam essentiam in tribus personis, & consequenter diuinam essentiam ponimus communem, ipsa non potest poni principium constitutum & distinctum hypostasis, de cuius ratione est quod sit incommunicabilis & distincta relatae ab alia hypostasi quae in eadem natura inuenitur: quod oportet praeter essentiam aliud tale constitutum ponere quod ultra rationem subsistentis habeat etiam rationem incommunicabilis & propriam, faciatque hypostasis ab alia hypostasi relatae distingui. Oportet ergo, vt relatio quae ponitur diuinam essentiam constituere, praeter rationem substantiae habeat etiam rationem incommunicabilis for-

mae, & rationem distinguere uentis relatae ab hac diuina persona tanquam a suo correlato, vt possit facere suum constitutum esse subsistens, esse incommunicabile, & esse relatae ab alia persona diuina distinctum.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

AD TERTIUM tertio, quod licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communiter, quia tamen primo cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistat: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, sed ex ratione essentiae cui identificatur, & ex qua ipsa eius habet vt subsistat: constituit vero rem incommunicabilem, & relatae distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia, ex eadem, quod ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicem omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo vero quod est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatae personam ab alia persona, scilicet a filio. Dicitur ergo, quod cum inquit sanctus Thomas relatione constituere personam in quantum est essentia, intelligitur tantum quantum ad subsistentiam personae, non autem quantum ad omnia quae sunt de ratione personae. Cum instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primo constitutiuam hypostasis, non autem relationem: dicitur quod non est inconueniens essentiam esse primo constitutiuam hypostasis secundum quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quamuis simpliciter, scilicet quantum ad omnia quae sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiva vt identificatur essentiae, & vt alii quas alias rationes praeter rationem essentiae includit. Quod autem hoc sit de mente sancti Thoma patet. Nam in quaestionibus de Potentia loco allegato ait, quod relationes constituent hypostases subsistentes in quantum sunt essentia diuina, quia relatio in quantum relatio non habet quod subsistat, vel subsistere faciat.

sum est instans in quo vna persona prius sit constituta & indiuisa in se, quam ab aliis personis sic distincta: sed omnes simul eternaliter sunt constituta & distincta: & ideo cum de ratione personae diuinae sit, ut sit indiuisa in se, & diuisa ab alia diuina persona, & illud proprie constituitur dicatur diuinam personam, quod & ipsam indiuisa facit in se, & distinetur ab alia cui relatione opponitur: ratio diuina quae virtute simul facit, simpliciter dicitur personae constitutiva, licet in quantum relatio non constituat ipsam in esse hypostatico indiuiso in se: sed tantum relatio constituat, & relatione distinguit.

CONSIDERANDVM secundo, quod apud Thomam varia est interpretatio huius quod dicitur, relationem non esse constitutivam, in quantum est relatio. Aliqui enim interpretantur quod paternitas dupliciter considerari potest, scilicet ut concepta & ut exercita, ut concepta quidem sub expressa ratione paternitatis constituit hypostasim, non autem ut exercita: unde non constituit in quantum relatio, non constituit exercendo actum relationis ut relatio est, sed exercendo actum hypostaticae formae. Unde dicitur quod paternitas: ut praedicat generationem, constituit & distinguit personam patris in esse hypostatico relatio realiter & formaliter: sed non relatio exercito: & sic vocat paternitas non ut relatio, sed ut constitutiva. Ut consequatur autem generationem, constituit & distinguit eandem personam non in esse hypostatico: sed in esse relatio relatio exercito, & ideo vocat paternitas ut relatio.

SED HAE C interpretatio licet sit subtilis, non tamen videtur esse ad mentem sancti Thomae nec esse vera, & etiam videtur in seipsa contradictionem implicare. Primum ostenditur sic. Quod conuenit alicui secundum suam rationem formalem, conuenit illi in quantum huiusmodi: sicut quod conuenit animali secundum suam formalem rationem, conuenit illi in quantum animal est: sed per se constituit hypostasim substantiam, conuenit paternitati secundum expressam rationem paternitatis: ergo hoc conuenit illi in quantum paternitas est. Sed hoc est contra mentem S. Thomae dicentis quod relatio ut est relatio, non constituit, ergo &c. Dicitur fore quod relatio constituit quidem in quantum relatio, id est, in quantum habet rationem relationis, non constituit autem in quantum relatio, id est, in quantum actum relationis exercet.

SED HAE C responsio nulla est, tum quia absolute verum est dicere secundum usum Philosophorum, & praecipue sancti Thomae, hoc conuenit illi in quantum tale, quando sibi secundum suam formalem rationem conuenit: tum quia quando aliquid causa causat secundum aliquam rationem, tunc exercetur actus illius rationis, exercere enim actum alicuius rationis est ipsam ad operationem applicare. Si ergo relatio secundum rationem relationis constituit, sequitur quod exercet actum relationis. Secundum etiam ostenditur sic. Nulla res sub vna ratione determinata exercet actum formalem alterius rationis. essentia enim diuina sub ratione sapientiae non facit deum conuenit: sed sapientiam, ergo paternitas sub expressa ratione paternitatis non exercet actum hypostaticae formae, si per formam hypostaticam intelligatur alia ratio a relationis ratione ut dicitur, sed actum paternitatis ut paternitas est, qui est referre ad alterum.

Tertium ostenditur sic. Nihil aliud est formam propriam actum circa aliquid exercere, quam in dare illi suum effectum formalem, sicut albedinem exercere proprium actum circa parietem nihil aliud est quam facere ipsum formaliter album. sed effectus formalis relationis in quantum relatio, est constituit aliquid formaliter in esse relatio, & ipsam relatio distinguere: ergo relatio quae hoc facit in aliquo, exercet actum suum circa illud: ergo contradictionem implicat dicere quod paternitas diuina sub expressa ratione paternitatis ut actum generationis praedicat, constituit & distinguit personam relatiuam in esse relatio formaliter, sed non relatio exercito, quod isti dicunt: sicut implicat contradictionem, albedinem hominem constituit formaliter in esse qualitatio, sed non qualitatio exercito. Alii vero dicunt, ut Capreolus in 26. dist. Primi, & magis mea opinio ad mentem san. Th. quod relatio sub expressa ratione relationis, puta paternitatis, non constituit diuinam personam, sed sub ratione formae incommunicabilis naturae intellectualis.

AD cuius euidentiam considerandum primo, quod cum relatio, puta paternitas, in deo sit idem realiter quod diuina essentia, & sit substantia per se subsistens, quod absolute importat, non inconuenit ipsam & conceptu absolute concipi, & conceptu relatio, eadem enim res quae est extra omne genus, & plurimum generum in se perfectiones eminenter continet, potest vtroque conceptu concipi, propter suam illimitationem: & ideo non inconuenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi, ut vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud vero ut concipitur alio conceptu.

CONSIDERANDVM secundo, quod licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, ut scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quam generet, & quam a filio relatio distinguitur, ex parte tamen intellectus nostri inuenitur ordo quidam: quia n. apud nos prius supponitur generans constituitur in esse quam generet, prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse constitutum, deinde filium generare. quia vero relatio qua pater refertur ad filium, in quantum huiusmodi, id est in quantum dicitur respectum ad alterum, sequitur actum generationis, ideo pater in illo priori quo concipitur a nobis ut praecedens generationem, & constituitur in esse hypostatico, non concipitur ut aliquid relatiuum, & ut posterioris distinctus a filio, cum tunc filius non intelligatur esse in illo priori, sed ut aliquid absolute concipitur enim ut substantia per se subsistens in se indiuisa incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est, si forma quam significamus ut constitutivam patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituit sub aliqua ratione absolute, cum non intelligatur constituitur in esse relatio ad filium, sed in esse subsistenti absolute. Dicitur ergo, quod paternitas cum sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest concipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formae incommunicabilis, generis vicem omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Si consideretur in quantum relatio est, id est ut ad filium ordinem dicit, distinguit patrem a filio relatiue, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formae incommunicabilis, sic constituit hypostaticae, sed non distinguit a filio relatiue: & hoc est quod intendit S. Thomas dicit inquit quod relatio in quantum relatio, non constituit diuinam personam, sed bene distinguit. Unde dicendum est, quod persona diuina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quae significantur ut formae, non autem ut operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur a nobis ut constitutiva personae ante actum notionalem ad personalem, praescindendo constitutionem in esse incommunicabilis, a distinctione ab alia persona concipitur conceptu absolute, & sic non constituit sub expressa ratione relationis, hoc autem non est inconueniens, quia (ut dictum est) tunc concipitur persona, non ut quid relatiuum, sed ut quid absolute.

CV M autem arguitur, quod tunc non magis debet dici per relationes constituit diuinis personas, quam per origines aut per essentiam, negatur consequentia. quia principium huiusmodi constitutum oportet & esse incommunicabile, & significari per modum formae intrinsecae, quorum primum non conuenit essentiae, quae communis est: secundum vero non conuenit origini, quae etiam in quantum realis est, significatur ut egrediens a principio, & ut via quaedam a re vlt. ad rem, ut dicitur. Prima, quaestione quadragesima, articulo secundo, paternitati autem diuinae vtrunque conuenit, est enim incommunicabilis pluribus, & significatur per modum formae, non quidem in quantum relatio absolute, sed in quantum realis relatio diuina. Unde sibi conuenit constituitur ex sua ratione formali, non quidem sibi conueniente ut est relatio: sed in quantum est substantia incommunicabilis. Potest etiam dici, quod principium constitutum personae diuinae non solum constituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relatio ab alia persona diuina. vtrumque autem conuenit relationi, distinguere quidem ex sua propria & formali ratione in quantum est relatio, ut superius est ostensum: constituit autem in esse subsistenti ex alia ratione, ut est declaratum. distinguere autem non conuenit essentiae aut origini formaliter: ideo magis dicendum est personas conuenit per relationes origines quam per essentiam, aut per ipsas origines. Secundum ergo hanc declarationem, manifesta est opinio sancti Thomae, & constat rationes Scoti contra sanctum Thomam in 28. dist. 1. q. 3. Et Quoli. q. 4. contra ipsum non procedere.

Super

non inconuenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi, ut vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud vero ut concipitur alio conceptu.

CONSIDERANDVM secundo, quod licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, ut scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quam generet, & quam a filio relatio distinguitur, ex parte tamen intellectus nostri inuenitur ordo quidam: quia n. apud nos prius supponitur generans constituitur in esse quam generet, prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse constitutum, deinde filium generare. quia vero relatio qua pater refertur ad filium, in quantum huiusmodi, id est in quantum dicitur respectum ad alterum, sequitur actum generationis, ideo pater in illo priori quo concipitur a nobis ut praecedens generationem, & constituitur in esse hypostatico, non concipitur ut aliquid relatiuum, & ut posterioris distinctus a filio, cum tunc filius non intelligatur esse in illo priori, sed ut aliquid absolute concipitur enim ut substantia per se subsistens in se indiuisa incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est, si forma quam significamus ut constitutivam patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituit sub aliqua ratione absolute, cum non intelligatur constituitur in esse relatio ad filium, sed in esse subsistenti absolute. Dicitur ergo, quod paternitas cum sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest concipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formae incommunicabilis, generis vicem omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Si consideretur in quantum relatio est, id est ut ad filium ordinem dicit, distinguit patrem a filio relatiue, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formae incommunicabilis, sic constituit hypostaticae, sed non distinguit a filio relatiue: & hoc est quod intendit S. Thomas dicit inquit quod relatio in quantum relatio, non constituit diuinam personam, sed bene distinguit. Unde dicendum est, quod persona diuina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quae significantur ut formae, non autem ut operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur a nobis ut constitutiva personae ante actum notionalem ad personalem, praescindendo constitutionem in esse incommunicabilis, a distinctione ab alia persona concipitur conceptu absolute, & sic non constituit sub expressa ratione relationis, hoc autem non est inconueniens, quia (ut dictum est) tunc concipitur persona, non ut quid relatiuum, sed ut quid absolute.

CV M autem arguitur, quod tunc non magis debet dici per relationes constituit diuinis personas, quam per origines aut per essentiam, negatur consequentia. quia principium huiusmodi constitutum oportet & esse incommunicabile, & significari per modum formae intrinsecae, quorum primum non conuenit essentiae, quae communis est: secundum vero non conuenit origini, quae etiam in quantum realis est, significatur ut egrediens a principio, & ut via quaedam a re vlt. ad rem, ut dicitur. Prima, quaestione quadragesima, articulo secundo, paternitati autem diuinae vtrunque conuenit, est enim incommunicabilis pluribus, & significatur per modum formae, non quidem in quantum relatio absolute, sed in quantum realis relatio diuina. Unde sibi conuenit constituitur ex sua ratione formali, non quidem sibi conueniente ut est relatio: sed in quantum est substantia incommunicabilis. Potest etiam dici, quod principium constitutum personae diuinae non solum constituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relatio ab alia persona diuina. vtrumque autem conuenit relationi, distinguere quidem ex sua propria & formali ratione in quantum est relatio, ut superius est ostensum: constituit autem in esse subsistenti ex alia ratione, ut est declaratum. distinguere autem non conuenit essentiae aut origini formaliter: ideo magis dicendum est personas conuenit per relationes origines quam per essentiam, aut per ipsas origines. Secundum ergo hanc declarationem, manifesta est opinio sancti Thomae, & constat rationes Scoti contra sanctum Thomam in 28. dist. 1. q. 3. Et Quoli. q. 4. contra ipsum non procedere.

Super

non inconuenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi, ut vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud vero ut concipitur alio conceptu.

CONSIDERANDVM secundo, quod licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, ut scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quam generet, & quam a filio relatio distinguitur, ex parte tamen intellectus nostri inuenitur ordo quidam: quia n. apud nos prius supponitur generans constituitur in esse quam generet, prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse constitutum, deinde filium generare. quia vero relatio qua pater refertur ad filium, in quantum huiusmodi, id est in quantum dicitur respectum ad alterum, sequitur actum generationis, ideo pater in illo priori quo concipitur a nobis ut praecedens generationem, & constituitur in esse hypostatico, non concipitur ut aliquid relatiuum, & ut posterioris distinctus a filio, cum tunc filius non intelligatur esse in illo priori, sed ut aliquid absolute concipitur enim ut substantia per se subsistens in se indiuisa incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est, si forma quam significamus ut constitutivam patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituit sub aliqua ratione absolute, cum non intelligatur constituitur in esse relatio ad filium, sed in esse subsistenti absolute. Dicitur ergo, quod paternitas cum sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest concipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formae incommunicabilis, generis vicem omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Si consideretur in quantum relatio est, id est ut ad filium ordinem dicit, distinguit patrem a filio relatiue, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formae incommunicabilis, sic constituit hypostaticae, sed non distinguit a filio relatiue: & hoc est quod intendit S. Thomas dicit inquit quod relatio in quantum relatio, non constituit diuinam personam, sed bene distinguit. Unde dicendum est, quod persona diuina constituitur quidem per relationem, quia illa sola inter ea quae significantur ut formae, non autem ut operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur a nobis ut constitutiva personae ante actum notionalem ad personalem, praescindendo constitutionem in esse incommunicabilis, a distinctione ab alia persona concipitur conceptu absolute, & sic non constituit sub expressa ratione relationis, hoc autem non est inconueniens, quia (ut dictum est) tunc concipitur persona, non ut quid relatiuum, sed ut quid absolute.

Super



Super Cap. 27. Ostendam determinauit sanctus Thomas de iis quae ad diuinam pertinent trinitatem, incipit de diuini verbi incarnatione, & de iis quae ad ipsam sequuntur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo de

De incarnatione verbi secundum traditionem sacrae scripturae. Cap. 27.



Voniam autem supra, cum de diuina generatione ageretur, dictum est dei filio domino Iesu Christo quaedam secundum diuinam naturam quaedam secundum humanam conuenire, quam ex tempore assumendo dei aeternus filius voluit incarnari: de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter diuinam opera maxime rationem excedit, nihil enim mirabilius excogitari potest diuinitus factum, quam quod verus deus dei filius fieret homo verus: & quia inter opera mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidei opera alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in vnoquoque: maximam, causa aliorum esse videatur.

Hanc autem dei incarnationem mirabilem auctoritate diuina tradere constituitur, dicitur. n. Ioan. 1. Verbum caro factum est, &c. & Apostolus Phil. 2. dicit de filio dei loquens: Cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalis deo: sed semetipsum exinanivit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus & habitum inuentus ut homo. Hoc est ipse dominus Iesu Christi verba manifeste ostendunt, cum de se quandoque loquatur humilia & humando: ut est illud: Pater maior me est: & Tristis est anima mea usque ad mortem, quae ei secundum humanitatem assumptam conueniunt, quandoque vero sublimia & diuina: ut est illud: Ego & pater vnus sumus & Omnia quae habet pater, mea sunt, quae certum est ei secundum naturam diuinam competere.

Ostendunt etiam hoc ipsius dominus facta quae de ipso leguntur, quod enim timuit, tristitia

Attendendum primo, quod incarnationem ponitur a sancto Thomae miraculum omnium miraculorum, Tertio Sententiarum distinctio e tertia, quaestione secunda, articulo secundo: Quarto Sententiarum, distinctio ne vndecima Et de Potencia quaestione sexta articulo secundo, ad nonum, eo quod & sit de primo ordine miraculorum, de iis scilicet quae solus deus facere potest, & in illo ordine supremum gradum teneat, eo quod hoc sit maxime remotum a facultate naturae, iuxta ea quae superius determinata sunt in Tertio libro, ubi de miraculis agebatur: & ideo hic dicitur quod maxime rationem excedit, & quod est mirabilissimum opus. Quanto enim a liquid magis est supra facultatem naturae, & ab ea magis recedit, tanto ipse magis miratur, & minus capere nostra ratioe possumus, eo quod nostra ratio a sensibilibus & naturalibus cognitio nem accipiat.

ATTENDENDVM secundo ex quaestionibus de Potentia

rentia, ubi supra, quod alia opera miraculosa inducunt ad hoc, ut hoc ipsum incarnationis miraculum credatur, non enim inconueniens est vnum miraculum ad alterius fidem inducere, sic circa hic dicitur quod ad fidem huius miraculorum, omnia alia miracula ordinantur.

Itis suppositis probat incertum. Primo ex auctoritate Ioannis primo: ubi dicitur, & verbum caro factum est, &c. Secundo ex auctoritate Apostoli ad Philippenses secundo, ubi ait: Cum in forma dei &c. Tertio ex verbis ipsius domini Iesu Christi aliquando humilia de se loquens quae ei secundum humanitatem assumptam conueniunt, aliquid quando vero sublimia & diuina, quae certum est ei secundum diuinam naturam conuenire.

De errore Photini circa incarnationem. Cap. 28.



Vidam autem scripturarum sensum deprauantes, circa domini nostri Iesu Christi diuinitatem, & humanitatem peruersum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion & Cherintus, & postea Paulus Samosetanus, & Photinus, qui in Christo solum naturam humanam constituerunt: diuinitatem vero non per naturam: sed per quandam excellentem diuinam gloriae participationem quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius dictum est: Sed ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius: haec positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim secundum positionem huiusmodi deus carnem assumpsisset: fieret homo: sed magis homo carnalis deus factus fuisset: & sic non verum esset quod Ioannes dicit: Verbum caro factum est: sed magis e conuerso, Caro verbum facta fuisset. Similiter etiam non conuenirent dei filio exinanitio, aut descensio: sed magis homini glorificatio, & ascensio: & sic non verum esset quod Apostolus dicit: Qui cum in forma dei esset, exinanivit semetipsum formam serui accipiens: sed sola exaltatio hominis in diuinam gloriam, de qua postmodum

Super Cap. 28. Ito, quod dei incarnationem auctoritate diuina constituitur, vult S. Thom. errores circa ipsam incarnationem exortos excludere. Circa hoc autem duo facit. Primo excludit errores qui sunt circa ea quae videntur in hac incarnatione. Secundo eos qui sunt circa ipsam vniouem, cap. 34. Circa primum tria facit. Primo excludit errores circa diuinitatem Christi. Secundo circa corpus, cap. sequenti. Tertio circa animam cap. 32.

Quantum ad primum ait, quod Ebion & Cherintus, & postea Paulus Samosetanus, & Photinus in Christo solum humanam naturam constituerunt, diuinitatem vero non per naturam: sed per quandam excellentem diuinam gloriae participationem quam per opera meruerat, fuisse confingunt. Contra hunc autem errorem praeter ea quae contra ipsum superius dicta sunt, dum de diuini-

Super

initate filij agebat... tur, arguit S. Thom.

Sequitur secundo quod non conueniret filio dei exinanitio...

Sequitur tertio, non esse verum quod dominus dicit, Descendit de caelo...

Sequitur quarto, quod filius non sit mixtus a patre...

Super Cap. 29.

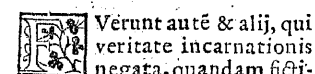


Xcluso errore circa Christi diuinitate, vult San. Thom. excludere errores circa corpus ipsius...

CONTRA autem hunc errorem arguit San. Thom. primo quia haec positio scripturae auctoritatem euacuat...

subditur: Propter quod & deus exaltauit illum, neque verum esset quod dominus dicit: Descendi de caelo...

De errore Manichaeorum circa incarnationem. Cap. 29.



Verunt autem & alij, qui veritate incarnationis negata, quandam fiditiam incarnationis similitudinem introduxerunt...

Hac autem positio primo quidem scripturae auctoritatem euacuat, cum enim carnis similitudo caro non sit...

Hac scripta sunt, vt credatis, Potest autem aliquis dicere, scripturae quidem sacrae veritatem non deesse...

Potest autem aliquis dicere, scripturae quidem sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset...

Sed licet rerum similitudines equiuoce rerum sibi nomina interdum assumant...

Sicubi vero scriptura narrat quod aliqua, apparetia & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit...

Secundo principia liter arguitur, quod discipulis videntibus Christum ambularem super mare...

comedit, &c. Si autem in modico aucto ritati scripturae derogetur...

Si dicatur quod propter hoc non oportet veritatem sacrae deesse scripturae...

AD rationem autem huius opinionis dicitur, quod sicubi scriptura narrat aliquam quae apparetia & non rerum existentiam habuerunt...

Secundo principia liter arguitur, quod discipulis videntibus Christum ambularem super mare...

4 Magis autem sacra scripturae expresse phantasmatis suspicio...

sumoneur similitudines, tum quia inueniuntur aliquid proprie dicta...

Si dicatur, quod imo hoc inuenitur, quia ad Romanos 8. dicit, M. in deus &c. & Philippens. secundum: In similitudine &c.

Secundo principia liter arguitur, quod discipulis videntibus Christum ambularem super mare...

4 Magis autem sacra scripturae expresse phantasmatis suspicio...

apparitio designatur, sicut Isaias sexto: Vidi dominum sedentem, & c. Ezechielis primo: Facta est super me manus domini...

Quod etiam aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest...

3 Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens vsque ad mortem...

4 Magis autem sacra scripturae expresse phantasmatis suspicio...

apparitio designatur, sicut Isaias sexto: Vidi dominum sedentem, & c. Ezechielis primo: Facta est super me manus domini...

Quod etiam aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest...

3 Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens vsque ad mortem...

4 Magis autem sacra scripturae expresse phantasmatis suspicio...

nem excludit, dicitur enim Matthaei 14. quod videntes discipuli Iesum ambularem supra mare...

5 Adhuc autem expressius suspicionem phantasmatis corporis metibus discipulorum remouit dominus post resurrectionem...

6 Item, Apostoli seiplos idoneos Christi testes ostendunt: dicit enim Petrus ad Romanos 8. Misit Deus filium suum in similitudine carnis peccati...

7 Amplius autem: si Christus uerum esse uisus est & palpatus est...

se spiritum videre, dixit eis dominus, Palpare & uidere &c. Frustra enim se palpandum praebuisse...

Quarto, si corpus Christi fuit phantasticum & non uerum manducauit & bibit, neque uere uisus est & palpatus...

Quinto sequitur, quod Christus uere non est mortuus, & consequenter quod non uere resurrexit...

Sexto, fuisset in Christo aliqua falsitas, si ea quae de ipso dicuntur, in apparentia tantum appaerent...

Aduertendum ex doctrina Sancti Thomae, quod si quodammodo cum ueritate & falsitate inueniantur in rebus...

LIBER QVARTVS

ea, qua exterius appa- reat, de rebus iudicant. propterea bene hic dicitur, & est de mente Aristotelis quinto Metaphysicæ, tex. 3. 4. falsum esse, scilicet ex parte rei, quod non est, ut videtur, id est, quod habet alterius rei similitudinem.

SEPTIMO. Cum dicitur ad Rom. 3. in sanguine Christi iustificari, & Apocalypsis, quinto. Redemisti, si Christus non habuerit verum sanguinem, non vere pro nobis ipsum fudit, ergo neque vere iustificati, neque vere redempti sumus, ergo ad nihil vile est, esse in Christo.

OCTAVO. Sequitur, quod nihil nouum in Christi aduentu accidit, quia & in veteri testamento de apparuit Moyse, & prophetis secundum multiplices figuras, sed hoc totam doctrinam noui testamenti euacuat, ergo &c.

Super. Cap. 30.

SECUNDO. DVS error: propinquus procedenti fuit Valentini dicens, quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de celo apportauit, ea quod nihil de matre accepit, sed per eam quasi per aqueductum transtulit. Confirmabat autem erroris ex autoritate sacre scripturae, Iohannis tertio. Nemo ascendit, &c. & Iohannis sexto. Descendi, &c. & 1. Corinth. 15. Primus homo, &c. Procedebat autem, sicut & praecedens, ex vna falsa radice, scilicet, quia ipse credebat omnia terrena a diabolo esse creata. Cum enim filius Dei ad hoc apparuerit, ut dissoluat opera diaboli, ut dicitur 1. Iohannis 3. non ei competebar, ut de creatura diaboli corpus acciperet, cum etiam dicitur 2. Corinth. 6. Quae societas, &c.

Contra autem hunc erroris arguitur primo, quia sequitur id quod ex errore Ma-

rum corpus non habuit, non vere mortuus est, ergo nec vere resurrexit. sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes modo ipsum resurrexisse. unde Apostolus ibidem dicit. Inuenimur autem & falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus aduersus Deum quod suscitauerit Iesum, quem non suscitauit.

8. Praeterea, Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud Ecclesiasticum trigesimo quarto. A mendace quid verum dicitur? aduentus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit. dicit enim ipse Iohannis decimo octavo. Ego autem in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati, non igitur in Christo fuit aliqua falsitas: fuisset autem, si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent. nam falsum est, quod non est ut videtur. omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

9. Adhuc, Romanorum tertio dicitur, quod iustificati sumus in sanguine Christi. & Apocalypsis quinto dicitur. Redemisti nos domine in sanguine tuo. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. ad nihil igitur vile est esse in Christo.

10. Item, Si non nisi phantasia intelligendum est aduentus Christi in mundum, nihil nouum in Christi aduentu accidit. nam & in veteri testamento deus apparuit Moyse, & prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam scriptura noui testamenti testatur, hoc autem totam doctrinam noui testamenti euacuat. non igitur corpus phantasticum, sed verum filius Dei assumpsit.

De errore Valentini circa incarnationem. Cap. 30.

Is autem & Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit. dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de celo apportauit, & quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aqueductum transtulit. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis

facrae scripturae accepisse videtur. dicitur enim Iohan. 3. Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, filius hominis qui est in caelo, Qui de caelo venit, super omnes est, & Iohan. 6. dicit dominus. Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem eius, qui misit me, & primae ad Corinth. 15. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis, quae omnia sic intelligi volunt, ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio quam Manicheorum praemissa, ex vna falsa radice, quia credebant, quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Vnde cum filius Dei in hoc apparuerit, ut dissoluat opera diaboli, sicut dicitur 1. Iohan. 3. non ei competebar ut de creatura diaboli corpus assumeret, cum etiam Paulus dicat 2. ad Corinth. 6. Quae societas lucis ad tenebras? quae autem conuentio Christi ad Beliam? Et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconueniens relabit haec positio cum praedicta. Vniuersumque enim species sunt determinatae essentialia principia, materiam dico & formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia & forma composita, sed sicut caro humana, & os, & huiusmodi, sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua, & terra, & huiusmodi qualia sentimus, sunt materia carnis & ossis, & huiusmodi partium.

SEXTO. Sequitur quod nos non sumus ex vno cum ipso, & consequenter neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participauit carni & sanguini, cum haec ex elementis inferioribus componatur. hoc autem est contra ea quae dicuntur ad Hebraeos secundo, ergo &c.

Ad ea vero quibus innituntur, dicitur primo, quod Christus non descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod deus, quod ostenditur, quia cum dixisset, Nemo &c. adiunxit, filius hominis qui est in caelo, in quo ostendit se ita descendisse de caelo, quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit, quod & caelum impleat, secundum illud Hieremiae vigesimotertio. Caelum & terram ego impleo. Non ergo filio Dei in quantum deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem. nam quod localiter mouetur, sic ad vnum locum accedit, quod ab altero recedit: dicitur igitur filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulauit, sicut & Apostolus cum exinanitum dicit, in quantum formam se

nichai sequebatur, scilicet, quod Christus non fuerit verus homo, sed apparatus, &c. ponitur sequela, superponendo quod vniuersumque speciei sint determinata principia essentialia, scilicet materia & forma ex quibus materialis speciei ratio constituitur. Si enim corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro, & verum os, quod sunt propria materia hominis, ergo &c.

SECUNDO. Non decuit, quod Dei filius dignitatem naturae assumpserit ad peius aliquid traheret, sed magis quod ipsam exaltaret, sed corpus celeste est incorruptibile secundum naturam, & inalterabile, & extra se vbi transferri non potest, ergo hoc non ad inferiora portauit, sed magis terrenam & passibilem, in corruptibile reddidit & caeleste.

TERCIO. Corpus Dauid terrenum fuit, ergo & corpus Christi, cum secundum Apostolum, factus sit filius Dei ex semine Dauid secundum carnem.

QUARTO. Filius Dei dicitur ex Maria factus & natus, Galatharum quarto, & Matthaei primo. hoc autem non diceretur si per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea alluens, ergo &c.

QUINTO. Non potest dicit mater Iesu Maria, ergo &c. Sexto. Sequitur quod nos non sumus ex vno cum ipso, & consequenter neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participauit carni & sanguini, cum haec ex elementis inferioribus componatur. hoc autem est contra ea quae dicuntur ad Hebraeos secundo, ergo &c.

Ad ea vero quibus innituntur, dicitur primo, quod Christus non descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod deus, quod ostenditur, quia cum dixisset, Nemo &c. adiunxit, filius hominis qui est in caelo,

Ioann. 6.

Radix falsa Valc. & Manich. positionis. ut in 2. lib. nota. cap. 44.

Math. 1.

Cap. praec. Lucae vii.

in quo ostendit se ita descendisse de caelo, quod tamen in caelo esse non desierit, quod est proprium deitatis, iuxta illud Hierem. 23. Caelum & terram, ego impleo. Dicitur secundo, quod iste descensus filii Dei non intelligitur secundum motum localem, sed secundum hoc, quod terrenam sibi substantiam copulauit.

Aduertendum, quod cum diuina sub similitudine corpora lium intelligamus, ad significandum nouum modum essendi Dei in terris, vnde scriptura nomine descensus, non quidem hoc nomine intelligendo motum localem, quo corpus accedendo ad vnum locum recedit ab altero, sed tantum nouum modum essendi in terris per assumptionem, scilicet terrenae substantiae, licet enim Deus ante incarnationem esset in caelo, & in terra, non erat tamen per hunc modum, ut ei esset humana natura in unitate personae copulata, & ideo dicitur de caelo descendisse, quia humanam naturam, quae non est caelestis sed terrena, sibi copulauit & vniuit. Ad radicem veros positionis dicitur, quod est falsa, ut ostensum est superius secundo libro.

passibile, in corruptibile reddidit, & caeleste. 3. Item, Apostolus dicit ad Roman. 1. de filio Dei, quod factus est ex semine Dauid secundum carnem. sed corpus Dauid terrenum fuit, ergo & corpus Christi. 4. Amplius, Idem Apostolus dicit ad Galat. 4. quod Deus misit filium suum natum ex muliere. & Matth. 1. dicitur quod Iacob genuit Ioseph virum Mariae de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. non autem, vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. ex ea igitur corpus assumpsit. 5. Praeterea, Non posset dici mater Iesu Maria, quod Euangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset. 6. Adhuc, Apostolus dicit ad Hebr. 2. Qui sanctificat, scilicet Christus, & qui sanctificantur, scilicet fideles Christi, ex vno omnes. propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens. Psalm. 21. Narrabo nomen tuum fratribus meis. & infra. Quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini, & ipse similiter participauit eisdem. Sicut enim Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex vno cum ipso, & per consequens, neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participauit carni & sanguini. Nam notum est, quod caro & sanguis ex elementis inferioribus componentur, & non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra Apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur, manifestum est frivola esse. non enim Christus descendit de caelo secundum corpus, aut animam, sed secundum quod deus, & hoc ex ipsis verbis domini accipi potest. cum enim diceret Iohannis 3. Nemo ascendit in caelum, nisi qui est in caelo in quo ostendit se ita descendisse de caelo, quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit, quod & caelum impleat, secundum illud Hieremiae vigesimotertio. Caelum & terram ego impleo. Non ergo filio Dei in quantum deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem. nam quod localiter mouetur, sic ad vnum locum accedit, quod ab altero recedit: dicitur igitur filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulauit, sicut & Apostolus cum exinanitum dicit, in quantum formam se

lii accepit, ita tamen, quod diuinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum, ostensum est enim in secundo libro. quod ista corporalia non a diabolo sed a Deo sunt facta.

De errore Apollinaris circa corpus Christi. Cap. 31.



Rrationabilis autem hic circa incarnationis mysterium Apollinaris errauit, in hoc tamen cum praedictis concordans, quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnem Christi fuisse conuersum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Iohannis primo. Verbum caro factum est. quod sic intelligendum putauit, quasi ipsum verbum sit conuersum in carnem, sicut & intelligitur illud quod legitur Iohannis 2. Ut gustauit Architrachus aquam vinum factam. quod ea ratione dicitur quia conuersa est aqua in vinum. Huius autem erroris impossibilitatem ex his quae supra ostensa sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim supra, quod Deus omnino immutabilis est, omne autem quod in aliud conuertitur, manifestum est in illud mutari: cum igitur verbum Dei sit verus deus, ut ostensum est, impossibile est, quod verbum Dei fuerit in carnem mutatum. 2. Item, Verbum Dei cum sit Deus, simplex est ostensum est. supra in Deo compositionem non esse. si igitur aliquid verbi Dei est conuersum in carnem, oportet totum verbum conuersum esse, ergo post incarnationem verbum Dei penitus non erit. Quod apparet impossibile, cum ex hoc quod verbum Dei est aeternum, secundum illud Iohan. 1. In principio erat verbum: tum quia post incarnationem Christus verbum dicitur, secundum illud Apocalyp. 19. Vestitus erat veste aspersa sanguine, & vocabatur nomen eius verbum Dei.

3. Amplius, Eorum quae non communicant in materia, & in genere vno, impossibile est

Super. Cap. 31.



ERRORS error irrationabilior aliquid verbi Dei in carne fuisse conuersum, in hoc cum praedictis concordans, quod Christi corpus de Virgine assumptum non fuit. Occasionem autem huius sumptus ex eo quod dicitur, Verbum caro factum est, quod interpretabatur, id est, verbum in carnem est conuersum, sicut cum dicitur, Ut gustauit Architrachus aquam vinum factam, intelligitur, id est, aquam conuersam in vinum. Sed contra hunc errorem arguitur.

PRIMO. Oane quod in aliud conuertitur, mutatur in illud, deus est omnino immutabilis, ergo &c.

SECUNDO. Verbum Dei cum sit deus, est simplex, ergo si aliquid verbi conuersum est in carnem, oportet totum verbum conuersum esse, ergo post incarnationem verbum Dei penitus non est, quia quod conuertitur in aliud, definit esse quod prius fuit. hoc autem est impossibile, cum quia verbum Dei est aeternum, quia Christus dicitur verbum post incarnationem, ut patet Apoc. 19. ergo &c.

TERTIO. Verbum Dei cum sit deus, non conuenit, neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, cum deus, neque sit in genere, neque materiam habeat, ergo &c. probatur consequentia, quia eorum quae non communicant in materia, neque in genere vno, impossibile est fieri conuersionem in inuicem, ut patet de linea & albedine, de corpore elementari, & caelesti, & incorpo-

Ca. 6. & 15.

1. lib. c. 17. & 15.

Cap. 3. 11. & 14.

Lib. 1. c. 18

Incorporea substantia.

QVARTO. Sequitur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliud huiusmodi, & sic non erit verus homo, probatur sequela, quia de ratione carnis, ossium, & huiusmodi, est quod sint ex determinata materia. Ad auctoritatem vero adducta dicitur, quod verbum dicitur factum caro, quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conuersaretur, & eis visibilis appareret, vnde subditur, & habitauit, &c. Et in Baruch dicitur, quod in terris, &c.

D.464.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae super Ioannem, quod Euangelista ideo dixit, Verbum caro factum est, non autem verbum carnem assumpsit, ut ostenderet vniuersi verbi ad carnem esse talem, quod deum vere faceret hominem & hominem deum, sive quod deus esset homo. Ad hoc enim sic aliquid, ut sic, sicut quod factum est album, album est, ita quod factum est homo, homo est.

Cap. 33.

Super. Cap. 32. Ostquam excludit S. Tho. erro- res circa corpus Christi, vult errores circa ipsius animam excludere, & duos excludit, vnum hoc cap. alterum cap. sequenti. Primus ergo error, qui hoc loco excluditur, fuit Arrii, dicens in Christo non fuisse animam, sed solum carnem fuisse assumptam, cui diuinitas loco animae fuit. cui enim filium Dei vellet asserere esse creaturam & minorē patre, ex hisque infirmitatem ostendunt in Christo, ne aliqis eius testimonia refelleret, dicēdo ea Christo conuenire secundum humanam naturam, nequiter animam remouit a Christo, ut cum quadam corpore humano conuenire non possint, sicut, quod miratus est, & huiusmodi, ne

Test. Aug. Tom. 6. lib. 1. h. p. nu. 11.

feri conuersionem in inuicem. non enim ex linea fit albedo, quia sunt diuersorum generum, neque corpus elementare potest conuerti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut econuerso, cum non conueniant in materia, verbum autem dei cum sit deus, non conuenit, neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, eo quod deus in genere non est, neque materiam habet, impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carne conuersum, vel in quodcumque aliud.

4. Præterea, De ratione carnis, ossium, & sanguinis, & huiusmodi partium est, quod sit ex determinata materia. si igitur verbum Dei sit in carnem conuersum secundum positionem prædictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliquid aliud huiusmodi, & sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, & alia huiusmodi quæ supra contra Valentinum posuimus. Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est, non sic intelligendum esse, quasi verbum sit conuersum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde & subditur. Et habitauit in nobis, & vidimus gloriam eius &c. sicut & in Baruch de deo dicitur, quod in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.

De errore Arrii, & Apollinaris circa animam Christi. Cap. 32.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inueniuntur. Posuit enim Arrius, quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui diuinitas loco animae fuit, & ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse indusus. Cui enim vellet asserere, quod filius Dei sit creatura, & minor patre, ad hoc probandum illa scripturarum assumpsit testimonia, quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo, & ne aliquis eius probationem refelleret, dicēdo assumpta ab eo testimonia, Christi

sto non secundum diuinam naturam sed humanam conuenire, nequiter animam remouit a Christo, ut cum quadam corpore humano conuenire non possint, sicut quod miratus est, quod timeret, necessarium fiat huiusmodi in filium Dei in norationem inferre. Assumpsit autem in sua positionis assertio nem præmissum verbum Ioannis dicentis. Verbum caro factum est. ex quo accipere volebat, quod solum carnem verbum assumpsisset, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eius fecutus est.

Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim supra quod deus forma corporis esse non potest. cum igitur verbum Dei sit deus, ut ostensum est, impossibile est, quod verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Vtilis autem est hæc ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse cōstituebat, & licet hoc Arrius negaret, tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio, quia non solum deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum posuit Arrius filium Dei, nisi forte secundum opinionem Origenis ponens animas humanas eiusdem speciei cum supercaelestibus spiritibus esse, quod superius est confutatum.

Secundo. Sequitur Christum hominem non fuisse contra Apostolum 1. Timoth. 2. anima enim est principaliter de ratione hominis, sub tracto autē eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. manifestum est autem anima principaliter de ratione hominis esse, cum sit eius forma. si igitur Christi anima non habuit, verus homo non fuit, cum tamen eum hominem Apostolus asserat dicens 1. Timoth. 2. Vnus est mediator Dei & hominum, homo Christus Iesus.

3. Adhuc, Ex anima non solum ratio hominis, sed & singularium partium eius dependet, vnde remota anima, oculus, caro, & os hominis mortui æquiuoce dicitur, sicut oculus pictus, aut lapis deus. si igitur in Christo non fuit anima, necesse est, quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis, cum tamen hoc dominus in se esse per-

esse sit talia in filio Dei minorationem referre. Assumpsit autem pro suo errore, hoc quod dicitur. Verbum caro factum est. vbi de carne sola, non autem de anima fit mentio. Arrius in hac positione etiam Apollinaris est secutus.

Sed contra hunc errorem arguitur. PRIMO. Verbum Dei est deus, ergo non potest esse forma corporis, cum deus non possit forma corporis esse, ergo, &c. Hæc ratio non solum utilis est contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum con- stituebat, sed etiam contra Arrium, hoc negantem, quia non solum deus forma corporis esse non potest, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum posuit Arrius filium Dei, nisi forte secundum opinionem Origenis ponens animas humanas eiusdem speciei cum supercaelestibus spiritibus esse, quod superius est confutatum.

De Appo. etiam test. Augu. vbi sup. nu. 55.

Lib. 1. cap. 17.

Cap. 3. 15. & 14.

De Orige. habes. lib. 2. cap. 95.

TERTIO. Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis, quia ex anima non potest, ergo, &c. TERTIO. Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis, quia ex anima non potest, ergo, &c. TERTIO. Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis, quia ex anima non potest, ergo, &c.

Aduertendum, quod licet caro, & os & alia partes hominis ab inuicem specie accidentaliter differant, quia alia sunt accidentia carnis, & alia ossis accidentia, omnes tamen sunt eiusdem speciei substantialis, & omnes ab eadem forma a qua homo constituitur in sua specie, habent suam rationem & speciei complementum. vna enim est

Math. 1.

est forma substantialis totius, & omnium partium eius, cum non existat partes propria & distincta esse, sed vna esse quod est esse totius primo & per se, secundario vero est esse partium. propter hoc ait sanctus Thomas, quod ex anima quæ est hominis forma, ratio singularium partium hominis dependet.

QVARTO. Non esset Christus eiusdem speciei cum aliis hominibus, quia quæ differunt secundum formam, eiusdem speciei esse non possunt. ergo non poterit dici filius Mariæ Virginis, aut quod illa sit mater eius, probatur consequentia, quia quod generatur ex viuentis, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat.

QVINTO. Expresse dicitur in Euangelio, quod Christus animam habuit, Matth. 26. & Ios. 12. ergo, &c.

Si dicatur, quod ipse filius Dei anima dicitur, contra hoc est quod ipse dicit Ios. 10. Potestatem habeo, &c. Ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam & sumendi eam, sed non fuit in potestate corporis vniui Dei filio vel separari ab eo, cum hoc etiam nature potestatem excedat, ergo oportet in Christo aliud esse animam, & aliud diuinitatem cui talis potestas tribuitur.

in. 6. 19.

Sexto. In Christo fuerunt ira & huiusmodi, quæ sunt passionis animæ sensitiuæ secundum Philosophum, septimo Physic. ergo in Christo fuit anima sensitiua, ergo, &c. Si dicatur hæc in euangelis Metaphorice dici de Christo, accipiat aliquod quod necesse sit, ut proprie accipiat, scilicet esurire. Sicut enim alia corporalia, quæ de Christo Euangelistæ narrant, proprie intelliguntur, ita oportet proprie intelligi, quod manduca-

habeat dicens, Lucæ ultimo. Spiritus carnis & ossa non habet, sicut me videtis habere.

4. Amplius, Quod generatur ex aliquo viuentis, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat. non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. sed si Christus animam non haberet, non esset eiusdem speciei cum aliis hominibus. quæ enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt, non igitur dici poterit, quod Christus sit filius Mariæ Virginis, aut quod illa sit mater eius, quod tamen in euangelica scriptura asseritur.

5. Præterea, in Euangelio expresse dicitur, quod Christus animam habuit sicut est illud Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem, & Ioann. 12. Nunc anima mea turbata est. Et ne forte dicant, ipsum filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem loco animæ & carnis sit, sumendum est quod dominus dicit Ioann. 10. Potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum sumendi eam. ex quo intelligitur aliud, quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam, & sumendi eam.

6. Item, Tristitia, ira, & huiusmodi passiones sunt animæ sensitiuæ, ut patet per Philosophum in 7. Physic. Hæc autem in Christo fuisse ex euangelis comprobatur. oportet igitur in Christo fuisse animam sensitiuam, de qua planum est, quod differt a natura diuina filii Dei.

7. Sed quia potest dici humana in euangelis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacra scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit, ut proprie dictum intelligatur. sicut enim alia corporalia, quæ de Christo Euangelistæ narrant, proprie intelliguntur, ita oportet proprie intelligi, quod manduca-

nisi habetis animam sensitiuam, cum esurietis sit appetitus cibi. oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitiuam.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, & de errore Origenis dicentis animam Christi, ante mundum fuisse creatam. Cap. 33.

Is autem testimoniis euangelicis Apollinaris conuictus, confessus est in Christo animam sensitiuam fuisse, tamen sine mente & intellectu, ita quod verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus & mentis.

Sed nec hoc sufficit ad inconuenientiam prædictam vitanda. homo enim speciem sortitur humanam, & rationem habet. si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit. nec eiusdem speciei nobiscum. animam autem ratione carēs ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens. etenim secundum Philosophum in 8. Metaphysic. dicitur quod in definitionibus, & speciebus quælibet differentia essentialis addita, vel subtracta variat speciem, igitur, nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum, probatur consequentia, quia homo ex hoc speciem sortitur humanam, quod mentem & rationem habet.

Secundo. Sequitur quod anima Christi conueniret sub aliqua speciei animæ sensitiuæ ratione carens, scilicet sub specie animæ Leonis, aut equi, aut alicuius alterius beluæ, quia anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species comprehendens, nihil autem est in genere, quod non sit in aliqua eius specie. si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carens, oporteret quod conueniret sub aliqua specierum eius, utpote quod fuerit in specie animæ Leonis, vel equi, aut alicuius alterius beluæ, quod est omnino absurdum.

TERTIO. Sequitur quod Christus non habuisset membra, sicut sunt membra humana. probatur consequentia, quia cum corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens, mate-

Super. Cap. 33.

ECVNDVS error circa animam Christi est

Apollinaris, qui cum prius secutus fuisset Arrium, conuictus tamen prædictis testimoniis, postea confessus est in Christo animam sensitiuam fuisse sine intellectu & mente, dixitque illi animæ verbum Dei fuisse loco intellectus & mentis.

Sed, quod hoc non sufficit ad prædictam inconuenientiam vitanda, arguitur.

PRIMO. Si in Christo fuit anima sensitiua, sine ratione, non fuit eiusdem speciei, cum anima nostra, quæ est rationem habens, cum secundum Philosophum octauo Metaphysicæ, in definitionibus, & speciebus quælibet differentia essentialis addita, vel subtracta variat speciem, igitur, nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum, probatur consequentia, quia homo ex hoc speciem sortitur humanam, quod mentem & rationem habet.

Test. Aug. Tom. 6. lib. 1. h. p. nu. 55.

Test. 6. 10.

Secundo. Sequitur quod anima Christi conueniret sub aliqua speciei animæ sensitiuæ ratione carens, scilicet sub specie animæ Leonis, aut equi, aut alicuius alterius beluæ, quia anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species comprehendens, nihil autem est in genere, quod non sit in aliqua eius specie. si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carens, oporteret quod conueniret sub aliqua specierum eius, utpote quod fuerit in specie animæ Leonis, vel equi, aut alicuius alterius beluæ, quod est omnino absurdum, ergo, &c.

TERTIO. Sequitur quod Christus non habuisset membra, sicut sunt membra humana. probatur consequentia, quia cum corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens, mate-

materiam autem oportet esse proportionatam formæ, & instrumentum principali agentis, oportet secundum diuersitatem animarum & diuersitatem corporum esse.

Aduertendum, quod anima & dat esse corpori, & ipso utitur ad extrinsecas operationes. in quantum dat illi esse, comparatur ad ipsum, sicut forma ad materiam. for- me enim est dare esse materię. in quantum autem ipsum mouet, non quidem ut motum tantum, sed ut motum mouens aliquod aliud extrinsecum, comparatur ad ipsum, ut principale mouens ad instrumentum. est enim de ratione instrumenti, ut sit mouens motum. Vtque autem modo oportet corpus esse proportionatum animæ. Nam determinata forma non recipitur in quacunque materia, sed in determinata, & sibi proportionata, & neque agens omne principale utitur indifferenter quocumque instrumento, sed determinatum agens utitur certis & determinatis instrumentis. ideo optime probat sanctus Thomas secundum diuersitatem animarum esse corporum diuersitatem ex hoc, quod corpus ad animam comparatur, & sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens.

QVARTO. In Christo admiratio fuit, ut patet Marth. 8. ergo & aliquid præter diuinitatem & animam sensitiuam, scilicet mens humana, probatur confectura, quia nec verbo Dei, cum sit Deus, admiratio competere potest, quæ est ex ignorantia causæ, nec animæ sensitiuæ, cum ad eam non pertineat sollicitari de cognitione causarum.

Ex prædictis infertur. 8. Tho. duo corollaria. Primum est, quod dicitur, Verbum caro factum est, non intelligitur sic quasi verbum sit in carne conuersum, aut sola anima

Amplius, Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens. oportet autem materiam proportionatam esse formæ, & instrumentum principali agentis, ergo secundum diuersitatem animarum oportet & corporum diuersitatem esse, quod & secundum sensum apparet. nam in diuersis animalibus inueniuntur diuersa dispositiones membrorum secundum quod conueniunt diuersis dispositionibus animarum, si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membrum habuisset, sicut sunt membra humana.

Præterea, Cum secundum Apollinatem verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest. nam ea admiratur, quorum causam ignoramus. similiter autem, nec admiratio animæ sensitiuæ competeret, cum animam sensitiuam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. in Christo autem admiratio fuit, sicut ex euangelio probatur. dicitur enim Matth. 8. quod audiens Iesus verba Centurionis, miratus est. oportet igitur præter diuinitatem verbi, & animam sensitiuam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam, manifestum est igitur ex prædictis, quod in Christo verum corpus humanum & vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est, non sic intelligitur, quasi verbum sit in carne conuersum, neque sic quod verbum carnem solam assumpsit, aut animam sensitiuam sine mente, sed secundum consuetum scripturæ modum ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, Verbum caro factum est, ac si diceretur, Verbum homo factum est, nam & anima interdum ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exod. 1. Erant omnes animæ, quæ egressæ sunt de femore Iacob, septuaginta, & postea euangelista quasi exponens subdit. Ille autem dicebat de templo corporis sui, & apostolus Colossens. primo dicit, quod in ipso complacuit. omnem plenitudinem habitare, & hoc conclusa est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum, & Deum, dum & homo ille

assumpsit. Si autem Christus humanam carnem, & humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem, ostensum est enim, quod humana animæ propriis corporibus non præexistunt, unde patet falsum esse Origenis dogma, dicens animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, & a verbo Dei assumptam, & de mum circa finem sæculorum profalute hominum carne fuisse indutam.

De errore Theodori Mosuesteni circa unionem verbi ad hominem. Cap. 34.

Præmissis igitur apparet, quod Christo, nec diuina natura defuit, nec anima sensitiua competere, cum animam sensitiuam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. in Christo autem admiratio fuit, sicut ex euangelio probatur. dicitur enim Matth. 8. quod audiens Iesus verba Centurionis, miratus est. oportet igitur præter diuinitatem verbi, & animam sensitiuam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam, manifestum est igitur ex prædictis, quod in Christo verum corpus humanum & vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est, non sic intelligitur, quasi verbum sit in carne conuersum, neque sic quod verbum carnem solam assumpsit, aut animam sensitiuam sine mente, sed secundum consuetum scripturæ modum ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, Verbum caro factum est, ac si diceretur, Verbum homo factum est, nam & anima interdum ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exod. 1. Erant omnes animæ, quæ egressæ sunt de femore Iacob, septuaginta, & postea euangelista quasi exponens subdit. Ille autem dicebat de templo corporis sui, & apostolus Colossens. primo dicit, quod in ipso complacuit. omnem plenitudinem habitare, & hoc conclusa est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum, & Deum, dum & homo ille

Præmissis igitur apparet, quod Christo, nec diuina natura defuit, nec anima sensitiua competere, cum animam sensitiuam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. in Christo autem admiratio fuit, sicut ex euangelio probatur. dicitur enim Matth. 8. quod audiens Iesus verba Centurionis, miratus est. oportet igitur præter diuinitatem verbi, & animam sensitiuam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam, manifestum est igitur ex prædictis, quod in Christo verum corpus humanum & vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est, non sic intelligitur, quasi verbum sit in carne conuersum, neque sic quod verbum carnem solam assumpsit, aut animam sensitiuam sine mente, sed secundum consuetum scripturæ modum ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, Verbum caro factum est, ac si diceretur, Verbum homo factum est, nam & anima interdum ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exod. 1. Erant omnes animæ, quæ egressæ sunt de femore Iacob, septuaginta, & postea euangelista quasi exponens subdit. Ille autem dicebat de templo corporis sui, & apostolus Colossens. primo dicit, quod in ipso complacuit. omnem plenitudinem habitare, & hoc conclusa est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum, & Deum, dum & homo ille

Theodorus igitur Mosuestenus, & Nestorius eius sectator, talem scientiam de prædicta unione protulerunt. Dixerunt enim, quod anima humana, & corpus humanum naturali unione conueniunt in Christo ad constitutionem vnus hominis eiusdem speciei, & naturæ cum aliis hominibus, & quod in hoc homine Deus habitauit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut & in aliis hominibus sanctis, unde dicitur Ioannis secundum quod, quod ipse Iudæis dixit. Soluite templum hoc, & in tribus diebus excitabo illud, & postea euangelista quasi exponens subdit. Ille autem dicebat de templo corporis sui, & apostolus Colossens. primo dicit, quod in ipso complacuit. omnem plenitudinem habitare, & hoc conclusa est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum, & Deum, dum & homo ille

sensitiua sine mente assumpsit, sed accipitur caro pro toto homine ad exprimendum humanam naturam infirmitatem quam verbis assumpsit. Nam & anima in scripturis ponitur quoadmodum pro toto homine, sicut dicitur Exod. 1. Erant omnes animæ &c. Caro etiam quandoque pro toto homine ponitur, ut cum dicitur Isa. 40. Videbit ois caro, &c. Secundum corollarium est, quod falsum est Origenis dogma, dicens animam Christi ab initio ante creaturas corporales creatam fuisse, & a verbo assumptam, & demum carne fuisse indutam. Pater enim ex dictis Christum humanam carnem, humanam animam habuisse, modo superius est ostensum humanas animas propriis corporibus non præexistere.

Super. Cap. 34.

Orquam excludit S. Thom. errores circa animam & corpus Christi, vult vterius errores circa unionem verbi diuini ad hominem excludere. Circa hoc autem dupliciter. Primo excludit ipsos errores. Secundo concludit quid secundum fidei veritatem sit tenendum, cap. 39. Circa primum quinquæ facit secundum quod quinquæ errores excludit. Primo enim excludit errorem Theodori Mosuesteni & Nestorii. Secundo errorem Euthychens, cap. sequentem. Tertio errorem Antiocheni, cap. 36. Quarto errorem quorundam innoentium, cap. 37. Quinto errorem aliorum etiam innoentium, cap. 38.

Quantum ad primum tria facit. Primo proponit ipsum errorem. Secundo improbat. Tertio opinionem Photini copiat. Dicit ergo primo, cum in Christo sint diuinitas, anima humana, & corpus humanum, verum dixerunt, primo Theodorus Mosuestenus, & Nestorius

Paulo 1. Lib. 1. c. 1.

Mat. 81. 1. Joa. 3. Mat. 10. 4. Mat. 15.

Idem. q. de vnio. diuinitatis. De his in præced.

Theodo. de quo habet in S. synodo Confessio. 4. De Nest. in eadem Synodo. etiam apud Aug. Tom. 6. lib. hær. num. 89.

Nestorius eius sectator, quod anima humana, & humanum corpus naturali unione conueniunt in Christo ad constitutionem vnus hominis eiusdem speciei & naturæ cum aliis hominibus, & quod in hoc homine Deus habitauit sicut in templo suo; scilicet per gratiam sicut in aliis sanctis. Unde ipse dixit Ioann. secundo, Soluite &c. & euangelista quasi exponens subiungit. Ille autem, & cætera, & ad Coloss. primo, dicitur quod in ipso complacuit &c.

Dixerunt secundo, quod ex hoc secuta est quædam affectualis unio inter hominem illum, & Deum, dum homo ille bona sua voluntate adhaerere Deo, & Deus sua voluntate illum accepit, iuxta illud Ioann. 8. Qui misit me &c. unde talis unio est de qua apostolus dicit primæ Corinth. 6. Qui adhaeret &c.

Dixerunt tertio, quod propter inhabitationem Dei, & unionem affectus, illi homini conueniunt diuina nomina, ut scilicet dicatur Deus, & Dei filius, & dominus, & sanctus, & Christus.

Dixerunt quarto, quod quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit, quam in aliis hominibus sanctis, fuit præter ceteris templum Dei, & archus Dei secundum affectum vnus, & ideo constitutus est in participatione diuine dignitatis & honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Ex istis sequitur, aliam esse personam verbi, & aliam personam illius hominis; & si dicitur esse vna persona, veriusque hoc erit propter unionem affectualem prædictam, sicut de muliere & viro dicitur, quod iam non sunt duo, sed vna caro.

Dixerunt quinto, quod quia talis unio non facit, ut quicquid de vno dicitur, de al-

bona sua voluntate Deo inhaerere, & Deus sua voluntate illum accepit, secundum illud Ioann. octauo. Qui misit me, mecum est, & non reliquit me solum, quia quæ placuit ei facio semper, ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua apostolus dicit, primæ ad Corinth. sexto. Qui adhaeret Deo, vnus spiritus est, & sicut ex hac unione, nomina quæ proprie Deo conueniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur Dei, & filii Dei, & domini, & sancti, & Christi, sicut ex diuersis locis scripturæ patet, ita & nomina diuina homini illi conueniunt, ut propter Dei inhabitationem, & unionem affectus dicatur & Deus, & Dei filius, & dominus, & sanctus, & Christus, sed tamen quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit, quam in aliis hominibus sanctis, fuit præ ceteris templum Dei, & archus Dei secundum affectum vnus, & singulari quodam privilegio diuina nomina participauit, & propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione diuine dignitatis, & honoris, ut scilicet coadoretur Deo, & sic secundum prædicta, oportet quod alia sit persona verbi Dei, & alia persona illius hominis, qui verbo Dei coadoratur. Et si dicitur vna persona vtriusque, hoc erit propter unio nem affectualem prædictam, ut sic dicatur homo ille, & Dei verbum, vna persona, sicut dicitur de viro & muliere, quod iam non sunt duo, sed vna caro; & quia talis unio non facit, ut quod de vno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut e conuerso: idem in unione verbi, & illius hominis; hoc obseruandum putant, quod ea quæ sunt propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo Dei, aut de Deo conuenienter dici non possunt, sicut homini illi conuenit, quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus, & sepultus, & huiusmodi, quæ omnia asserunt de Deo, vel de Deo verbo dici non debere. Sed quia sunt quædam nomina, quæ & si Deo principali-

ter conueniunt, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, dominus, sanctus, & etiam filius Dei, de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet prædicta prædicari. conuenienter nam dicitur secundum eos, quod Christus dominus gloriæ, vel sanctus sanctorum, vel Dei filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus, & sepultus, unde & beatam Virginem non matrem Dei, vel verbi Dei, sed matrem Christi nominandum esse dicunt.

Sed si quis diligenter consideret, prædicta positio veritatem incarnationis excludit. Non enim secundum prædicta verbum Dei fuit homini illi vnitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur vnio voluntatum, inhabitatio autem verbi Dei in homine non est verbum Dei incarnatum, habitauit enim verbum Dei, & Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud apostoli 2. ad Corinth. 6. Vos estis templum Dei vni, sicut dicit dominus, quoniam inhabitabo in illis, quæ tamen inhabitatio, incarnatio dici non potest, alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit, si verbum Dei, aut Deus pleniori gratia habitauit in illo homine, quia magis, & minus speciem non diuersificant unionis. Cum igitur Christiana religio in fine incarnationis fundetur, euidenter apparet, quod prædicta positio fundamentum Christianæ religionis tollit. Præterea, Ex ipso modo loquendi scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim verbi Dei in sanctis hominibus conuenit sacra scriptura his modis significare. Locutus est dominus ad Moysen, vel. Dicit dominus ad Moysen. Factum est verbum domini ad Hieremiam, aut ad aliquem aliorum prophetarum. Factum est verbum domini in manu Aggae prophete. Numquam autem legitur, quod verbum domini factum sit, vel Moyses, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei verbi ad carnem

tero dici possit: non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut e conuerso, hoc obseruandum putant, quod propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo Dei, aut de Deo conuenienter dici non possunt, sicut homini illi conuenit, quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus, & sepultus, & huiusmodi, quæ omnia asserunt de Deo, vel de Deo verbo dici non debere. Sed quia sunt quædam nomina, quæ & si Deo principali-

ter conueniunt, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, dominus, sanctus, & etiam filius Dei, de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet prædicta prædicari. conuenienter nam dicitur secundum eos, quod Christus dominus gloriæ, vel sanctus sanctorum, vel Dei filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus, & sepultus, unde & beatam Virginem non matrem Dei, vel verbi Dei, sed matrem Christi nominandum esse dicunt.

Sed si quis diligenter consideret, prædicta positio veritatem incarnationis excludit. Non enim secundum prædicta verbum Dei fuit homini illi vnitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur vnio voluntatum, inhabitatio autem verbi Dei in homine non est verbum Dei incarnatum, habitauit enim verbum Dei, & Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud apostoli 2. ad Corinth. 6. Vos estis templum Dei vni, sicut dicit dominus, quoniam inhabitabo in illis, quæ tamen inhabitatio, incarnatio dici non potest, alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit, si verbum Dei, aut Deus pleniori gratia habitauit in illo homine, quia magis, & minus speciem non diuersificant unionis. Cum igitur Christiana religio in fine incarnationis fundetur, euidenter apparet, quod prædicta positio fundamentum Christianæ religionis tollit. Præterea, Ex ipso modo loquendi scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim verbi Dei in sanctis hominibus conuenit sacra scriptura his modis significare. Locutus est dominus ad Moysen, vel. Dicit dominus ad Moysen. Factum est verbum domini in manu Aggae prophete. Numquam autem legitur, quod verbum domini factum sit, vel Moyses, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei verbi ad carnem

tero dici possit: non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut e conuerso, hoc obseruandum putant, quod propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo Dei, aut de Deo conuenienter dici non possunt, sicut homini illi conuenit, quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus, & sepultus, & huiusmodi, quæ omnia asserunt de Deo, vel de Deo verbo dici non debere. Sed quia sunt quædam nomina, quæ & si Deo principali-

Secundo loco contra hanc positionem arguit sanctus Thomas.

Primo. Hæc positio veritatem incarnationis excludit, & per consequens fundamentum Christianæ religionis tollit, ergo &c. probatur assumptum, quia inhabitatio verbi diuini in homine per gratiam, non est verbum Dei esse incarnatum, alioquin cum a constitutione mundi fuerit talis inhabitatio in hominibus sanctis, iuxta illud apostoli 2. Corin. 6. Vos estis templum &c. frequenter ab initio mundi Deus esset incarnatus, nec sufficit ad hoc quod abundantior gratia in illo homine habitauerit, quia magis & minus speciem non diuersificant unionis.

Secundo. Inhabitationem verbi Dei in sanctis hominibus conuenit sacra scriptura his modis significare. Locutus est dominus ad Moysen. Factum est verbum domini ad Hieremiam, & huiusmodi: numquam autem legitur, quod verbum domini factum sit Moyses, vel

Cap. 29.

vel Hieremias, vel aliquid aliorum, sed unione[m] verbi Dei ad carnem Evangelista designat dicens. Verbum caro factu[m] est, ergo &c.

Cap. 30. Verbum Dei est homo, quia quod factum est aliquid, est illud, sed duorum differentia in persona, aut supposito, aut hypostasi, vni de altero non potest predicari, sicut non potest dici, quod Sortes sic Plato, aut aliquid aliud singularium, ergo impossibile est, ut verbi Dei & illius hominis sint duae personae, vel duo supposita.

Aduertendum ex doctrina S. Tho. 1. q. 13. ar. 12. q. in omni propositione in qua aliquid affirmatur de altero, oportet identitate[m] esse inter praedicatum & subiectu[m], licet quandoq; aliud sit formale significatum subiecti, & aliud formale significatum praedicati. Importat enim formam subiecti & formam praedicati esse in eodem, & sic identitas suppositi importatur. Cum enim dicitur homo est animal, significatur idem suppositu[m] esse cui conuenit natura rationalis a qua dicitur homo, & natura sensibilibus a qua dicitur animal. Similiter est de hoc est albus, significat esse idem suppositu[m], cui & humanitas conuenit & albedo, & ideo conuenienter dicitur esse ea distinguuntur sicut supposita, non posse de se inuicem predicari.

Cap. 30. Ille homo, qui dicitur esse Iesus, de se dicitur Ioannes. Antequam Abraham fieret, ego sum, & Io. 10. Ego & pater vnus sumus, & plura alia ad diuinitate[m] verbi pertinent, ergo persona illius hominis loquentis, est ipsa persona filii Dei. Probatur consequentia, quia nomina demonstratiua ad personam referunt, hypostasi, vel supposito.

Aduertendum fundamentu[m] huius rationis esse, quod ille homo, qui dicitur esse Iesus, suo proprio supposito attribuitur, quae sunt diuinitatis, ut est autem Abraham, &c.

Cap. 30.

ut pat. 30. c. ut patet cap. 30. c.

Christi designat Evangelista dicens. Verbum caro factum est, ut supra expositum est. Manifestum est igitur, quod non solum per modum inhabitationis verbum Dei in homine Christo fuit secundum rationem scripturae.

3 Item, Omne quod factu[m] est aliquid, est illud quod factu[m] est, sicut quod factum est homo, est homo, & quod factum est albu[m], est albu[m], sed verbum Dei factum est homo, vt ex praemissis habetur, igitur verbum Dei est homo: impossibile est autem, vt duorum differentium persona, aut hypostasi, vel supposito vni de altero praedicetur. Cum, n. dicitur, homo est animal, id ipsum quod animal est, homo est, & cum dicitur, homo est albus, ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis, & ideo nullo modo dici potest, quod Sortes sit Plato, vel aliquid aliud singularium eiusdem, vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, vt Evangelista testatur, impossibile est, quod verbi Dei & illius hominis sint duae personae, vel duo supposita.

4 Adhuc, Pronomina demonstratiua ad personam referuntur, vel hypostasi, vel supposito, nemo enim diceret, ego curro alio currente, nisi forte figuratiue, vt pote quod alius loco eius curreret, sed ille homo qui dicitur esse Iesus, dicit de se, Antequam Abraham fieret, ego sum. Ioannis octauo. & Ioannis decimo. Ego & pater vnus sumus, & plura alia, quae manifeste ad diuinitatem verbi pertinent, ergo manifestum est, quod persona illius hominis loquentis, & hypostasi est illa persona filii Dei.

5 Amplius, Ex superioribus patet, quod neque corpus Christi de caelo descendit secundum errorem Valentini, neque anima secundum errorem Origenis. vnde restat, quod ad verbum Dei pertinet quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, vt supra dictum est. Sed ille homo ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, Ioannis 6. Ego sum panis viuus, qui

de caelo descendit, necesse est igitur personam, & hypostasi[m] illius hominis esse personam verbi Dei.

6 Item, Manifestum est, quod ascendere in caelum Christo homini conuenit, qui videtur Apollolis eleuatus est, vt dicitur Actuum 1. descendere autem de caelo verbo Dei conuenit. Sed Apollolis dicit ad Ephesios 4. Qui descendit, ipse est, & qui ascendit, ipsa igitur est persona & hypostasi illius hominis, quae est persona, & hypostasi verbi Dei.

7 Adhuc, Ei qui originem habet ex mundo, & non fuit antequam esset in mundo, non conuenit venire in mundum: sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum & terrenum habuit, vt ostensum est. secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo, habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est, vt non sit antequam corpori vniatur, relinquatur igitur, quod homini illi ex sua humanitate non conueniat venire in mundum. ipse autem se dicit venisse in mundum. Exiui, inquit, a patre, & veni in mundum. Ioannis 16. Manifestum est igitur, quod id quod uenit verbo Dei, vt patet Ioan. 1. non autem homini Christo secundum suam humanitatem, cum secundum carnem originem habeat ex mundo, & secundum animam non fuerit antequam esset in mundo, sed ille homo se dicit venisse in mundum, Ioan. 16. ergo &c.

Aduertendum, quod aliquis venire in mundum praesupponit ipsum esse. sicut enim omnis motus localis praesupponit esse rei, ita & omne quod significatur per modum localis motus conuenit alicui, illum esse praesupponit. Nam quomodo de aliquo nuper nato dicitur, quod nunc venit in mundum, hoc tamen est improprie dictum: & magis datur intelligi, quod sit nouiter natus, in mundo, nisi intelligatur, quod prius existens in ventre matris, postea in lucem prodierit, ideo bene inquit S. Tho.

8 Item, Apollolis dicit ad Hebraeos decimo Ingrediens mundum dicit, hostiam, & oblationem noluisse, corpus autem aptasti mihi. Ingrediens autem mundum verbum Dei est, vt ostensum est, ipsi ergo Dei verbo corpus aptatur, vt scilicet si proprium corpus eius, quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasi verbi Dei, & illius hominis, oportet igitur esse eandem hypostasi Dei verbi, & illius hominis.

9 Amplius, Omnis mutatio, vel passio conueniens corpori alicui, potest attribui ei cuius est

cum patre. hoc autem significatur pronomen ego, quod est signum suppositi demonstratiuum, & id eo necesse est, vt suppositum illius hominis sit diuinum suppositum, cui conuenit aeternaliter esse, & esse idem cum patre quantum ad essentiam.

Cap. 29. QUINTO. Ille homo ex persona sua loquens dicit se descendisse de caelo, Ioannis sexto, ergo eius persona est persona verbi Dei: probatur consequentia, quia cum neque corpus Christi, neque anima eius de caelo descendit, vt est ostensum, restat vt hoc verbo Dei conueniat, non motu locali, sed ratione ad inferiorem naturam.

Sexto. Ascendere in caelum Christo homini conuenit, vt dicitur Act. 1. descendere autem, verbo Dei, sed qui descendit, ipse est qui ascendit, Eph. 4. ergo &c.

Septimo. Quod verbo Dei conuenit, de homine illo dicitur vere, ergo est vniuersum quae vna persona, probatur assumpti. Venire in mundum conuenit verbo Dei, vt patet Ioan. 1. non autem homini Christo secundum suam humanitatem, cum secundum carnem originem habeat ex mundo, & secundum animam non fuerit antequam esset in mundo, sed ille homo se dicit venisse in mundum, Ioan. 16. ergo &c.

Aduertendum, quod aliquis venire in mundum praesupponit ipsum esse. sicut enim omnis motus localis praesupponit esse rei, ita & omne quod significatur per modum localis motus conuenit alicui, illum esse praesupponit.

Nam quomodo de aliquo nuper nato dicitur, quod nunc venit in mundum, hoc tamen est improprie dictum: & magis datur intelligi, quod sit nouiter natus, in mundo, nisi intelligatur, quod prius existens in ventre matris, postea in lucem prodierit, ideo bene inquit S. Tho.

Cap. 29.

Cap. 30.

Et Paulo ante.

Cap. 30.

S. Tho. quod ei, qui originem habet ex mundo, & quod nunquam fuit antequam esset in mundo, non conuenit venire in mundum.

OCTAVO. Verbum Dei est ingrediens in mundum, ergo ipsi aptat corpus, scilicet vt sit propriu[m] corpus eius, iuxta illud quod dicitur Hebr. 10. Ingrediens mundum &c. sed hoc esse non possit, nisi eadem esset hypostasi verbi Dei, & illius hominis, ergo &c.

NONO. Corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, vt est ostensum, ergo omnis passio in illo corpore facta, potest verbo attribui, vt possit dici Deus passus, crucifixus &c. quod est contra vltimum dictu[m] illius positionis, probatur consequentia, quia omnis passio conueniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus.

DECIMO. Ille propter quem sunt omnia, qui homines in gloriam adduxit, & qui est author salutis humanae, passus est, & mortuus, vt patet Hebr. 2. sed haec singulariter sunt Dei, & nulli alii attribuitur, dicitur enim Proverbio 16. Vniuersa &c. & Ioan. 1. Omnia per ipsum facta sunt, &c. & 1. Pal. 38. Gratia & gloria &c. & ierem. 36. Salus autem iustorum &c. ergo &c.

VNDICESIMO. Apollolis dicit dominum gloriae crucifixum. 1. Cor. 2. sed nulla creatura potest dici dominus gloriae, cui gloria futurae beatitudinis solus Deus ex natura possideat, alii vero per donum gratiae, ergo &c.

DVODECIMO. Attribuitur scripturae proprio, & vniuerso Deo filio passionem & mortem, vt ad Rom. 8. & Ioan. 3. & Ro. 8. &c. sed homo ille in quo est verbum inhabitans sicut positionem praedictam, necesse est filius Dei per gratiam adoptionis, non potest dici proprius, vel vniuersus Dei filius, sed solum verbum Dei quod secundum proprie

corpus. si enim corpus Petri vulneretur, flagellatur, aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. sed corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, vt ostensum est, ergo omnis passio, quae in corpore illius hominis facta fuit, potest verbo Dei attribui recte igitur potest dici, quod verbum Dei & Deus est passus, crucifixus, mortuus, & sepultus, quod ipsi negabant.

Item, Apollolis dicit ad Hebraeos secundum. Decebat enim propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummari. ex quo habetur, quod ille propter quem loquitur de traditione ad mortem, patet per id, quod eadem verba supra praemisit de filio hominis crucifixo dicens. Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, vt omnis qui credit in illum, &c. Et Apollolis mortem Christi indicium diuinae dilectionis ad mundum esse ostendit dicens Roma. quinto. Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam quum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Recte igitur dici potest, quod verbum Dei Deus sit passus, & mortuus.

Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit, corpus autem illius hominis ex virgine matris sumptum est. Ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii Dei naturalis, id est, verbi Dei. Conuenienter igitur dicitur, quod beata virgo sit mater verbi Dei, & etiam Dei, licet diuinitas verbi a matre non sumatur, non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius, Apollolis dicit ad Galatas 4. Misit Deus filium suum factum ex muliere, ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filii Dei sit intelligenda. eo enim dicitur missus, quo factus est ex muliere, quod quidem verum esse non posset, nisi filius Dei ante fuisset, quam factus esset ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur, quam sit in eo, in quod mittitur, sed homo ille, qui est filius

nis. vnde homo ille non potest dici proprius, vel vniuersus Dei filius, sed solum Dei verbum, quod secundum proprietatem natiuitatis singulariter a patre genitum est, attribuit autem scriptura proprio, & vniuerso Deo filio passionem & mortem. Dicit enim Apollolis ad Romanos capite octauo. Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. & Ioannis 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vniuersum daret, vt omnis, qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam. & quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id, quod eadem verba supra praemisit de filio hominis crucifixo dicens. Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, vt omnis qui credit in illum, &c. Et Apollolis mortem Christi indicium diuinae dilectionis ad mundum esse ostendit dicens Roma. quinto. Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam quum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. Recte igitur dici potest, quod verbum Dei Deus sit passus, & mortuus.

Item, Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit, corpus autem illius hominis ex virgine matris sumptum est. Ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii Dei naturalis, id est, verbi Dei. Conuenienter igitur dicitur, quod beata virgo sit mater verbi Dei, & etiam Dei, licet diuinitas verbi a matre non sumatur, non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius, Apollolis dicit ad Galatas 4. Misit Deus filium suum factum ex muliere, ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filii Dei sit intelligenda. eo enim dicitur missus, quo factus est ex muliere, quod quidem verum esse non posset, nisi filius Dei ante fuisset, quam factus esset ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur, quam sit in eo, in quod mittitur, sed homo ille, qui est filius

Tho. cont. Gent.

tatem natiuitatis singulariter a patre est genitum, ergo &c.

DECIMO. Corpus illius hominis ex virgine matris sumptum est, & consequenter iuxta praedicta corpus verbi Dei, ergo conuenienter dicitur, quod beata virgo sit mater Dei. probatur consequentia, quia ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit, scilicet ex Deo.

DECIMO. Vt habetur ad Gal. 4. Misit Deus filium suum factu[m] ex muliere, ex quo intelligitur, quod eo dicitur filius Dei missus quo factus est ex muliere, sed hoc non potest intelligi de filio qui secundum Nestorium, est adoptiuus, quia ipse non fuit antequam natus esset ex muliere, quod autem mittitur, prius intelligitur esse, quam sit in eo in quod mittitur, ergo intelligitur de filio naturali, sed ex hoc, quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius matris, ergo Deus Dei verbum est filius matris.

Si dicitur, quod non sic intelligitur verbum Apollolis, quasi Dei filius ad hoc missus sit, vt sit factus ex muliere, sed quod Dei filius, qui factus est ex muliere, & sub lege, ad hoc missus sit, vt eos, qui sub lege erant redimeret, & sic non oportet filium Dei accipere pro filio naturali, sed pro homine illo, qui est filius adoptionis, Contra hoc est, quia filio Dei Apollolis tribuit hoc, quod est a seruitute legis eripere, hoc autem solius Dei est, a quo est lex posita.

Confirmatur primo, quod restat de humani generis ipsi Deo attribuit in Palamo, vbi dicitur. Redemiisti nos domine &c. Confirmatur secundo, quia adoptio filiorum non causatur ab homine, sed a Deo, cum fiat per spiritum sanctum, iuxta NNN 2 illud

illud Romanorum & Accepit &c. Spiritus autem sanctus non fit donum hominis, sed Dei, sed causatur a Dei filio misso a Deo, & factus ex muliere, ut patet ex eo quod subditur, ut adoptionem filiorum recipere, ergo verbum Apostoli intelligitur de filio Dei naturali.

QVINTODECIMO. Verbum caro factum est, & non habet ea nisi ex muliere, ergo factum est ex muliere, ergo beata virgo est mater verbi Dei.

SEXTODECIMO. Christus, qui est super omnia, est ex patribus secundum carnem, ut dicitur Roma. 9. sed non est ex patribus nisi mediante virgine, ergo est ex virgine secundum carnem, ergo &c.

DECIMO SEPTIMO. Apostolus de Christo Iesu Philipp. 2. ait. Qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum &c. sed hoc non potest intelligi de homine illo qui secundum Nestorium, est filius adoptionis, quia si sit purus homo, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret, ergo intelligitur de filio naturali, quod est verbum Dei, sed ista exinanitio non potest intelligi per solam inhabitationem verbi Dei in homine, quia verbum Dei a principio mundi in omnibus sanctis habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum, cum in communicatione diuinae bonitatis nihil Deo subtrahatur, sed magis quodam modo exaltetur secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, & tanto amplius, quanto fuerint meliores, ergo vniq. verbi Dei ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem per gratiam, sed secundum quod verbum Dei vere factum est homo, quo modo dicitur exinanitum, id est paruum factum,

adoptiuus secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. quod ergo dicit, misit Deum filium suum, non potest intelligi de filio adoptiuo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, id est, de Deo Dei verbo, sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei verbum est filius mulieris. Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi, quod Dei filius ad hoc sit missus, ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei filius, qui est factus ex muliere, & sub lege, ad hoc sit missus, ut eos qui sub lege erant, redimeret. & secundum hoc quod dicit filium suum, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de humine illo, qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolueri nisi ille, qui super legem existit, qui est author legis. Lex autem a Deo posita est. solius igitur Dei est a seruitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus filio Dei, de quo loquitur. filius ergo Dei de quo loquitur, est filius naturalis, verum ergo est dicere, quod naturalis Dei filius, id est, Deus Dei verbum, est factus ex muliere.

15 Præterea. Idem patet per hoc, quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalm. 30. Redemisti me domine Deus veritatis.

16 Adhuc, Adoptio filiorum Dei fit per spiritum sanctum, secundum illud Roman. 8. Accepit spiritum sanctum filiorum. Spiritus autem sanctus non est donum hominis, sed adoptio, ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo, causatur autem a filio Dei misso a Deo, & factus ex muliere, quod patet per id quod Apostolus subdit. Ut adoptionem filiorum recipere, oportet igitur verbum Apo. intelligi de filio Dei naturali, Deus igitur Dei verbum factus est ex muliere, id est, ex virgine matre.

17 Item Ioanes dicit. Verbum caro factum est, non autem habet carnem nisi ex muliere. verbum igitur factum est ex muliere, id est, ex virgine matre. virgo enim est mater Dei verbi.

18 Amplius, Apostolus dicit

Rom. 9. quod Christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. non autem est ex patribus nisi mediante virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex virgine secundum carnem, virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

19 Adhuc, Apostolus dicit Philipp. 2. de Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus. vbi manifestum est, si secundum Nestorium, Christum videmus in duos, scilicet in hominem illum, qui est filius adoptiuus, & in filium Dei naturalem, qui est verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo existens diuinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus, oportet igitur, quod intelligatur de verbo Dei, quod prius fuerit ab eterno in forma Dei. i. in natura Dei, & postmodum exinanitum semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem verbi Dei in homine Iesu Christo. nam verbum Dei in omnibus sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum, quia Deus, sic suam bonitatem creaturis comunicat, quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodam modo exaltatur, secundum eius sublimitatem ex bonitate creaturarum apparet, & tanto amplius, quanto creaturæ fuerint meliores. Unde si verbum Dei plenius habitavit in homine Christo, quam in aliis sanctis, minus in hoc, quam in aliis conuenit exinanitio verbi. manifestum est igitur, quod vniq. verbi ad humanam naturam, non est intelligenda secundum solam inhabitationem verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur verbum Dei exinanitum, id est, paruum factum non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ paruitatis, sed assumptioe humanæ paruitatis, declaratur exemplo animæ &c.

DECIMO OCTAVO. Oportebit dicere, quod etiam spiritus sanctus sic incarnatus, si incarnatio verbi secundum hoc solum intelligitur, quod verbum Dei in illo homine plenissime habitavit. Nam & spiritus sanctus in homine Christo habitavit, ut patet Luca 4. hoc autem omnino est alienum a fide, ergo &c.

DECIMO NONO. Verbum Dei etiam in sanctis angelis habitavit, qui verbi participatione intelligitur replentur, sed dicitur Apostolus Hebræorum secundo, Nisi quam angelos apprehendit, sed semel habebat apprehendit, ergo &c.

non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ paruitatis, declaratur exemplo animæ &c.

DECIMO OCTAVO. Oportebit dicere, quod etiam spiritus sanctus sic incarnatus, si incarnatio verbi secundum hoc solum intelligitur, quod verbum Dei in illo homine plenissime habitavit. Nam & spiritus sanctus in homine Christo habitavit, ut patet Luca 4. hoc autem omnino est alienum a fide, ergo &c.

DECIMO NONO. Verbum Dei etiam in sanctis angelis habitavit, qui verbi participatione intelligitur replentur, sed dicitur Apostolus Hebræorum secundo, Nisi quam angelos apprehendit, sed semel habebat apprehendit, ergo &c.

VIGESIMO. Si secundum positionem Nestorii Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, id est in verbum Dei, & hominem illum, sequitur quod non poterit ipse Iesus dici Christus, & sic non erit verum quod dicit Apostolus ad Philippenses secundo. Hoc sentite in vobis quod & in Christo Iesu, probatur consequentia, neque enim verbum Dei potest dici Christus, tum quia scriptura ante incarnationem nunquam nominat ipsum Christum, tum quia cum si vnctus spiritus sancto, ut patet Act. 3. spiritus sanctus esset maior filio, ut sancti ficantur sanctificati, neque etiam homo ille, cum subdat Apostolus, qui cum in forma Dei, &c. quia tunc verum esset dicere quod homo ille est in forma Dei, & equalis Deo, quod est falsum, ergo &c.

VIGESIMO PRIMO. Homini Christo, de quo dicitur Hebræo. 3. quod est factus, attribuit ibidem Apostolus, quod creauit omnia, ergo homo Christus est ipse Deus secundum hypostasim, & non ratione inhabitationis tantum. probatur antedicens, quia homini Christo attribuit Apostolus, quod domum dei fabricauit hac ratione, quia Deus creauit omnia, quod verum probatio nihil valeret, nisi Christus esset Deus creans omnia, consequentia vero probatur, quia licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur, nunquam tamen ea, quæ sunt solius Dei, ut creare celum & terram, & huiusmodi de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicuntur.

VIGESIMO PRIMO. Homini Christo, de quo dicitur Hebræo. 3. quod est factus, attribuit ibidem Apostolus, quod creauit omnia, ergo homo Christus est ipse Deus secundum hypostasim, & non

ratione inhabitationis tantum. probatur antedicens, quia homini Christo attribuit Apostolus, quod domum dei fabricauit hac ratione, quia Deus creauit omnia, quod verum probatio nihil valeret, nisi Christus esset Deus creans omnia, consequentia vero probatur, quia licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur, nunquam tamen ea, quæ sunt solius Dei, ut creare celum & terram, & huiusmodi de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicuntur.

VIGESIMO PRIMO. Sicut dicitur Actuum secundo, quod homo ille est exaltatus, ita ad Philippenses secundo dicitur, quod Deus sit exinanitus. ergo sicut sublimitas dicitur possunt de homine illo ratione vnctus, ut quod sit Deus, quod resuscitaret mortuos, &c. ita de Deo humilia dicitur possunt, ut quod sit natus de virgine, passus &c. quod est, scilicet contra quintum dicitur Nestorii.

VIGESIMO QUARTO. Postquam dixit Apostolus ad Coloss. primo. In ipso condita sunt vniuersa, &c. subdit, quod & ipse est primogenitus ex mortuis, sed hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum Dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit, ergo verbum Dei & homo Christus, sunt vnium suppositum, & per

LIBER QVARTVS

Dextera Dei exaltatus, &c. ita legitur qd Deus sic exinanitus. Philip. 2. Exinaniuit semetipsum, &c. sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione vnionis, vt quod sit Deus, qd resuscitet mortuos, & alia huiusmodi, ita de Deo possunt dici humilia, vt quod sit natus de Virgine, passus, mortuus, & sepultus.

26 Adhuc, Relatiua, ta verba, quam pronomina idem suppositum referunt. dicit enim Apostolus Coloss. 1. primo, loquens de filio Dei, In ipso condita sunt vnuerla in caelis & in terra, visibilia & invisibilia. & postea subdit. Et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis. Manifestum est autem, qd hoc quod dicitur. In ipso condita sunt vnuerla, ad verbum Dei pertinet. Quod autem dicitur, primogenitus ex mortuis, homini Christo competit. Sic igitur Dei verbum & homo Christus, sunt vnum suppositum, & per consequens vna persona, & oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de Verbo Dei, & e conuerso.

27 Item, Apostolus dicit 1. ad Corinthios 8. Vnus est dominus Iesus Christus, per quem omnia. Manifestum est autem quod Iesus Christus, nomen illius hominis per quem omnia, conuenit verbo Dei. sic igitur verbum Dei & homo ille, sunt vnus dominus, nec duo domini, nec duo filii, vt Nestorius dicebat. & ex hoc vterius sequitur, quod verbi Dei & hominis sit vna persona. Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini, quia vterque hominem illum Deum assererat, solum propter inhabitationem gratiae, quamuis Photinus dixerit, quod ille homo nomen diuinitatis & gloriam, per passionem & bona opera meruit. Nestorius autem confessus est, quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen, & gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam verbi multum differebant. nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

Super. Cap. 35.



Secundus error est Euthyces. Quia enim, vt est ostensum, oportet verbi Dei & hominis vna eademque persona esse, & videtur hoc habere difficultatem, cum videatur necesse esse vt & diuina natura sua personalitas consistat, & similiter naturam humanam, ad hanc difficultatem tollendam diuersi diuersas positiones attulerunt. Ex quibus Euthyces vt vnam personam contra Nestorium seruat in Christo, dixit vnam etiam in Christo naturam esse, quod est in vnione esse duas

Contra errorem Euthyces. Cap. 35.



Via ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi, qd verbi Dei & hominis sit vna eademque persona, relinquatur tamen quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas. Naturam enim diuinam necesse est vt sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur & de humana natura, nam omne quod subsistit in intellectuali, vel rationali natura, habet rationem personae, vnde non videtur esse possibile, qd sit vna persona, & sint duae naturae, diuina & humana.

Ad huius autem difficultatis

soluentionem diuersi diuersas positiones attulerunt: Euthyces, n. vt vnitatem personae contra Nestorium seruaret in Christo, dicit in Christo esse etiam vnam naturam, ita quod quamuis ante vnionem essent duae naturae distinctae, diuina & humana, in vnione tamen coierunt in vnam naturam, & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere, propter quod in Chalcedonensi synodo est damnatus.

Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. ostensum enim est supra, quod in Christo Iesu & corpus fuit, & anima rationalis, & diuinitas, & manifestum est, quod corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa verbi diuinitas. Na corpus Christi etiam post vnionem passibile fuit, & corporeis oculis visibile fuit, & lineamentis membrorum distinctum. quae omnia aliena sunt a diuinitate verbi, vt ex superioribus patet. Similiter etiam anima Christi post vnionem aliud fuit a diuinitate verbi, quia anima Christi etiam post vnionem passionibus tristitia, & doloris & irae affecta fuit, quae etiam diuinitati verbi nullo modo conuenire possunt, vt ex praemis patet, anima autem humana & corpus constituunt humanam naturam. sic igitur etiam post vnionem humana natura in Christo fuit aliud a diuinitate verbi, qd est natura diuina. sunt igitur in Christo etiam post vnionem duae naturae.

2 Item, Natura est secundum quam res aliqua dicitur naturalis. dicitur autem res naturalis ex hoc qd habet formam, sicut, & res artificialis. Non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, & similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. forma igitur rei naturalis est eius natura. oportet ergo dicere, quod in Christo sint duae formae etiam post vnionem. Dicit enim Apostolus ad Philippenses secundo de Christo Iesu, quod quum in forma Dei esset, formam serui accepit, non autem potest dici, quod sit eadem forma Dei, & forma serui. nihil enim accipit quod iam habet, & sic, si eadem est forma Dei, & forma serui,

naturae distinctae, diuina & humana, in vnione tamen in vna naturam (vt inquit) coierunt, & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere. propter quod in Chalcedonensi synodo est damnatus.

Aduertendum, qd aliud est persona esse ex duabus naturis, & aliud personam in duabus naturis subsistere, ad primum, n. sufficit personam esse hypostasim naturae ex duabus naturis constituta. & sic non oportet, vt in ipso sint duae naturae distinctae. ad secundum autem requiritur duas esse naturas distinctas. & in vtraque harum simul vnam personam esse per se subsistens habere. Quia ergo Euthyces posuit in Christo vnam tantum naturam ex humana & diuina constituta, ideo dixit personam Christi ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere.

SBD contra hanc positionem arguit S. Tho. Primo. Post vnionem humana natura in Christo fuit aliud a diuinitate verbi, quae est eius natura. ergo etiam post vnionem in Christo fuerunt duae naturae, propter quod assumptum. Corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa diuinitas, cum esset passibile, & corporeis oculis visibile, atque lineamentis membrorum distinctum; quae omnia sunt a diuinitate aliena. Similiter anima fuit alia a diuinitate, cum esset passibilis, & irae affecta, quae diuinitati conuenire non possunt, sed anima humana & corpus humanam naturam constituunt.

Secundo. In Christo sint duae formae, etiam post vnionem. ergo duae naturae. Probatur consequentia, quia forma rei naturalis est eius natura, cum dicitur res naturalis ex hoc, qd habet formam, sicut & res artificialis.

Antecedens

Euthyces. Test. Aug. Tom. 6. lib. 1. cap. 11. Syno. Chalced. ait 1.

Reprobatur. cap. 29. 31. & praeced.

Lib. 1. c. 20.

Lib. 1. c. 39.

Antecedens vero probatur auct. Apostoli dicentis ad Phil. 2. de Christo, qd cum in forma Dei esset, formam serui accepit. Na dici non potest eadem esse forma Dei, & formam serui, quia cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam serui, nihil enim accipit quod iam habet, neq; dici potest, formam Dei per vnionem esse corruptam, quia Christus non esset Deus, neq; similiter formam serui, quia sic formam serui non accepisset, neq; potest dici formam serui esse permixtam formae Dei; quia cum quae permiscetur, non maneat integra, sed partim vtrumque corrumpitur, non diceret Apostolus qd formam serui accepit, sed aliqd eius. & sic oportet dicere secundum intentionem Apostoli post vnionem duas formas in Christo fuisse.

Aduertendum circa illam propositionem. Dicitur res naturalis ex hoc qd habet formam, qd res naturalis, non accipitur tamen praedicatum, sed tanquam subiectum. non enim sensus est, qd aliqua res dicitur naturalis ex hoc qd habet formam, sed qd res naturalis dicitur esse talis natura ex eo qd habet talem formam, & non antequam habeat formam, sicut & res artificialis dicitur esse talis speciei, ex hoc qd habet talem formam. nihil enim dicitur equus antequam habeat formam naturae equi, sed quando habet ipsam formam, & nihil dicitur domus antequam habeat formam domus, sed postquam ipsam habet. Et sic patet qd conuenienter forma rei naturalis dicitur natura, cum ab ipsa res naturalis habeat quod sit talis natura.

Aduertendum etiam circa illam propositionem. Quae permiscetur, non manet integra, sed partim vtrumque corrumpitur, & alia pars eiusdem speciei manet, sed qd corrumpitur tollitur quantum ad propriam speciem, & manet in virtute, in quantum in forma quae resultat ex mixtione, manet aliquid virtutis eorum quae miscentur, aut etiam qualitates eorum eadem specie remanent, sed remiscetur secundum aliquorum opinionem. Sic enim dicitur vtrumque mixtorum, partim corrumpi, & integrum non manere, quia non omnino desinit esse, cum maneat in sua virtute, nec omnino manet, quia non manet in propria forma & propria specie substantiae.

Supponitur, qd cum natura nomen dicitur de generatione nascentium, de principio generationis huiusmodi, & de principio intrinseco motus, & consequenter de forma & materia rei naturalis, atque de essentia cuiuscumque rei in natura existens quae significat distinctio, hoc loco natura accipitur

ultimo modo, & sic dicimus in Christo esse naturam humanam & diuinam. Tunc sic. Si in Christo est vna tantum natura post vnionem, aut hoc intelligitur sic, quod ex diuina & humana constituta est vna natura, aut sic quod altera tantum earum remaneret post vnionem. si primum, aut factum est ex eis vnum secundum ordinem tantum, vt ciuitas ex multis domibus, aut km ordinem & compositionem, vt domus ex partibus suis, aut fm compositionem, sicut mixtum ex quatuor elementis. Non primum, aut secundum, qd i modum non conuenit ad constitutionem vni? natura ex pluribus, cum ea quorum forma est ordo vel compositio, non sint res naturales, vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturae: non etiam tertium, tum quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, & quae agere & pati adiuuic nata sunt, quae hic esse non potest, tum quia diuina natura infinitum humanam excedit, ex his autem quorum vnum multum aliud excedit, mixtio fieri non potest, vt patet de gutta vini i mille amphoras aquae mixta, pp quod etiam nec ligna in fornace ignis mixta dicimur misceri igni, sed ab igne consumi pp excellentem virtutem, tum quia dato qd fieret mixtio, natura remaneret salua, quia in vera mixtione non soluitur miscibilia, & sic Christus neq; homo, ergo &c. Si secundum dicatur, aut in Christo fuit sola diuina natura, & qd in eo videbatur humanam; phantasticum erat, vt Manichaeus dixit, aut diuina natura conuersa est in humanam, vt Apollinaris dixit, sed contra hos. superius est disputatum. ergo &c.

cu iam formam Dei habuisset, non accepisset formam serui. Neq; iterum potest dici qd forma Dei in Christo per vnionem sit corrupta, quia sic Christus post vnionem non esset Deus. Neq; iterum potest dici, qd forma serui sit corrupta in vnione, quia sic non accepisset formam serui. Sed nec dici potest, qd forma serui sit permixta formae Dei, quia quae permiscetur, non manent in tegra, sed partim vtrumque corrumpitur, vnde non diceret qd accepisset formam serui, sed aliquid eius, & sic oportet dici secundum verba Apostoli, quod in Christo etiam post vnionem fuerunt duae formae, ergo duae naturae.

3 Amplius, Nomen natura primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, & exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi, & inde ad significandum principium motus intrinsecum mobile, & quia huiusmodi principium est materia, vel forma, vterius natura dicitur forma, vel materia rei naturalis habentis in se principium motus, & quia forma & materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei natura existens, vt sic natura alicuius rei dicitur essentia quae significat distinctio. & hoc modo hic de natura est tractatum. sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo, & diuinam, si igitur, vt Eutices posuit, humana natura & diuina fuerunt duae ante vnionem, sed ex eis in vnione conflata est vna natura, oportet hoc esse aliquo eorum modo ordinem tantum, sicut ex multis

mixtio fieri non potest, si quis. n. gutta vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini, pp quod etiam nec ligna in fornace ignis mixta dicimur misceri igni, sed ab igne consumi pp excellentem virtutem, tum quia dato qd fieret mixtio, natura remaneret salua, quia in vera mixtione non soluitur miscibilia, & sic Christus neq; homo, ergo &c. Si secundum dicatur, aut in Christo fuit sola diuina natura, & qd in eo videbatur humanam; phantasticum erat, vt Manichaeus dixit, aut diuina natura conuersa est in humanam, vt Apollinaris dixit, sed contra hos. superius est disputatum. ergo &c.

Circa primum, & secundum modum quorum vnus sit ex pluribus, scilicet secundum ordinem tantum, aut secundum ordinem & compositionem, aduertendum est doctrina sancti Thomae, Tertii Parte. quaest. 1. ar. 1. quod in talibus modis vnionis sit compositio ex pluribus integris & perfectis remanentibus, & per consequens non sit vnum simpliciter, sed secundum quid; ex duobus enim in actu non sit vnum simpliciter, sed ex actu & potentia. Vnde compositio, ordo, & figura non sunt formae substantiales aut naturales, sed accidentales & artificiales, ex forma autem accidentali & artificiali non sit res naturalis & substantialis natura, sed tantum res artificialis & accidentalis. ideo optime inquit sanctus Thomas, quod ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, & quod ex istis modis non constituitur vna natura ex pluribus. Domus enim, non dicit vnam naturam, ex multis constituta, sed multas naturas ordine quodam & compositionis colligata.

Tho. cont. Gent. NNN 4 Aduertendum

Cap. 16. & 17.

Lib. 1. c. 43.

Aduertendum ulterius, qd s. Tho. aliter videtur ponere istos modos hoc loco, qd ponat in Tertia Parte. hic. n. ponit primum modum esse, ubi fit aliquid vnum ex multis secundum ordinem tantum, secundum vero, ubi aliquid fit ex multis secundum ordinem & compositionem. In tertia vero Parte ponitur primus modus quoad ex multis...

Cap. 19. & 21. & duobus sequent.

D. 914.

D. 174.

uris sit constituta vna natura. Relinquitur ergo, quod hoc intelligatur hoc modo, quod altera tantum earum possit vnionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura diuina, id est quod videbatur in eo humanum, fuit phantasticum, vt Manichaeus dixit, aut diuina natura conuersa est in humanam naturam, vt Apollinatis dixit, contra quos supra disputauimus. relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante vnionem fuisse duas naturas in Christo, post vnionem vero, vna.

4 Amplius, Numquam inuenitur ex duabus naturis manentibus fieri vnam, eo quod quaelibet natura est quoddam totum. ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis. vnde cum ex anima, & corpore fiat vnum, neque corpus, neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura. quia neutrum d habet speciem completam, sed vtrumque est pars vnius naturae. Quum igitur natura humana sit quaedam natura completa, & similiter natura diuina, impossibile est quod concurrat in vnam naturam, nisi vel vtraque, vel alia corrumpatur, quod esse non potest, cum ex supradictis pateat vnum Christum, & ve-

ne species dicitur, vt est ratio hominis, aut equi, aut alicuius huiusmodi. Primo ergo modo non accipitur hic ratio speciei, sed secundo modo. Nam nulli dubium est, quod speciei non repugnet secundum rationem eius nominis species de pluribus praedicari, cum ratio huius nominis sit praedicari de pluribus numero distinctis, sed bene dubium esse potest quomodo illa natura sit species, cuius vnum tantum inuenitur indiuiduum, & ideo inquit sanctus Thomas, quod ex materia & forma constituitur species, quae est de pluribus praedicabilis quantum est de ratione speciei, id est, nulla talis species inuenitur, cui ex propria ratione repugnet de pluribus praedicari, sed si in vno tantum inuenitur, hoc aliunde est, & non ex ratione sua propria.

Considerandum secundo, quod dupliciter possumus verba sancti Thomae interpretari. Vno modo, vt aliquid commune speciebus materialibus & immaterialibus dicatur. Alio modo, vt aliquid dicatur speciebus materialibus proprium, de quibus in ipsa propositione fit mentio. Primo modo sensus est, quod omnis species quantum ex ratione speciei est, siue materialis sit siue immaterialis, est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, accipiendo potentiam non quae dicat aliquid positum in natura speciei, sed tantum non repugnantiam. Et hoc vtrique verum est, neque enim solis naturae & speciei, in quantum est talis natura, talem ordinem habens in vniuerso, repugnat de pluribus praedicari, sed quod de pluribus actu non praedicetur, est quia tota materia forma solis actuabilis sub vna forma continetur. Similiter, vt dicitur in quest. de spir. art. 8. ad 4. natura huius substantiae separatae non prohibetur esse in multis, ex eo quod est natura in tali ordine verum, sicut neque hac albedo prohibetur habere sub se multa indiuidua, ex hoc quod est albedo, sed prohibetur esse in multis ex hoc quod non est nata recipi in aliquo, sicut e contrario

Quarta. Ex duobus manentibus vna natura constituitur, vel sicut ex partibus corporeis, quod hic dici non potest, est natura diuina sit incorporea, vel sicut ex materia & forma, quod etiam hic non potest dici, cum Deus neque materia, neque forma alicuius corporis esse possit, ergo &c.

Sexta. Brevis confirmatio praecedentis rationis. Si diuinitas addat humanam naturam sicut forma, faciet aliam naturam, & sic Christus non erit humanae naturae, sed alterius, hoc est

Præsertim, Cap. 34.

Cap. 17. & 27.

Cap. praec.

Cap. 33.

rum Deum & verum hominem esse. impossibile est igitur in Christo vnam esse tantum naturam.

5 Item, Ex duobus manentibus vna natura constituitur, vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici non potest, cum diuina natura non sit aliquid corporeum, vel sicut ex materia & forma constituitur aliquid vnum, sicut ex anima & corpore animal, quod etiam non potest in proposito dici, ostensum est in primo libro. quod deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. si igitur Christus est verus Deus & verus homo, vt ostensum est, impossibile est, quod deo sit vna natura tantum.

6 Adhuc, Subtractio vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei. & per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud, quam essentia quam significat definitio, vt dictum est, & propter hoc videmus quod differentia specifica addita, vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale, & ratione carens, specie differunt, & sicut in numeris vnitas addita, vel subtracta facit aliam, & aliam speciem numeri. forma autem est essentialis

SEPTIMO. Tunc non erit natura Christi in aliis hominibus, ergo non erit similis nobis secundum speciem, quod est contra Apostolum Hebrae. 2. Probatur consequentia, quia ea quae non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem.

OSTAVO. Si humanae naturae diuina adueniat quasi forma, oportebit quod ex commixtione vtriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. hoc est falsum, quia non est nisi vnus Iesus Christus deus & homo. si vnus numero, & non potest de pluribus vere dici, ergo &c. probatur consequentia, quia ex forma & materia semper constituitur vna species, quae est praedicabilis de pluribus actu, vel potentia, quantum est de ratione speciei.

Circa hanc probationem consequentiae considerandum primo est, quod per rationem speciei duo possumus intelligere, aut scilicet rationem importatam hoc nomine species, aut rationem illius naturae quae denominatur

trario haec albedo prohibetur habere sub se multa indiuidua, ex eo quod est in hoc subiecto. Secundo modo sensus est, quod omnis species materialis est ex sua ratione praedicabilis de pluribus actu vel potentia, prout potentia dicit aliquid positum. si aptitudinem naturae ad hoc vt sit in pluribus, & de pluribus potest praedicari: & sic verum est & proprium materialibus speciebus. Verum quidem, quia, vt patet ex doctor. sancti Thomae in de Ente & essentia. Opuscul. 3. cap. 1. essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia signata, diuiduntur ad diuisionem materiae, & sic sunt plura numero in eadem specie: vnde ipsi speciei conuenit vt possit esse in pluribus numero secundum materiam distinctis. si autem non inueniatur, hoc est, quia non inuenitur distinctio in materia, sed tota materia vna manens sub vna forma concluditur. Vnde si deus aliam materiam solis faceret prout eam quam forma solis nunc existens informat, natura & species solis in multis esset, & de multis praedicaretur. Proprium vero hoc est materialibus, quia licet naturae immateriali ex ratione propriae speciei non repugnet in pluribus esse, ipsa tamen non habet aptitudinem ad hoc vt sit in pluribus, quum non sit in alio receptibilis, nec per consequens ad diuisionem materiae multiplicabilis. Videtur autem haec secunda interpretatio magis literae conuenire, licet & prima interpretatio sibi possit adaptari.

VLTIMO. Si fuerunt duae naturae ante vnionem, sequitur quod vel anima, vel corpus Christi, vel vtrumque ante Christi incarnationem fuerint, quum humana natura ex anima & corpore constituitur. hoc autem per supradicta patet esse falsum, ergo &c.

Sed contra praedicta argui potest ex dictis Ioan. de Ripa a Capreolo recitatis 3. Sent. dist. 5. q. 2. Probat enim quod diuinitatis essentia est vnita animae Christi & corpori, vtrique parti & toti communicans esse vt forma intrinseca, & arguit sic: Secundum Apostolum Colos. 3. In Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, sed hoc non potest intelligi per solam vnionem ad hypostasis, vt distinguitur contra essentiam, quum hypostasis vt sic, non sit formaliter infinita, vt per hoc quod vnitur hypostasi, vnitur diuinitati. ergo communicatur sibi diuina essentia per vnionem secundum omnem perfectionem essentialem.

Confirmatur primo: Per plenitudinem diuinitatis non potest intelligi nisi esse essentialis diuinum, vt patet per Magistrum tertio Sententiarum, dist. 5. tale autem esse necesse est vt esse formaliter, ergo diuina natura in esse naturae & formae communicata est carni secundum Apostolum. Confirmatur secundo, Non est caro Christi vnita diuinitati solum in esse personae, quia ex tali vnione non redditur homo deus: ergo in esse diuinitatis, ergo in esse formae.

Ad huius difficultatis euidenciam considerandum est quod sicut ponimus personam verbi vnitam esse humanitati: ita dicimus & ipsi humanitati esse diuinitatem vnitam, sed aliter & aliter. Nam persona vnita est humanitati tanquam subsistens in ipsa, eo modo quo suppositum in sua natura subsistit, diuinitas autem sibi vnita est tanquam in eodem supposito cum ipsa conueniens, eadem enim persona verbi simul in vtraque natura subsistit, & est vtriusque naturae suppositum: & idcirco dicitur quod per incarnationem filii dei facta est vnio in persona, non in essentia, quia videlicet factum est quod persona verbi vna existens, sit humanae & diuinae naturae persona, non autem quod vna natura sit alia, aut quod ex vtraque sit aliqua alia natura constituta. sed licet sit facta vnio personae diuinae, & diuinae naturae cum humanitate, ista tamen vnio non est facta per informationem, quia scilicet aut persona diuina, aut diuina natura sit forma hu-

mana natura. Nam non est de ratione personae quod sit forma naturae cuius est persona, sed tantum quod in ipsa subsistat, & ab ipsa denominetur formaliter & essentialiter talis. Similiter non est de ratione eorum quae in vno supposito vniantur, quod vnum sit forma alterius, vt patet de albedine & dulcedine quae vniantur in lacte. Vnde conceditur quidem quod in Christo diuinitas est vnita humanitati modo dicto negatur autem quod sit vnita per modum formae dantis sibi esse.

Ad rationem ergo dicitur quod vtrique in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis secundum omnem suam perfectionem essentialem, non tamen sic quod humanitati sit diuina natura vnita per modum formae & actus ad potentiam, sed quia in vno supposito conueniunt quod in vtraque natura subsistit.

Ad primam confirmationem dicitur quod consequentia nulla est, licet enim esse diuinum quod est esse for male, sit vnium humanitati, non tamen sequitur quod sit sibi vnium per modum formae actuantis intrinsece, sicut licet anima quae est forma, suis accidentibus vniantur, non tamen sequitur quod vniantur eis per modum formae, immo eis vnitur per modum subiecti. Ad secundam confirmationem dicitur primo quod in deo non est aliud esse personae, & esse diuinitatis secundum rem, vt possit dici vnionem esse factam in esse personae, non in esse essentiae, si de esse actuali existentiae intelligatur. Dicitur secundo, quod si per esse personae intelligatur ipsa persona & per esse essentiae ipsa essentia vnio ista facta est in esse personae tantum, modo scilicet, quo natura vnitur personae, in quantum per ipsam suppositatur, id est, in quantum persona est ipsius naturae suppositum, & in ea subsistit: non autem facta est vnio in esse diuinitatis, modo scilicet quo vna natura dicitur alteri vniri, aut videlicet quia vna transit in aliam, aut quia vna per aliam actuatur. Et cum arguitur contra, quia ex tali vnione in esse personae, non redditur homo deus, negatur, non enim sic dicitur homo deus, quasi natura humana sit actua diuinitate, & sit facta deus; sed quia id suppositum quod est suppositum humanae naturae, & dicitur homo, est etiam suppositum diuinae naturae, & dicitur deus: sic, non per vnionem in persona redditur homo deus, in quantum per ipsam suppositum diuinum sit etiam suppositum humanum: ex quo sequitur dici posse quod homo sit deus. Dicitur tertio, quod aliquo modo potest concedi vnionem esse factam in esse diuinitatis, ad huc scilicet sensum, quod humanitas & diuinitas in vna persona conueniunt, quae in vtraque natura subsistit, & formaliter per esse diuinitatis existit. Sed tunc negatur vltima consequentia inuenta, haec scilicet, vnitur in esse diuinitatis & in esse formae, id est, quod est esse formae, ergo diuinitas est forma actuantis humanitatem. licet enim, vt dictum est, diuinitas sit forma, & esse diuinitatis sit esse formae: non tamen sequitur, si cum humanitate vniantur in vno supposito, quod vniantur sibi tanquam forma ipsas formaliter actuans.

Sed tunc remanet dubium. Nam supposito quod humanitas non habeat proprium esse, vt videtur esse de mente sancti Thomae, sed trahatur ad esse diuini suppositi, non videtur posse negari diuinitatem esse formam humanitatis. Quod enim existit per esse alicuius formae, illa forma informatur: cum esse formae nulli conueniat nisi per ipsam formam, esse enim albedinis nulli conuenit nisi ei quod per albedinem informatur. Si ergo humanitas Christi existit per esse diuini suppositi, quod est esse diuinitatis, relinquitur diuinitatem esse humanitatis formam.

Respondetur, quod quum existere proprie conueniat soli rei subsistenti, quae scilicet alteri non inexistit neque sicut accidens, neque sicut forma materialis, a materia scilicet dependens secundum

dem esse, natura autem non proprie existat, sed sic id in quo sup...

contrarium dicere quod ante vnionem fuerint duae naturae Christi, & post vnionem vna.

De errore Macharij Antiocheni ponentis vnam tantum voluntatem in Christo. Cap. 36.

Erè autem in idem redire videtur, & Macharij Antiocheni positio, dicentis in Christo esse vnam tantum operationem & voluntatem. Cuiuslibet enim naturae est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium secundum quam vnaquaeque natura habet propriam speciem. vnde oportet quod sicut diuersarum naturarum sunt diuersae formae, ita sint & diuersae actiones. si igitur in Christo sit vna tantum actio, sequitur quod in eo sit vna tantum natura: quod est Eutychanæ hæresis. relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit vna tantum operatio.

Super Cap. 36.



Breuis error fuit Macharij Antiocheni in Christo ponentis vnam tantum operationem & voluntatem. Circa hunc autem duo facit S. Tho. Primo ipsum errorem confutat. Secundo ostendit vnde habeat ortum.

Cap. 72.

Quantum ad primum arguit primo. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantum naturam esse, quod est Eutychanæ hæresis. probatur sequela, quia cum cuiuslibet naturae sit aliqua operatio propria, eo quod forma secundum quam vnaquaeque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersae formae, ita sint & diuersae actiones.

De perfectione diuinæ naturae est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturae, cum homo sit liberi arbitrij, ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta.

Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur, quod non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Sequitur quod Christus neq; sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantum voluntas, oportet vt illa fuerit diuina: neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Aduertendum, quia san. Tho. habet hic pro inuenienti quod Christus neque meruit sibi, neque nobis per suam passionem, quod vt habetur Tertia quæst. 19. ar. 3. Et tertio Sentent. dist. 18. quæst. 1. ar. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi.

nobis. n. meruit delectionem peccati, gratia infusionem, & celestis ianuae apertionem: sibi aut hæc non meruit, quia hoc dignitate Christi dimiueret, sed tantum quæ ad gloriâ corporis pertinet, vt est immortalitas & impassibilitas, & ea quæ ad eius excellentiâ pertinent exteriorè, vt est ascensio, veneratio, & alia huiusmodi.

per quam est homo liber. arbit. oportet igit in Christo esse duas voluntates.

Adhuc, Voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus. si igitur in Christo non, fuit alia voluntas præter voluntatem verbi, paritate nec fuit in eo intellectus præter intellectum verbi: & sic redibit positio Apollinaris.

Amplius, Si in Christo fuit tantum vna voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas diuina. non enim verbum voluntatem diuinam quam ab æterno habuit, amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. sic igitur Christus neq; sibi neq; nobis sua passione meruisset: cuius contrarium docet Apostolus Philipp. secundo dicens. (Factus est obediens patri vsque ad mortem: propter quod & deus exaltauit illum.)

Præterea, si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrij fuit. nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrij. sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quæ libero arbitrio carent. nihil igitur in eius actibus virtuosum & laudabile, aut nobis imitandum fuit.

Operatio diuersa multiplicatur non solum secundum diuersa subiecta, sed etiam secundum diuersa principia, quibus vnum & idem subiectum operatur, & ea quibus etiam operationes speciem trahunt, in vno enim homine puro, quamuis sit vnus suppositio, sunt tamen plures appetitus, & operationes secundum diuersa naturalia principia. est enim in eo voluntas irascibilis, & naturalis appetitus. Itæ secundum oculum videt, secundum aurem audit. &c. sed diuina natura multo plus distat ab humana, quam naturalia principia humane nature ab-

innicem, ergo & cætera.

In Christo fuit voluntas communis sibi & patri, sicut & natura, & fuit in ipso voluntas propria præter voluntatem patris, vnde ipse dicit Ioan. sexto, Descendi &c. & Luca 22. Non mea &c. Similiter in ipso fuit vna operatio sibi & patri communis, vnde dicitur Ioan. 5. Quæcunque pater &c. fuit etiam in eo alia operatio quæ non conuenit patri, vt esurire, dormire, & huiusmodi, ergo &c.

Quantum ad secundum, inquit sanct. Tho. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quod eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Io. 8. Quæ placita sunt &c. & quod humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionysius eam vocat theandricam, id est Dei virilem, & etiam quia est dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantum voluntatem & operationem, cum tamen ibi tantum vnitatis diuinitatis inueniatur.

Aduerte, quod hæc dictio theandrica, componitur ex theos, quod est deus, & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur san. Tho. operationem theandricam, operationem Dei virilem, aut operationem dei & hominis.

Aduertendum

Sequitur quod Christus secundum naturam assumptam liberi arbitrij non fuerit, cum homo liberi sit arbitrij secundum voluntatem, & per consequens quod Christus homo non agebat modum hominis, sed ad modum brutorum quæ libero arbitrio carent, & vltimè quod nihil in eius operibus laudabile, & virtuosum ac nobis imitandum fuit: & sic frustra dicitur Marth. vndecimo, Discite a me &c. & Io. 13. Exemplum dedi, &c.

D. 1134.

Aduertendum autem ex doctrina san. Thom. 3. Parte quæst. 19. ar. 1. ad primum, Et 3. Sent. dist. 18. quæst. 1. ar. 1. ad primum, quod Dionysius 2. cap. diuinarum Nominum, diuinam operationem vocat theandricam, sive dei virilem, non quia ponat vnam simpliciter operationem humanitatis & deitatis in Christo, sed quia

frustra igitur dicit Marth. 11. Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde, & Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

Adhuc, In vno homine puro quamuis sit suppositio vnus, sunt tamè plures & appetitus & operationes secundum diuersa naturalia principia. nam secundum rationalem partem inest ei voluntas: secundum sensitiuam inest ei irascibilis & concupiscibilis: & rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. similitè autem & secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur: & mente intelligit: quæ sūt operationes diuersæ. & hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diuersa subiecta operatiua, sed et secundum diuersa principia, quibus vnum & idem subiectum operatur: a quibus etiam operationes speciem trahunt. diuina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humane nature abinuenit, est igitur alia, & alia voluntas, & operatio diuinæ, & humane nature in Christo, licet ipse Christus sit in vtraque natura vnus.

Item, Ex autoritate scripturæ manifestè ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. dicit enim ipse Ioan. 6. Descendi de celo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, & Luca 22. Non mea voluntas, sed tua fiat, ex quibus patet quod in Christo fuit quædam voluntas propria eius præter voluntatem patris: manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quædam communis sibi & patri. patris enim & filij fuit vna natura, ita etiam est vna voluntas. sunt igitur in Christo duæ voluntates. Idem autè & de operationibus patet. fuit enim in Christo vna operatio sibi & patri communis, cum ipse dicat Ioan. 5. Quæcunque pater

operatur, & cætera.

Quantum ad primum arguit primo. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantum naturam esse, quod est Eutychanæ hæresis. probatur sequela, quia cum cuiuslibet naturae sit aliqua operatio propria, eo quod forma secundum quam vnaquaeque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersae formae, ita sint & diuersae actiones.

De perfectione diuinæ naturae est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturae, cum homo sit liberi arbitrij, ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta.

Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur, quod non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Sequitur quod Christus neq; sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantum voluntas, oportet vt illa fuerit diuina: neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Aduertendum, quia san. Tho. habet hic pro inuenienti quod Christus neque meruit sibi, neque nobis per suam passionem, quod vt habetur Tertia quæst. 19. ar. 3. Et tertio Sentent. dist. 18. quæst. 1. ar. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi.

Quantum ad secundum, inquit sanct. Tho. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quod eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Io. 8. Quæ placita sunt &c. & quod humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionysius eam vocat theandricam, id est Dei virilem, & etiam quia est dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantum voluntatem & operationem, cum tamen ibi tantum vnitatis diuinitatis inueniatur.

Aduerte, quod hæc dictio theandrica, componitur ex theos, quod est deus, & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur san. Tho. operationem theandricam, operationem Dei virilem, aut operationem dei & hominis.

Aduertendum

stinus contra Maximianum dixit. ex his verbis ostendit Christus aliud se voluisse quam patet. Dupliciter autem ad hoc respondere potest ex doctr. sancti Tho. 3. q. 18. ar. 5. Et 3. Sen. dist. 17. ar. 2. Primo, quod cum in Christo multiplex voluntas fuerit secundum humanam naturam, scilicet voluntas sensualitatis quæ participatque voluntas dicitur: & voluntas rationalis considerata vt natura, eademque voluntas rationalis considerata vt ratio: dicitur hoc sancti Thomæ intelligitur de voluntate rationali vt ratio est, quæ scilicet vult aliquid in ordine ad finem. dicitur autè ipsius Christi intelligitur de voluntate sensualitatis & de voluntate rationali vt natura. Secundo, respondere potest, quod dictum sancti Tho. non intelligitur de conformitate voluntatis in vobis, quia aliud volebat voluntas sensualis & voluntas vt natura, quam velle voluntas diuinæ, quo modo intelligitur dicitur saluatoris. ista enim volebat ipsam patri & morti, illa autem volebat eum non pati, & non mori: sed de conformitate quantum ad actum volendi. Volebat enim diuina voluntas vt illum actum volendi haberet voluntas sensualis, & voluntas vt natura, quia ille est eorum proprius actus, vt scilicet voluntas sensualis refugiat malum naturæ: & voluntas vt natura refugiat quod absolute consideratum est malum. Vnde non dixit sanctus Thom. absolute: Nil voluit Christus, voluntate humana, nisi quod voluntas voluit, sed nisi quæ voluntas diuina ea velle disposuit.

facit, & hæc similiter filius facit. Est autem in eo & alia operatio quæ non conuenit patri, vt dormire, esurire, comedere, & alia huiusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, vt Euan gelistæ tradunt, non igitur fuit in Christo vna tantum operatio. Videtur autem hæc positio ortum habuisse ex hoc quod eius authores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter vnum, & ordine vnum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate diuina ordinatam fuisse: ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit. similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est vel agendo, vel patiendo, nisi quod voluntas diuina disposuit: secundum illud Ioan. 8. Quæ placita sunt ei, facio semper, humana etiam operatio Christi quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur: sicut actio secundarij agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente: ex quo contingit quod quælibet eius actio vel passio fuit salubris, propter quod Dionysius humanam Christi operationem vocat theandricam, id est dei virilem. & etiam quia est dei & hominis. Videntes igitur humanam voluntatem, & operationem Christi sub diuina ordinari infallibili ordine, iudicauerunt in Christo esse tantum voluntatem & operationem vnā: quamuis non sit idem, vt dictum est, vnum ordine. & vnū simpliciter.

Quantum ad primum arguit primo. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantum naturam esse, quod est Eutychanæ hæresis. probatur sequela, quia cum cuiuslibet naturae sit aliqua operatio propria, eo quod forma secundum quam vnaquaeque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersae formae, ita sint & diuersae actiones.

De perfectione diuinæ naturae est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturae, cum homo sit liberi arbitrij, ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta.

Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur, quod non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Sequitur quod Christus neq; sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantum voluntas, oportet vt illa fuerit diuina: neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Aduertendum, quia san. Tho. habet hic pro inuenienti quod Christus neque meruit sibi, neque nobis per suam passionem, quod vt habetur Tertia quæst. 19. ar. 3. Et tertio Sentent. dist. 18. quæst. 1. ar. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi.

Quantum ad secundum, inquit sanct. Tho. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quod eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Io. 8. Quæ placita sunt &c. & quod humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionysius eam vocat theandricam, id est Dei virilem, & etiam quia est dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantum voluntatem & operationem, cum tamen ibi tantum vnitatis diuinitatis inueniatur.

Aduerte, quod hæc dictio theandrica, componitur ex theos, quod est deus, & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur san. Tho. operationem theandricam, operationem Dei virilem, aut operationem dei & hominis.

Aduertendum

Quantum ad primum arguit primo. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantum naturam esse, quod est Eutychanæ hæresis. probatur sequela, quia cum cuiuslibet naturae sit aliqua operatio propria, eo quod forma secundum quam vnaquaeque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersae formae, ita sint & diuersae actiones.

De perfectione diuinæ naturae est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturae, cum homo sit liberi arbitrij, ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta.

Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur, quod non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Sequitur quod Christus neq; sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Philip. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantum voluntas, oportet vt illa fuerit diuina: neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

Aduertendum, quia san. Tho. habet hic pro inuenienti quod Christus neque meruit sibi, neque nobis per suam passionem, quod vt habetur Tertia quæst. 19. ar. 3. Et tertio Sentent. dist. 18. quæst. 1. ar. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi.

Quantum ad secundum, inquit sanct. Tho. hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quod eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quod eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Io. 8. Quæ placita sunt &c. & quod humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionysius eam vocat theandricam, id est Dei virilem, & etiam quia est dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantum voluntatem & operationem, cum tamen ibi tantum vnitatis diuinitatis inueniatur.

Aduerte, quod hæc dictio theandrica, componitur ex theos, quod est deus, & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur san. Tho. operationem theandricam, operationem Dei virilem, aut operationem dei & hominis.

Aduertendum

Super. Cap. 37.



Virtus error, fuit quorundam, qui videntes quod ponere vnam tantum personam in Christo, & duas naturas, vt fides asserit contra Nestorium & Eutyceum, videtur alienum ab eis quæ na. Vt sup. 34. & 35. cap. tur, talem de vnione positionem asseruerunt. ne enim cogentur in Christo ponere aliquam hypostasim præter personam verbi, vt Nestorius dixerunt quod anima & corpus non fuerit vnita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est. ne autem cogentur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad æternam naturam verbi, posuerunt verbum illa modo accidentaliter assumptum, sicut homo assumit indumentum, volentes, per hoc

Dionys. de diuinis nominibus. cap. 2.

hoc errorem Eutyces excludere. Circa autem hunc errorem sic procedit S. Thom.

Horum sententia meam inominatis au thor. magister sententiarum 3. d. 6.

Primo quidem ipsum reprobatur: secundo remouetur eius fundamentum. QVARTVM ad primum arguit primo sic. Ex hac positione sequitur quod Christus non fuit homo, contra id quod habetur 1. ad Tim. 2. Mediator dei & c. ergo & c. Patet sequela, quia anima & corpus sua vnione constituit hominem. Nam forma adueniens materiam constituit speciem.

SECUNDO, Christus equiuoce dicitur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum, quia vnusquisque nostrum ex ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali & corpore constitutus: hoc autem est contra Apo. Heb. 2. ergo & c.

TERCIO sequitur quod Christus non assumpsit naturam humanam, quia non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed tantum corpus humanum, non est autem corpus humanum, nisi si quod est per vnionem animae rationalis viuificatum.

Aduertendum, quod ista positio, dicebat Christum humanam naturam assumpsisse, quia eius partes effectuales assumpsit, scilicet animam & corpus, licet separatas: & ideo ostendens sancti Thomae quod non assumpsit corpus humanum, quod est pars naturae humanae, si assumpsit animam & corpus separata, optime concludit contra ipsos quod humanam naturam etiam iuxta eorum positionem non assumpsit.

QVARTO sequitur quod anima Christi non sit anima humana: & per consequens in Christo non fuit humana natura, probatur consequentia. Anima humana est naturaliter vnibilis corpori, ergo anima quae nunquam vnitur corpori ad aliquid constituendum, non est anima humana, quia quod est praeter naturam, non potest esse semper, sed anima Christi in hac positione nunquam vnitur corpori, ergo

& duae naturae: contra id quod Nestorius & Euthyces posuerunt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur: fuerunt quidam posteriores talem de vnione positionem asserentes. quia enim ex vnione animae & corporis constituitur homo, sed ex hac anima & ex hoc corpore hic homo: quod praeter hypostasim vel personam hypostasim & personam designat: volentes euitare ne cogentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam verbi, dixerunt quod anima, & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est: & per hoc Nestorius haeresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur, quod aliquid sit substantiale alicui & non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius: verbum autem omnino immutabile est: ne cogentur ponere animam, & corpus assumpta per tinere ad naturam verbi quam habuit ab aeterno: posuerunt quod verbum assumpsit animam humanam & corpus humanum, non est autem corpus humanum, nisi si quod est per vnionem animae rationalis viuificatum. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. anima enim & corpus sua vnione hominem constituunt, forma enim materiam adueniens speciem constituit. si igitur anima & corpus non fuerint in Christo vnita, Christus non fuit homo: contra Apo. dicentem 1. Tim. 2. Mediator dei & hominum homo Christus Iesus.

2. Item, Vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali constitutus. si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam & corpus, licet non vnita: equiuoce dicitur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum: contra Apo. dicentem Heb. 2. quod debuit per omnia fratribus assimilari.

3. Adhuc, Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum: non autem est corpus humanum nisi quod est per vnionem animae rationalis viuificatum, neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro, & os, anima separata dicuntur, nisi equiuoce, non igitur potest

rit dici quod verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non vnitum assumpsit.

4. Amplius, Anima humana naturaliter vnibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori vnitur ad aliquid constitutum, non est anima humana: quia quod est praeter naturam, non potest esse semper. si igitur anima Christi non est vnita corpori eius ad aliquid constitutum, relinquitur quod non sit anima humana: & sic in Christo non fuit humana natura.

5. Praeterea, Si verbum vnitum est animae & corpori accidentaliter sicut indumento: natura humana non fuit natura verbi, verbum igitur post vnionem non fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere, quod quia Euthyces dixit, in Chalcedonensi synodo edanatus fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere, quod quia Euthyces dixit, in Chalcedonensi synodo edanatus fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere.

6. Item, Indumenti passio non refertur ad indutum, non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur, si igitur verbum assumpsit animam, & corpus sicut homo indumentum: non poterit dici quod deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

7. Adhuc, Si verbum assumpsit humanam naturam solum vt indumentum quo posset hominum oculis apparere: frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam inuisibilis est.

8. Amplius, secundum hoc non aliter assumpsisset filius carnem humanam, quam spiritus sanctus columbae speciem in qua apparuit: quod patet esse falsum. nam spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam.

9. Item, Si quis diligenter consideret ad hanc positionem, diuersarum haeresum inconuenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit filium dei vnitum animae & carni accidentali modo, sicut hominem vestimento: conuenit opinioni Nestorii, qui secundum habitationem verbi dei, hanc in homine vnionem esse factam asseruit. non enim deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dicitur accidentalem vnionem verbi ad animam & carnem

non est anima humana.

Circa istam propositionem, Quod est praeter naturam, non potest semper esse aduertendum secundum doct. sancti Thomae de Ver. q. 2. art. 10. ad primum, quod dupliciter contingit aliquid esse contra naturam. Vno modo, quia est contra inclinationem habitus sufficientis principium naturale ad opus positum, ex quo illud de necessitate consequitur nisi impediat, sicut moueri sursum est contra naturam grauis. Alio modo, quia est contra inclinationem naturalem alicuius non habentis tamen in se sufficientem principium naturale ad opus positum: sicut muliere esse absque prole. licet. n. sit naturale mulieri concipere filium, hoc tamen non potest nisi suscepto viri semine. id quod est contra naturam primo modo, non potest semper esse, vt est de mente Arist. 1. Caeli, sed bene quod est contra naturam secundo modo. propositio ergo sancti Thomae habet veritatem de eo quod est praeter naturam primo modo. Conuenit autem hic sensus proposito, quia forma quae est naturaliter vnibilis corpori, habet in se sufficientem principium formale ad corporis vnionem, dum in esse producit ab agente, & non requirit aliquid aliud ad eius vnionem, per quod perficiatur, ad hoc vt vniri possit.

QVINTO, arguitur contra secundum eorum dictum, Verbum est vnitum animae & corpori accidentaliter sicut indumento, ergo natura humana non fuit natura verbi. ergo post vnionem verbi non fuit subsistens in duabus naturis. Sicut non potest dici quod deus sit natus, aut passus, propter corpus assumptum. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur.

SEXTIMO, Si verbum assumpsit naturam humanam, vt indumentum quo posset

Huius erroris meminit Mag. Sicut in 3. d. 6. sed in nomina 2. auctor.

ser hominem oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum naturam suam est inuisibilis.

Octavo, non aliter assumpsisset filius carnem humanam quam spiritus sanctus columbae speciem, in qua apparuit, quod est falsum, quia spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam.

ULTIMO, ad hanc positionem diuersarum haeresum inconuenientia sequuntur. ergo & c. probatur assumptum, quia ex eo quod dicitur filium dei vnitum animae & carni accidentaliter, conuenit cum opinione Nestorii, ponentis hanc vnionem esse factam secundum inhabitationem verbi Dei. Sequitur etiam quod verbum Dei non fuit subsistens in duabus naturis, quod Euthyces posuit. Ex eo vero quod dicitur animam & carnem non vniri ad aliquid constitutum, conuenit partim quidem cum Arrio, & Apollinari, ponentibus corpus Christi non esse animatum animam rationalem, & partim cum Manichaeo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse. Si enim anima non est vnita carni ad alicuius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo, similiter aliis hominibus ex vnione animae & corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis Philip. 2. Habitu inuentus vt homo, non enim intellexerit hoc secundum metaphoram dici, quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. habet igitur natura humana assumpta quandam indumentum similitudinem, in quantum per carnem visibile videbatur verbum, sicut homo per indumentum videtur, non autem quia eius vnio fuerit modo accidentali.

QVARTVM ad secundum inquit sanctus Thomas, quod haec positio occasione sumptum est ex verbis Apostoli dicentis Philip. 2. Habitu inuentus vt homo, sed responderet quod hoc secundum metaphoram dictum est quantum ad aliquid. habet enim natura humana assumpta quandam similitudinem indumenti, in quantum per carnem visibile videbatur verbum, sicut homo per indumentum videtur, non autem quia eius vnio fuerit modo accidentali.

Contra eos qui ponunt duas hypostasim, vel duo supposita in vna persona Christi. Cap. 38.



Anc igitur positionem propter praedicta inconuenientia, alij quidem vitantes posuerunt ex anima & carne in domino Iesu Christo vniam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus: quae quidem hominem vnitum dicitur verbo Dei: non quidem in natura, sed in persona, vt scilicet sit vna persona verbi Dei & illius hominis. Sed quia homo ille quadam indiuidua substantia est, quod est esse hypostasim & suppositum, dicitur quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis, & verbi Dei: sed vna personam vtriusque ratione cuius vnitatis dicitur verbum Dei de homine illo praedicari, & hominem illum de verbo Dei, vt sit sensus, verbum Dei est homo, i. persona, vt sit vna persona verbi Dei & illius hominis. Sed quia homo ille quadam indiuidua substantia est, quod est esse hypostasim & suppositum, dicitur quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis, & verbi Dei: sed vna personam vtriusque ratione cuius vnitatis dicitur verbum Dei de homine illo praedicari, & hominem illum de verbo Dei, vt sit sensus, verbum Dei est homo, i. persona, vt sit vna persona verbi Dei & illius hominis.

similatur. Primo quidem quia aduenit persona diuina post eius esse completum, sicut indumentum aduenit homini. Secundo, quia est in se substantia, & alteri aduenit, sicut & vestis est substantia in se, & homini aduenit, tertio, quia melioratur ex vnione ad verbum, & non mutatur verbum, sicut vestis formatur secundum formam induti, & ipsum non mutat.

Differt autem, quia indumentum non assumitur ad esse induti, sed bene humanitas assumitur ad esse diuini suppositi: propter quod non dicitur sibi vniri accidentaliter, sed essentialiter, quamuis indumentum accidentaliter adueniat induto. Super Cap. 38.

Sed haec positio de necessitate in errore Nestorii dilabitur. Si enim differentia personae & hypostasim attendatur, inuenitur persona esse non alienum ab hypostasim, sed quaedam pars eius, nihil enim aliud est persona quam hypostasim talis naturae, scilicet rationalis, quod patet ex definitione Boetij, dicentis quod persona est rationalis naturae indiuidua substantia, ex quo patet quod licet non omnis hypostasim sit persona, omnis tamen hypostasim humanae naturae persona est. Si igitur ex sola vnione animae & corporis constituta, est in Christo quaedam substantia particularis, quae est hypostasim, scilicet ille homo: sequitur quod ex eadem vnione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae: vna illius hominis de nouo constituta, & alia aeterna verbi dei, quod est Nestorianae impietatis.

2. Item, Etsi hypostasim illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasim verbi dei quod persona. si igitur hypostasim verbi dei non est illius hominis, neque etiam persona verbi dei erit persona illius hominis: & sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona verbi dei. 3. Adhuc, Dato quod persona esset aliud ab hypostasim verbi dei vel hominis, non posset alia differentia inueniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam, nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest: cum hypostasim sit completissimum in genere substantiae quod dicitur substantia prima. Si igitur vnio facta est secundum personam, & non secundum hypostasim, sequitur quod



Virtus erroris fuit eorum qui volentes praedictam positionem vitare, dixerunt in Christo ex anima & carne in domino Iesu Christo vniam substantiam constitutam esse, scilicet hominem, & hunc vnium esse verbo, non in natura, sed in persona, sed quia est substantia quaedam in diuidua, quod est esse hypostasim vel suppositum, dicitur quidem in Christo aliquid esse hypostasim illius hominis, & aliam verbi dei, sed vnam personam vtriusque, ratione cuius vnitatis verbum dei de illo homine praedicatur, & ipsum de verbo dei vt sit sensus, verbum dei est homo, i. persona verbi dei est hominis persona, & conuenit: & hac ratione quicquid de verbo dei praedicatur, dicitur de homine illo praedicari posse, & conuenit, cum quadam tamen replicatione, vt cum dicitur deus est passus, sit sensus, homo qui est deus propter vnitatem personae, est passus, & sic de alijs.



Contra hanc positionem arguit S. Thomas ostendens hanc positionem de necessitate in errorem Nesti dilabi, & arguit primo sic: Omnis hypostasim humanae naturae est persona, ergo haec sola vnione animae & corporis constituta est in Christo hypostasim, sequitur quod ex eadem vnione constituta est persona: & sic in Christo erunt duae personae, quod est Nestorianae

Boet. in li. de Duabus nat. & vna perf. Christi.

Florane impietatis. Circa id quod inquit S. Thomas, perso-

Cap. 12.

probatum

Ca. de sub

SEC V N D O. Idem est hypostasis

TERTIO. Da to quod persona es-

Præterea Damascenus in 3. li- bro ꝑ dicit, Ex duabus naturis

QVARTO. In Epistola Cyilli ad Nestorium in Ephesi

QVINTO. Da mascenus in 3. libro

SEXTO. Sequi tur in Christo duo es-

Attendendum de mente S. Thomas, 3. Sent. dist. 6. q. 1. ar. 1.

quia de prima substantia quæ est hypostasis, vniuersalia de gene-

SEPTIMO. Si verbum & homo ille supposito differunt,

velut homini præter illud ex deo verbum specialiter intellecto ap-

8 Amplius. Secundum positio nem prædictâ, ea quæ verbo dei

9 Præterea, Si homo ille suppo situs est aliud à dei verbo, non po-

OCTAVO. Ea que verbo dei conue niunt per naturâ,

NONO. Sequitur quod homo ille non potest ad person

verbo; sed hoc est alienum a recto sensu fidei, vt patet ex dictis in Ephesina synodo, ergo &c.

DECI MO. Se quitur, qd Christus sic simpliciter duo, & vnum tantum secundum quid, quod est solvere & diuide-

Super. Cap. 39. Xclusis falsis, circa Christi in carnatione

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem, Secun dum catholicæ fidei traditionem, in Christo est natura diuina

se est dicere esse in Christo duas naturas Inconfusas & impermi xtas.

dem secundum idem dici vere non possunt: diuina autem & hu mana quæ de Christo dicuntur,

tes, supposito tanquam vero, quod diuina aliqua dicta de Chri- sto sint tanquam eius naturales proprietates secundum nostrum

Aduertendum ex doct. S. Tho. 3. Sen. d. 1. q. 2. ar. 1. qd quan do aliqua conueniunt in aliquo & in aliquo distinguuntur,

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi. Cap. 39.



X supradictis igitur manifestum est, quod secundum catholicæ fidei tradi tionem oportet dicere quod in Christo sit vna natura diuina



Xclusis falsis, circa Christi in carnatione opinionibus, ostendit sanct. Thomas quid secundum Catholicæ fidei tenendum.



QVANTVM ad secundum infer. san. Tho. hoc corollarium, quod licet filius sit incarnatus, non tamen oportet partem vel spiritum sanctum esse incarnatum.

rius in se: sed si aliquid vnitur filio in persona, non oportet vt vnatur aliis personis. Et ideo quia in incarnatione non est facta vnio in natura, vt dixi diuina & humana natura fieret vnio, sed vnio in persona filii, vt sit vna persona filii in humanitate & diuinitate subsistens, non est accessio si filius est incarnatus, quod alia diuina personae sine incarnate, & hoc est fundamentum rationis huius corollarij.

Ad euentiam eius quod seipsum dicitur esse in Christo non esse plures personas, neque plures hypostasises aut plura supposita, sed vnam tantum personam, vnam hypostasim & vni suppositum, considerandum est ex doct. Sen. Tho. 3. Parte q. 2. ar. 2 ad 3. quod persona quae id est quod hypostasis & suppositum in natura rationali, non est omnino idem quod substantia indiuidua & singularis, sed supra ipsam addit rationem per se subsistentem, non enim quodlibet indiuiduum de genere substantiae est persona, sed solum illud quod per se subsistit, vnde manus Sortis quamuis sit quoddam indiuiduum substantiae, non est tamen persona, quia non per se subsistit, sed existit in quodam perfectiori, scilicet in suo corpore.

Considerandum secundo, quod personalitas, cum sit vltima rei singularis per se subsistentis actualitas, & vltimum eius substantiale complementum, repugnat sibi quod in vnitatem alterius personae assumatur. Nam si assumetur ab alio in vnitatem personae, iam non esset vltimum complementum, quia per assumptionem ab alio completetur. Conceditur ergo quod Christus assumpti substantiam indiuiduam, prout substantia quae est singularis, non enim assumpti humanitatem vniuersalem ab omnibus singularibus separata, sed hanc humanitatem non autem conceditur assumpti personam aut hypostasim humanam, quia illa humanitas Christi non habebat omnem quod ad rationem personae & hypostasis pertinet, sed fuit a diuino supposito praeuenita. Vnde Christus assumpti quidam quic-

& vnum suppositum humanam, & diuinam naturam. sic enim vere & proprie de homine illo praedicantur diuina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed diuinam: & e converso de verbo Dei praedicantur humana in quantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet, quod licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum: cum incarnatione non sit facta secundum vnitatem in natura in qua tres personae diuinae conueniunt, sed secundum hypostasim & suppositum, prout tres personae distinctae sunt in Trinitate. Sic sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in vna natura, ita in mysterio incarnationis est vna persona subsistens in pluribus naturis.

Obiectiones contra fidem incarnationis. Cap. 40.

Ed contra hanc catholicam fidei sententiam, plures difficultates concurrunt, propter quas aduersarij fidei incarnationem impugnant.

Ostentum est enim in primo libro quod deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. impossibile igitur videtur deum fuisse incarnatum.

Item, Omne quod acquirit nouam naturam, est substantialiter mutatum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit, si igitur hypostasis filii dei fiat de nouo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc, Nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam, quin potius natura inuenitur extra hypostasim, utpote multas hypostasises sub se habens. igitur hypostasis filij Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod filius Dei non sit vbique post incarnationem cum humana natura vbique non sit.

quod est de intrinseca essentia huius humanitatis singularis, scilicet hanc animam, & hoc corpus, & humanitatem ex his compositam: non tamen assumpsit quicquid est de ratione personae in quantum persona est. Et ideo in ipso non sunt duae personae aut duae hypostasises, licet sint in ipso duae singulares naturae.

4 Amplius, Rei vnus & eiusdem non est nisi vnum quod quidem est. hoc enim significat substantiam rei quae vnus vna est. sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius. natura enim rei est quam significat definitio. impossibile est igitur (vt videtur) quod vna hypostasis in duabus naturis subsistat.

5 Praeterea, In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei, & aliud res (vt supra ostensum est) & hoc praecipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. sed humana natura non potest esse idem quod diuina hypostasis, ergo impossibile esse videtur quod diuina hypostasis subsistat in humana natura. Item, natura est simplicior & formalior hypostasi quae in ea subsistit. nam per additionem alicuius materialis, natura communis indiuiduatur ad hanc hypostasim. si igitur diuina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior & formalior quam diuina hypostasis: quod est omnino impossibile.

6 Adhuc, In his solum quae sunt ex materia & forma composita, differre inuenitur singulare, & quidditas eius, ex eo quod singulare est indiuiduatum per materiam designatam quae in quidditate & natura speciei non includitur. in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam: quod de diuina hypostasi dici non potest, non est igitur possibile (vt videtur) quod hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.

7 Amplius, Anima & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. sed in aliis hominibus ex sua vnioue constituitur suppositum hypostasim & personam: igitur & in Christo ex vnioue anima & corporis constituitur suppositum hypostasis, & persona: non autem suppositum hypostasis, & persona verbi Dei, quae est aeterna, igitur

Lib. 1. ca. 11 & 22.

Cap. 28. & sequentibus.

Super. Cap. 40.

Ostendam determinari a S. Tho. quid fides catholica de incarnatione teneat, vult obiectiones contra ipsam incarnationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primum ponit ipsas obiectiones. Secundo, alij qua pro earum solutione, cap. sequenti. Tertio, ad ipsas respondet, cap. 49.

Quartum ad primum impugnat incarnationem. Primum, quia si deus carnis assumptus, sequeret quod esset mutatus in corpus, aut esset vnus in corpore, & sic vnde,

Secundo, quia hypostasis filij Dei esset substantialiter mutata. quod enim acquirit nouam naturam, substantialiter mutatur.

Tertio, quia filius Dei non esset vbique post incarnationem, quum humana natura non sit vbique. nulla enim hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam.

Quarto, quia quum vnus rei sit tantum vnus quod quidem est, impossibile videtur, vt vna hypostasis in duabus naturis subsistat. natura enim cuiuslibet rei est eius quod quidem est.

Quinto, quia non videtur diuinam hypostasim subsistere posse in humana natura, quia in his quae sunt sine materia, quidditas & suppositum idem sunt. humana autem natura non potest esse idem quod diuina hypostasis.

Sexto, quia natura humana esset simplicior & formalior diuina hypostasi: natura enim simplicior & formalior est hypostasi quae in ea subsistit.

Septimo, quia omnis hypostasis in humana natura subsistens, est constituta per materiam signatam, quod de diuina hypostasi dici non potest.

Octavo, quia in aliis hominibus anima & corpus ex sua vnioue constituitur suppositum: ita autem non fuerunt minoris virtutis in Christo, quam in aliis hominibus. Non, quia in Christo fuit haec anima & hoc corpus, ex quibus constituitur hic homo, qui est hypostasis.

Decimo, quia hic homo qui est Christus, est quaedam substantia, & per consequens hypostasis.

Vnde decimo, Homo equiuoce dicitur de Christo & aliis hominibus, quia de intellectu hominis qui est Christus, erit hypostasis diuina, non autem de intellectu aliorum hominum.

Dodecimo, quia cum anima non sit suppositum corporis, eo quod sit nobilior: nec quod est diuinum, erit suppositum humanae naturae.

Tertio decimo, probatur quod caro assumpta aduenit verbo Dei, accidentaliter, quia aduenit ei post esse completum, quum verbum Dei sit ab aeterno.

Super Cap. 41.

Officis obiectionibus contra incarnationis mysterium, praemittit sanctus Thomas quaedam earum solutiones, quo ipsa solutio manifestior fiat. Primum quod praemittit, est, quomodo oportet filij Dei incarnationem intelligere quantum ad hoc quod sit facta in persona, contra Nestorium: & non in natura, contra Eutychem: & dicitur primo, quod cum non sit natura praeter alia significata, de quo quod est rei continetur ea quae ad speciem integritate pertinet, dicitur, illa vniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendum speciem animalis, & vniuersaliter quaecunque sunt partes speciei. est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum vniatur in vnitatem naturae nisi species soluat. cum enim species sint sicut numeri, in quibus qualibet vnitas addita vel subtracta variat speciem: si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animae tantum addatur sensibile, erit iam alia species. nam animal & planta diuersae species sunt: contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo indiuiduo sub illa specie contento reperiri: sicut album & vestitum in Sorte, vel Platone: aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. vnde nihil prohibet aliqua vni in indiuiduo quae non vniuntur in vna integritate speciei, & quia indiuiduum in genere substantiae dicitur persona, conueniunt oia homini dicitur vni in hypostasi vel etiam secundum personam. Ex quo patet, quod nihil prohibet aliqua non vnita in natura, vni in hypostasi vel personam.

autem nec in natura nec in persona. fides autem catholica hoc teneat, quod sit facta vnio in persona, non in natura: necesse est vni in natura, & quid sit vni in persona. Natura igitur licet multis modis dicatur: nam & generatio viuentium, & principium generationis & motus, & materia & forma, natura dicitur. Item & aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quae ad speciem pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus: similiter in ceteris. Illa ergo vniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendam speciem animalis: & vniuersaliter quaecunque sunt partes speciei. est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum vniatur in vnitatem naturae nisi species soluat. cum enim species sint sicut numeri, in quibus qualibet vnitas addita vel subtracta variat speciem: si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animae tantum addatur sensibile, erit iam alia species. nam animal & planta diuersae species sunt: contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo indiuiduo sub illa specie contento reperiri: sicut album & vestitum in Sorte, vel Platone: aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. vnde nihil prohibet aliqua vni in indiuiduo quae non vniuntur in vna integritate speciei, & quia indiuiduum in genere substantiae dicitur persona, conueniunt oia homini dicitur vni in hypostasi vel etiam secundum personam. Ex quo patet, quod nihil prohibet aliqua non vnita in natura, vni in hypostasi vel personam.

Aduertendum, quod duplex est integritas speciei. essentialis & quantitatiua: & ideo dupliciter dicitur aliquid non esse.

Quomodo oporteat incarnationem filij Dei intelligere, Cap. 41.

De horum igitur solutionem consideranda, pauca alius inchoandum est. Cum enim Euthyces vnionem Dei & hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius

Tho. cont. Gent. ○○○ esse

esse de integritate speciei, aut scilicet quia non est de eius essen-

ria, aut quia non pertinet ad eius perfectionem quantitativam. Vt ergo San. Thom. vtraque integritatem complectatur, dat exemplum de albo & vestito in forte, quæ non sunt de integritate essentiali hominis: & de sexto digito in manu, quia ad integritatem quantitativam hominis non pertinet.

Dicitur tertio quod hæretici audientes in Christo vnionem Dei & hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum, nam Arius & Apollinaris hæc vnionem estimantes ad modum eorum quæ in vnam naturam vnuntur, dixerunt verbum Dei esse corpus Christi, pro anima seu pro mente: Eutyces autem posuit duas quidem naturas Dei & hominis ante incarnationem, post incarnationem vero, vnam. Contra quos est quod cum natura verbi ab æterno in sua integritate perfectissima sit, nec omnino corrumpi aut mutari possit, impossibile est ei aliquid extrinsecum in eius vnitatem aduenire. Alii vero huius positionis impossibilitatem videntes, cum humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius integritatem pertineat, putauerunt humanam naturam accidentalem quidem vnionem habere ad verbum, non tamen inesse sibi vt accidens, tñ quia Deus non est susceptivus accidentis, tum quia humana natura cum sit de genere substantiæ nullius accidentis esse potest. Propter quod Nestorius posuit naturam humanam se habere ad verbum sicut templum quoddam & consequenter quia templum seorsum habet suam indiuiduationem ab eo qui inhabitat templum: indiuiduatio autem naturæ humanæ conueniens est suæ personalitati, intellige de indiuiduatione substantiæ singularis subsistentis: reliquum erat aliam esse personalitatem humanæ naturæ, & aliam verbi est. Quod quidem inconueniens alii vitare volentes, dixerunt in Christo ex anima & corpore non esse aliquam substantiam constitutam, ne cogere dicerent illam habere rationem personæ: vnionem vero verbi ad animam & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induci ad indumentum, in hoc quodam modo Nestorium imitantes.

Aduertendum, quod non dicit S. Thom. istos Nestorium simpliciter imitari, sed quodammodo, id est quantum ad aliquid: quia licet imitarentur Nestorium in hoc quod dicebant verbum Dei vnitum animæ & corpori modo accidentali, differabant tamen ab ipso in hoc quod ipsi non ponebant ex anima & corpore esse aliquam naturam constitutam: sed Nestorius hoc ponebat.

Dicitur quarto, quod in tali vnione verbi Dei & hominis neque ex duabus naturis vna est conflata, neque verbum humanæ naturæ est vnitum tanquam substantiæ ad ipsum accidentaliter se habentem: sed in ipsa subsistere ponitur, vt & corpus illud vere sit corpus verbi Dei, & similiter anima & verbum dei vere sit homo.

Dicitur quinto quod quauis hæc vnio ab homine non valeat explicari, tamen vt dicat in modum & facultatem nostram in omnibus rebus creatis nihil inuenitur huic rei tam simile, sicut vnio animæ ad corpus: & maior esset similitudo, vt Aug. contra Felicianum dicit, si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt, oporteret, nisi intellectus præexistens hoc modo de nouo conceptus hominis vniri, vt ex vtroque fieret vna persona, sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in vna vniri personam, propter hoc dicit Athanasius in symbolo: sicut ex anima &

Aduertendum quod circa maiorem similitudinem vnionis istius

si vnus esset intellectus in omnibus hominibus quam sit in vnione animæ ad corpus, quia in ista non vnitur vnus alteri præexistenti vsq; accidit in vnione verbi cum humana natura, sed bene si esset vnus intellectus omnium hominum, vniretur vnus alteri præexistenti. Attendendum secundo, quod si esset vnus intellectus in omnibus hominibus: idcirco per vnionem intellectus ad conceptum hominis fieret vna persona intellectus & hominis, quia operatio intellectus homini attribueretur. Dicere enim homo intellegere ex vnione ad talē intellectus: quod vtiq; esse non posset, nisi vna esset persona hominis & intellectus. propria, operatio vnus personæ: alteri personæ attribui non potest: sicut propria operatio Sortis attribui non potest Platoni.

Dicitur sexto quod cum anima rationalis vnitur corpori & sicut materia, & sicut instrumentum, non potest esse similitudo, quantum ad primum modum vnionis: quia sic ex deo & homine fieret vna natura, sicut ex materia & forma: sed est similitudo quantum ad secundum modum, cui etiam dicta antiquorum doctorum concordant, dicentium humanam naturam in Christo esse organum diuinitatis, sicut & corpus ponitur organum animæ.

Dicitur septimo, quod sicut alter est organum animæ corpus, & eius partes, & aliter exteriora instrumenta: per hanc, dolabra multi possunt operari, sed hæc manus ad propria operatione huius animæ deputat: ita licet oēs hoies ad deum cōparentur sicut instrumenta quibus operat, vt patet ex Apoc. Phil. 2. alii tñ hoies sunt quasi instrumenta separata, cui moueant a deo, non ad operationes proprias sibi tantum: sed ad operationes omni rationali naturæ cōtes, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & huiusmodi humana aut natura in Christo est instrumentum dei coniunctum, & assumpta est vt operetur instrumentaliter ea quæ sunt operationes propriæ solius dei: sicut mundare peccata, illuminare mētes per gratiam, & huiusmodi.

Circa hoc quod dictum est, alios homines moueri a Deo ad operationes tantum communes omni rationali naturæ, non autem ad eas quæ sunt propriæ dei, dubium occurrit: quia facere mihi racula est proprium dei, & tamen aliis hominibus hoc conuenit instrumentaliter, vt in superioribus est ostensum, ergo &c.

Respondenti ad hoc potest, quod dictum san. Tho. intelligitur quod alii homines non mouentur ad operationes que sunt propriæ Dei, per virtutem diuinam eis existentem per modum habitus, sed tantum per modum passionis transuentis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorum operatione. humana aut natura mouetur ad diuina opera faciēda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali cōiuncta. i. permanenter, & non tantum per modum transuentis: sicut virtus animæ manui semper est aliquo modo cōiuncta.

Dicitur octauo, quod non discrepat a rerum naturalium consuetudine, quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, vt patet de lingua respectu intellectus. inuenitur etiam aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, & tamen ex parte materiæ conuenit huic indiuiduo: vt sextus digitus in manu. sic itaque nihil prohibet humanam naturam esse quasi verbum instrumentum coniunctum, & tamen neque ad naturam verbi pertinere, neque verbum ipsum esse for mam, pertinere tamen ad eius personam.

Dicitur vltimo in prædictis exemplis, non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est verbum dei, multo sublimius & intimitus humanæ naturæ potuisse vniri,

Lib. 1. ca. 23

vniri, quam anima qualicumq; proprio instrumentum, præcipue cum tota humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet sua virtute penetraret omnia, creaturis tamen intellectualibus quæ ipso perfrui possunt, & eius participes esse, eminentius & ineffabilius potest vniri.

Circa istam positionem, Verbum dei totum naturæ humanæ mediante intellectu coniunctum dicitur: aduertendum quod per totam naturam humanam intellegit sanctus Thomas totalitatem tantum humanitatis Christi fecundum perfectionem, non autem totalitatem humanitatis secundum vniuersalitatē predicationis. Dicitur autem verbum ipsum mediante spiritu fecundum mentem Augustini in lib. de Agone Christiano, & Damasceni in tertio lib. Orthodox. fid. cap. 3. continuatum esse: ratione quidem dignitatis in quantum inter ceteras partes animæ est superior & dignior acque deo similior, propter quod in intellectu dicitur esse medium secundum dignitatem inter verbum dei & animam, vt alias inferiores potentias habet. ratio autem congruitatis: quia anima non est assumptibilis secundum cōgruitatem nisi per hoc quod est ea pax dei, ad imaginem eius existens quod sibi conuenit per intellectum. sic enim dicitur verbum vniri sibi mediante intellectu: quia humana natura non habet congruentiam ad hoc vt sit assumptibilis præ ceteris naturis a verbo, nisi quia habet intellectum. De hoc pertractat S. Th. 3. Par. q. 2. ar. 1. Et 3. d. 6. q. 1. ar. 2. Vult. n. hic arguere quod verbum dei potuit multo sublimius vniri humanæ naturæ quam anima cuiusque instrumentum, hac ratione: quia lectum humanæ naturæ vnitur, & particularis vnitur substantiæ intellectualibus

Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda vnio verbi ad humanam naturam: & quia tēplum seorsum habet suam indiuiduationem ab eo qui inhabitat templum, indiuiduatio autem conueniens humanæ naturæ est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanæ naturæ & alia verbi: & sic verbum & ille homo erant duas personæ.

Quod quidem inconueniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt: vt ei personalitas proprie conuenire non possit, dicentes animam & corpus in quibus integritas humanæ naturæ consistit, a verbo sic esse assumpta, vt corpori anima non esset vnita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogere dicerent illam substantiam se constitutam, rationem personæ habere: vnionem vero verbi ad animam & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent ad indumentum, in hoc quodam modo Nestorium imitantes.

Hic igitur remotis per supra dicta, necessarium est ponere tale medium secundum dignitatem inter verbum dei & hominis, vt neque ex duabus vna natura conflata sit: neque verbi ad humanam naturam talis fuerit vnio sicut est alicuius substantiæ, puta hominis ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum: vt dominus, & vestimentum: sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur: vt & corpus illud vere sit corpus verbi dei: & similiter anima & verbum dei vere sit homo. Et quamuis hæc vnio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum & facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, vt circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autem rebus creatis nihil inuenitur huic vnioni tam simile sicut vnio animæ ad corpus: & maior esset similitudo, vt etiam August. dicit contra Felicianum, si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam po-

Aug. 3. de anima com. 1. 1.

auerunt: secundum quos oporteret dicere quod intellectus præexistens hoc modo de nouo conceptui hominis vnatur, vt ex vtroque fiat vna persona: sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in personam vnam vniri. vnde propter hanc similitudinem vtriusque vnionis Athanasius dicit in symbolo, quod sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita deus & homo, vnus est Christus. sed cum anima rationalis vnatur corpori & sicut materiæ, & sicut instrumentum: non potest esse similitudo quantum ad primum modum vnionis. sic enim ex deo & homine fieret vna natura: cum materia & forma proprie naturam constituant speciei. relinquatur ergo vt attendatur similitudo secundum quod anima vnatur corpori vt instrumentum: ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam diuinitatis posuerunt: sicut & ponitur corpus organum animæ. aliter enim est anima organum corpus & eius partes, & aliter exteriora instrumenta. Hæc enim dolabra non est proprium instrumentum: sicut hæc manus, per dolabram enim multi possunt operari, sed hæc manus ad propria operationem huius animæ deputatur: propter quod manus est organum vnitum & proprium: dolabra autem instrumentum extrinsecum & commune. sic igitur & in vnione dei, & hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad deum vt quædam instrumenta quibus operatur. Ipse n. est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate: secundum Apostolum Philippen. secundo: sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca & separata: mouentur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & operari iusta: sed humana natura in Christo assumpta, est vt instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ solius Dei: sicut est mundare peccata, illumi-

natum quodam modo Nestorium imitantes.

Respondenti ad hoc potest, quod dictum san. Tho. intelligitur quod alii homines non mouentur ad operationes que sunt propriæ Dei, per virtutem diuinam eis existentem per modum habitus, sed tantum per modum passionis transuentis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorum operatione. humana aut natura mouetur ad diuina opera faciēda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali cōiuncta. i. permanenter, & non tantum per modum transuentis: sicut virtus animæ manui semper est aliquo modo cōiuncta.

Dicitur octauo, quod non discrepat a rerum naturalium consuetudine, quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, vt patet de lingua respectu intellectus. inuenitur etiam aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, & tamen ex parte materiæ conuenit huic indiuiduo: vt sextus digitus in manu. sic itaque nihil prohibet humanam naturam esse quasi verbum instrumentum coniunctum, & tamen neque ad naturam verbi pertinere, neque verbum ipsum esse formam, pertinere tamen ad eius personam.

Dicitur vltimo in prædictis exemplis, non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est verbum dei, multo sublimius & intimitus humanæ naturæ potuisse vniri,

quam aliis creaturis, non est etiā inconueniens excellentiori quodā modo possit humanæ naturæ vniri.

Circa id quod dictum est, verbum humanæ naturæ vniri sicut in instrumento cōiuncto, dubium occurrit. Non enim videtur quomodo coniungatur humanæ naturæ vt possit dici esse instrumentum verbi coniunctum, si neque verbi est forma humanæ naturæ, neque cōuersio humana natura verbi: neque est ad naturam verbi pertinet. oportet enim instrumentum coniunctum alicuius, in aliquo cum ipso vniri. nam lingua quæ est instrumentum proprium intellectus, cum ipso in anima vnitur in quantum intellectus radicatur in essentia animæ, & anima est forma linguæ, non apparet autem in quo vnatur humana natura cum verbo, si prædicti modi vnionis excludantur.

Respondenti ad hoc potest, quod dictum san. Tho. intelligitur quod alii homines non mouentur ad operationes que sunt propriæ Dei, per virtutem diuinam eis existentem per modum habitus, sed tantum per modum passionis transuentis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorum operatione. humana aut natura mouetur ad diuina opera faciēda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali cōiuncta. i. permanenter, & non tantum per modum transuentis: sicut virtus animæ manui semper est aliquo modo cōiuncta.

Tho. con. Gen.

000 2 tis

gi in vno esse conueniunt, & tamen nentum est alterius forma. similiter cum pes prius separatus trahitur ad esse animalis per coniunctionem, animal non informat pedem, sed bene for- madaus esse animalis informat suppositum pedis.

Si autem arguatur, vt arguit Aureolus apud Capreolum ter- tio, dist. sex, quia esse est actus essentialis, diuinum autem esse non est actus humanam natura- rum, & sic non videtur, quod natura huma- na & diuina persona vniantur in vno esse diuini suppositi: Di- citur, vt etiam superius dicebatur, quod esse non est actus essentialis sicut eius quod existit formaliter, sed sicut eius in quo ali- quid existit: suppositum autem est actus forma- tur eius quod formaliter existit, vnde non est necesse quod esse diuinum actuatur humanam naturam per se & primo ad hoc ve- sit in ipso esse indiui- sa cu persona verbi, sed sufficit quod sup- positum diuinum sit humanam naturam sup- positum, quia tunc est esse diuinum primo & per se actuatur suppositum, secundario autem & per aliud dicitur actuare humanam na- turam, in quantum eius suppositum actuatur quod in ipsa humana natu- ra subsistit, nec hoc diuino esse, aliqua ex parte derogat.

Super. Cap. 42.



Beandum, quod pre- mitit san- ctus Tho- mas, est quod huma- na natura assumptio potissime competit verbo Dei: addit po- tissime, quia non ne- gatur quidem quin pater & spiritus san- ctus possint naturam assumere: sed tamen conuenientius erat vt filius ea assumeret. Probat autem hoc primo, quia cum assumptio humanam naturam salutem ho- minum ordinatur, salus autem ipsius vl- tima sit, vt secundum intellectiuam partem perficiatur contem- platione primae ver- sitatis, oportuit per verbum quod secun- dum emanationem intellectualem proce- dit, naturam huma- nam assumi.

Idē 3. Sēc. d. 1. q. 2. ar- tic. 4.

Ad d. 1. quia sic persona assumens proportionatur fini assumptionis. Sicut vno, quia quadam affinitas videtur maxime ver-

bi ad naturam humanam: quod patet, quia homo propria spe- ciem sortitur, secundum quod est rationalis, verbum autem ra- tioni affine est: cuius duplex est signum, vnum est quod apud Græcos logos, & verbum & ratio dicitur, alterum est, quia sacra scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, vt patet Colof. 1. & homini, vt patet 1. Corinth. 11.

Aduertendum, quod idem nomen non vi- detur plures naturas aut plura distincta se- cundum essentiam si- gnificare, nisi ratio- ne alicuius affinitatis inter illa. Impositor enim nominis impo- nit nomen ab aliqua rei proprietate: & ideo diuersis rebus idē no- men non imponeret, nisi aliquas proprie- tates in illis similes, & affines inueniret: vt tale nomen se- cundum simplicem æquiuocationem ac- cipitur, sed secundum quandam analogiam. Propterea san. Tho. optime a signo arguit esse quandam affini- tatem inter verbum & rationem, ex hoc quod eodem nomine apud Græcos significatur.

2. Rursus, Affinitas videtur maxime verbi ad huma- nam naturam. homo enim pro- priam speciem sortitur secundum quod rationalis est: verbum autem rationi affine est: vnde apud Græcos logos, verbum & ratio dicitur, conuenientissime igitur ver- bum rationali naturæ vnitum est: nam & propter affinitatem præ- dictam diuina scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, & homini, dicit. n. Apof. ad Colof. 1. de verbo, quod est imago inui- sibilis Dei, & idem de homine dicit. 1. Cor. 11. quod vir est imago dei, 3. Habet etiam verbum non so- lum ad rationalem naturam, sed etiam vniuersaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum conti- neat rationes omnium creatorum a deo: sicut artifex homo concep- tione sui intellectus ratio- nes artificiorum comprehēdit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quam realis que- dam expressio, & representatio eorum quæ in conceptione diu- ni verbi comprehenduntur: pro- pter quod & omnia per verbum facta esse dicuntur, conuenien- ter igitur verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ vnitum est.

3. Habet etiam verbum non so- lum ad rationalem naturam, sed etiam vniuersaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum conti- neat rationes omnium creatorum a deo, conuenienter vnitum est creaturæ, scilicet naturæ huma- næ. Hanc questionem pertractat S. Tho. ter- tia q. 3. ar. 8. Et 3. Sēc. dist. 1. q. 2. art. 2.

Quod humana natura assumpta a ver- bo non præexistit assumptioni; sed in ipsa conceptione fuit assumpta a verbo Dei. Cap. 43.

Vm autem verbum hu- manam naturam assu- pit in vnitate personæ, vt ex dictis iam patet: oportuit humanam naturam non præxi- stere antequam verbo vnirerur. 1. Si enim præxisteret: cum natura præexistere non possit

sine corruptione accidere non potuisset, et si corruptione, & sic oportuisset illi hominem cor- rumpi,

Super Sap. 43



Beandum, quod præmitit S. Tho. est, quod oportuit naturam humanam non præexistere aequo verbo vnire, probat aut hoc primo. Illa natura assumenda si aliqua hypostasis vel persona præexistisset, ergo oporteret dicere quod aut verum hypostasis, si verbi & hominis, remansisset, aut hypostasis vel per- sona illa non remane- ret in illa natura, in qua assumenda a verbo præexistisset. si primi- tiue remansisset, duæ hypostases vel personæ vnionem, & sic non esset facta vnio in per- sona, quod est contra sen- tentiam fidei. si secundum, hoc sine corruptione accidere non potuisset, et si corruptione, & sic oportuisset illi hominem cor- rumpi,

Cap. 41.

rumpi, & per consequens humanam naturam in eo existentem, & sic homo præexistens non esset assumptus, probatur assumptio, quia oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistens ante vnionem, cum natura præexistere non pos- set, nisi in indiuiduis: indiuiduum autem humanæ naturæ est hypostasis & persona.

Circa hanc propo- sitionem, indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & perso- na, dubium occurrit: nam humana natura in Christo est indiui- dua. Non enim est humanitas vniuersalis, sed singularis, & hæc. Si ergo indiui- dum humanæ natu- ræ est hypostasis & persona, sequitur in Christo duas esse per- sonas, cuius oppositum hic dicitur, & catho- lica fides tenet.

Respondetur ex do- ctina san. Tho. 3. q. 16. art. 12. ad 2. quod indiuiduum substan- tiæ dupliciter accipi potest. Vno modo pro quacunque singu- lari substantia, quo- modo manus homi- nis potest dici indiui- dua substantia: Alio modo pro substantia completa per se subsi- stente separatim ab aliis, quo modo acci- pitur Boetius cum dis- finit personam, quod est rationalis naturæ in- diuidua substantia. De ergo quod S. Th. acci- pit indiuiduum secun- do modo, non autem primo modo, vnde non sequitur quod in Christo sit duæ personæ, eo quod humanitas in Christo sit sin- gularis & indiuidua primo modo, licet enim non sit humanitas vniuersalis, sed hæc humanitas, non tamen est secundo modo in diuidua, cum in alio, scilicet in diuino supposito, existat, & vlti- mum complementum non habeat.

Vbi aduertendum est, prætermittis multorum opinionibus, & Capreoli positione, quod persona supra hanc humanitatem sin- gularem aliquid positum addit de genere substantiæ, quod est vltimus terminus vltimumque complementum naturæ, quod hoc nomine personalitas significatur, & est intrinsece constitui- uum formaliter personæ in esse personali, sicut punctus est vlti- mus terminus vltimumque complementum lineæ finitæ, ideo licet concedatur quod humanitas in Christo sit singularis, non conceditur tamen quod sit persona: quia non habet illum vltimum terminum, eo quod a verbo diuino illam assumptione sic impedita, diligenter enim consideranti dicta san. Thomæ dice- re oportet quod hypostasis & persona aliquid positum supra naturam singularem addat, vt egregie Cardinalis Caietanus o- stendit 3. q. 4. ar. 2. citans etiam quod hic dicitur: quod scilicet si illa persona præexistens non remaneret, hoc sine corruptione pos- tuisset. Constat enim, quod substantia non dicitur corrumpi ni- si per amissionem alicuius positiui substantialis, idem quoque ha- betur ex Tertia quæst. 4. art. 2. in corpore, & ad tertium. Item 2. Sēc. dist. 5. quæst. 3. art. 3.

Secundo modo, Derogaretur perfectioni incarnationis verbi dei, ergo &c. probatur assumptio, quia naturale est homini vt nascatur naturam humanam, hoc autem verbum Dei non haberet: quia homo ille in sua natiuitate purus homo existeret, & sic eius na- tiuitas verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater dei dici ei posset, cum tamen fides per omnia sine peccato similem ipsi nobis in naturalibus constituit, scilicet factum ex muliere, & natum, & Beatam virginem matrem Dei. Aduerte fundamentum huius rationis in hoc consistere, quod verbum Dei non posset dici natum natiuitate humana: quia natiuitate humana nascitur id quod est homo, quando autem

A homo præexistens assumptioni natus esset, verbum non fuisset il- le homo: sed homo nascens, fuisset purus homo, & sic non po- tuisset dici quod nascente illo homine assumendo, verbum Dei nasceret: ex hoc autem vltimus sequitur quod virgo mater Dei dici non posset, cum maternitas consequatur humanam natiuitatem.

Ex hoc deducit vl- terius quod verbum vnitum sibi humanam naturam ab ipso con- ceptionis exordio, probatur primo: quia si humana natura af- sumenda prius in qua- licumque statu fuisset quam vniretur verbo non posset verbum di- ci conceptionem concep- tionem humanam, hoc autem derogat huma- nationi verbi: quia si- cut requiritur verbum Dei esse natum nati- uitate humana, ad hoc vt sit verus homo & naturalis, ita requiritur vt sit conceptum conceptione huma- na, cum secundum na- turam ordinem homo non nascatur nisi pri- us concipiatur. Ad euidenciam hu- ius rationis confide- randum, Primo, quod ad hoc vt aliquid dicatur concipi conceptio- nem humanam, re- quiritur vt sibi attri- buatur conceptio tota a principio concep- tionis vsque ad finem, in quacunque autem statu fuisset humana natura antequam fuisset assumpta, sine inquam in statu completo, sicut in statu incom- plecto, tota humana conceptionis verbo Dei attribui non potuisset: quia conceptio sibi non attribuitur nisi ratione assump- tionis: ab ipso autem conceptionis initio non fuisset assumpta humana natura a verbo: ideo non posset de verbo Deo dici quod esset conceptum conceptione humana, hoc est huius ra- tionis intentum.

Considerandum secundo, quod homo potest dici natura- lis, multis modis, aut scilicet quantum ad principium agens, & principia naturalia intrinseca, & ordinem procedendi, aut quantum ad principia intrinseca & ordinem proceden- di, aut quantum ad principia intrinseca naturalia: hoc vltimo modo Adam productus a deo immediate, pote- rat dici homo naturalis: quia constabat ex principijs, ex quibus natura hominis constituitur, non autem aliis modis: quia nec productus fuit secundum naturam ordinem, nec ab agente naturali.

Secundo modo Christus fuit homo naturalis: quia & veram humanam naturam habuit, & secundum naturam ordinem ex par- te genitrici fuit generatus: non autem primo modo: quia non fuit a naturali agente productus: sed alij homines primo modo di- cuntur naturales.

Cum ergo hic dicitur requiri ad hoc quod verbum Dei sit homo verus & naturalis, quod sit natum natiuitate hu- manam, & conceptum conceptione humana, accipitur li- verus & naturalis homo, secundo modo, non autem primo & tertio.

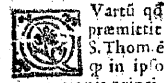
Secundo modo, Quia non fuisset vna numero humana genera- tio Christi, nec fuisset vniformis secundum totum, quia cum in generatione humana virtus actiua agat ad complementum nature in aliquo determinato indiuiduo: si verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset: vir- tus actiua in eius generatione ante conceptionem ordinasset suam actionem ad aliquam hypostasim humanam naturam: post conceptionem vero totam generationem ad aliam hypostasim ordinasset, scilicet ad Dei verbum, & sic generatio ad duas per- sonas ordinata fuisset.

Aduertendum cum dicitur, quod generatio non esset vniformis secundum totum, quod hominis puri generatio dicitur vniformis secundum totum: quia a principio vsque ad finem est generatio hominis: generatio autem Christi posita quod humana natura prius fuit concepta quam assumpta, non fuisse a principio vsque ad finem generatio hominis, sed primo quidem hominis fuisse generatio secundum quod per ipsam purus homo generatus fuisset pro illo priori in quo homo conceptus esset & non assumptus: post modum vero fuisset generatio verbi Dei pro illa duratione in qua fuisset humana natura assumpsit a verbo Dei, & ideo non esset vniformis secundum totum. Si dicatur quod nec etiam eadem ratione generatio hominis puri potest dici vniformis secundum totum, quia prius generat viuens quam animal, & prius animal quam homo: Respondetur quod non est eadem ratio: quia viuens & animal in generatione hominis non sunt aliquid completum in specie, sed ordinantur ad hominem tanquam ad id quod est completum in specie, & ab hoc habet generatio vt vniformis dicitur. vnde cum generatur & viues & animal, illa generatione dicitur generari homo: in illa autem generatione Christi essent duo completum in natura, scilicet homo purus prius conceptus quam assumptus, & verbum dei ipsum hominem assumens: ideo non esset vniformis secundum totum.

TERTIO, quia videtur generationis humanae ordo requirere vt qui concipit, ipse idem nascatur, & non alius, cum conceptio ad natiuitatem ordinatur.

Quod natura humana assumpta a verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus. cap. 44.

Super. Cap. 44.



Virtu quod premittitur S. Thomae quod in ipso conceptionis principio anima rationalis fuit corpori vnita. probatur primo. Verbum Dei assumptum corpus ab ipso conceptionis principio, ergo tunc fuit anima rationalis corpori vnita. probatur consequentia, quia verbum Dei mediante anima corpus assumptum, cum non sit magis assumptibile quam alia corpora nisi per animam rationalem.

Aduertendum ex doctrina sancti Tho. Tertia. i. quast. sexta

tertius autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit vnita.

Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumptum.

ar. 1. & 3. Sen. dist. 2. q. 2. ar. 3. quod non dicitur verbum dei median re anima rationali corpus assumptum quasi prius duratione animam assumpserit quam corpus, sed quia ipsa prius assumpserit ordine naturae, & secundum dignitatis gradum, in quantum anima dignior est corpore: ex quo potest dici media inter corpus & verbum, & secundum ordinem causalitatis in quantum corpus humanum non esset magis assumptibile, vt hinc dicitur, quam alia corpora, nisi per ordinem ad animam rationalem secundum quod habet vt sit corpus humanum.

SECVNDO, Post personalitate hominis generati, necesse est ponere corpus & animam rationalem: sed in ipsa conceptione fuit personalitas Christi hominis, ergo oportuit quod corpus & anima ibi adessent, probatur maior, quia in generatione humana hypostasus, vel persona ad cuius constitutionem ordinatur corpus & anima, est posterius, vt potest existere id quod est perfectissimum in ea: postea est, ne cesset esse & id quod est prius secundum generationem ponitur. minor vero probatur: quia personalitas hominis Christi non est alia quam personalitas verbi Dei: verbum autem Dei in ipsa conceptione vnium sibi corpus humanum: fuit igitur ibi personalitas illius hominis: ergo oportuit quod & anima rationalis adesset.

3. Inconueniens etiam fuisset vt verbum quod est fons, & origo omnium perfectionum, & formarum, alicui rei informi, & nondum perfectionem naturae haberet vniretur. quicquid autem sit corporeum, ante animationem est informe, & nondum perfectionem naturae habens: non igitur fuit conueniens vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato: & sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori vniri. Ex hoc etiam apparet, quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum: quia nihil informe Dei verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut & qualibet alia forma naturalis: est autem propria materia animae, corpus organatum. Est enim omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturae habenti, vniretur.

Aduertendum cum dicitur omne corporeum ante animationem esse informe, quod in informi, non accipitur pro eo quod caret omni forma, sed pro eo quod caret complemento speciei & naturae corporeum

corporeum enim quodcumque in generatione humana praecedens introductionem animae intellectus, est incompletum & imperfectum, & in nulla specie collocatur per se, sed reducitur ad hominis speciem, sicut imperfectum ad genus sui perfecti.

Ex praemissis infert sanctus Thomas, quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, intelligit de formatione accidentali, quae est debita membrorum dispositio sive organizationis. probatur quia nihil informe Dei verbum assumere debuit: tunc quia a principio conceptionis anima corpori fuit vnita: similiter autem anima sicut & qualibet alia forma naturalis requirit propriam materiam quae est corpus organatum, cum sit endeclia corporis organici &c. tum quia organizationis corporis ordine generationis praecedat animae rationalis introductionem: postea autem posterius, necesse fuit & prius poni.

Si quis autem diceret quod eadem ratio debuit corpus illud habere complementum quantitatis debita: Respondet S. Thom. in quibus hoc non oportere esse, quia incrementum quantitatis vsque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Concluditur igitur, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organatum & formatum, sed nondum habebat debitam quantitatem.

Ad euidenciam eorum quae hic dicuntur, considerandum primo ex doctrina sancti Thomae. Tertia quast. 33. articulo primo. Et tertio Sentent. dist. tertia quast. quinta, articulo secundo, quod circa conceptionem corporis tria possunt considerari, scilicet id quod conceptionem antecedit, id in quo ratio conceptionis consistit, & id quod sequitur ad conceptionem.

Primum est motus localis sanguinis ad locum generationis. secundum est corporis formatio. tertium est augmentum quo corpus ad debitam quantitatem perducitur. Primo & vltimo repugnat esse in instanti cum motus in instanti esse non possit. Sed secundo non repugnat esse in instanti a virtute infinita, quae potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. In aliorum itaque hominum conceptione a principio quo res incipit concipi, corpus non est organatum & formatum, neque est in vltimo complemento ad susceptionem animae rationalis: sed successus & paulatim disponitur, & ad complementum tendit & animationem: qua facta, dicitur res concepta: & ideo etiam ipsa conceptio successionem habet. vnde non dicitur purus homo simul concipi & conceptus esse, sed prius concipitur, postea est conceptus. In conceptione autem Christi a ipso initio quo Christus dicebatur concipi, corpus fuit organatum & formatum, atque animatum anima rationali: nec fuit ibi aliqua successio in corporis formatione & dispositione ad animam rationalem, sed omnia praedicta simul fuerunt: quia vt dictum est superius, verbum diuinum nihil assumpsit informe: conceptio autem sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis. & ideo ipsa

anima endeclia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori sit vnita, vt ostensum est, necessarium fuit vt corpus a principio conceptionis organatum, & formatum esset. Et etiam organizationis corporis ordine generationis praecedat animae rationalis introductionem. vnde postea posterius, necesse fuit ponere & prius. Crementum autem quantitatis sive ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organatum, & formatum, sed nondum habebat debitam quantitatem.

Quod Christum deuit nasci ex Virgine, Cap. 45

Et hoc autem patet, quod necesse fuit hominem illi nasci absque naturali semine. Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium actuum, propter virtutem actiuam, quae in ipso est: sed virtus actiuam in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem: sed ad hoc indiget tempore: corpus autem Christi in

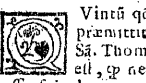
conceptio Christi fuit in instanti, & simul Christus concipiebatur & conceptus erat, licet augmentum corporis eius ad debitam quantitatem non fuerit in instanti. Bene ergo hic dicitur a principio conceptionis corpus Christi fuisse & formatum & animatum.

ipso principio suae conceptionis fuit formatum, & organatum, vt ostensum est, relinquuntur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine. Item, Semen maris in generatione animalis cuiusque trahit ad se materiam quam mater ministrat: quasi virtus quae est in semine maris, intendat sui ipsius complementum vt suum totius generationis. vnde & completa generationis ipsum semen immutatum, & completum est proles quae nascitur: sed in generatione humana Christi fuit vltimus terminus generationis: non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, vt ex dictis patet, non igitur in hac generatione potuit esse actuum principium semen viri, sed sola virtus diuina: vt sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi verbum dei ad suam vnionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est, quod conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietates spirituales generatiois verbi relucere: verbum autem secundum quod a dicente progreditur, siue integrum conceptum, siue exterius prolatum, corruptionem dicenti non asserit: sed magis perficitur virtus intendat sui ipsius complementum vt suam generationis: vnde & completa generatione ipsum semen immutatum & completum, est proles quae nascitur.

Ad euidenciam huius rationis considerandum est, quod licet opinio Aristotelis de gen. animal. lib. 1. cap. 20. & antea fuerit semen maris non intrare materialiter ad constitutionem concepti, sed esse tantum principium actuum: fuerunt tamen alii vt recitat sanctus Thomas 3. d. 3. q. 5. ar. 1. dicentes, quod corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris & patris cum sanguine menstruo, & quod semen maris est materia corporis humani, saltem quantum ad aliquam sui partem. vt in secundo libro est ostensum. quia vero difficultus est in generatione Christi saluare matris virginitatem, si ponatur semen maris materialiter concurrere ad constitutionem concepti, quam si ponatur semen concurrere tantum actiue, ideo hic quo ostendat etiam secundum eam opinionem em quae maiorem difficultatem facit, saluari posse matris dei virginitatem, eam ipsam opinionem sequitur, licet in aliis locis sequatur opinionem Aristotelis, tanquam fidei conformiorem. Propterea hic dicit quod semen viri in sui substantiam trahit materiam a matre ministratam, & quod completa generatione, ipsum semen immutatum & completum, est proles quae nascitur. Secundo loco probatur, quod conueniens fuit hanc generationem fuisse ex Virgine. Vbi aduertendum quod rationes praedictae probant necesse esse vt Christi generatio esset absque humano semine, & fuerit rationes nonnullis suppositis nec. sancti Tho. cont. Gent. concludunt.

Super Cap. 45.



Virtu quod premittitur S. Thomae, quod necesse fuit hominem Christum ex Virgine matre absque naturali semine nasci. Circa hoc autem tria faciunt. Primo probatur quod absque semine naturali fuit Christi generatio. Secundo, quod mater Christi fuit Virgo. Tertio remouet quedam dubia.

Quartum ad primum arguitur primo sic. Semen viri requiritur in generatione humana tanquam principium actuum propter virtutem actiuam quae in ipso est: sed virtus actiuam in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sicut fuit in conceptione Iulianus modi: ergo &c.

Secundo, in generatione humana Christi, vltimus terminus generatiois fuit vnio ad personam diuinam, non autem aliqua hypostasis humana aut persona constitueda, ergo &c. probatur consequentia: quia semen maris in generatione animalis trahit ad se & ad suam substantiam materiam quam mater ministrat, tanquam

Cap. 44.

Cap. 41.

concludentes sequentes vero rationes ostendunt huius conuenientiam, & sunt probabiles. Arguit primo sic. Verbum secundum quod a dicente progreditur, siue interius conceptum siue exterius prolatum corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente, ergo &c. probatur conuenientia: quia conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietates spiritualis verbi reluceret.

Secundo, verbo Dei omnia constituta sunt, & in sua integritate conseruantur, ergo &c.

Quantum ad tertium remouentur tres obiectiones. Posset enim quis primo instare sic. Christus aliter generatus est quam alii homines, ergo in Christo non fuit vera & naturalis humanitas.

Respondet sanctus Thomas, quod sicut virtus quae est in semine, producit hominem verum, speciem & naturam habentem; ita & virtus diuina quae talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute, potest effectum illius virtutis producere; quia cum sit infinita, & per ea omnes causas virtutis producenti suum effectum forantur, quicunque effectus per quantumque causam produciuntur, potest per deum absque adminiculo illiusdem speciei & naturae.

Posset secundo aliquis arguere, Homo naturaliter generatus habet corpus naturaliter constitutum ex semine maris, & eo quod semina subministrat hoc autem non conuenit corpori Christi, si non est ex semine maris generatum, ergo &c. Respondet sanctus Thomas, & dicit primo quod secundum Aristotelis positionem assumptum est falsum. Semen enim maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum actuum principium. Dicit secundo quod etiam si positioni Arist. repugnetur, consequentia nulla est; quia similitudo aut dissimilitudo aliquorum in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem ipsius iam in termino generationis preparatae, vt patet in igne generato ex terra & ex aqua, vnde quia materia quae ex sola muliere sumitur, diuina virtute potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare & semina, ideo non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materiae inter corpus Christi & corpora nostra; quod etiam ostenditur in primo homine qui fuit verus homo, & per omnia nobis similis; & tamen limus terrae de quo fuit a Deo formatus, plus distat a materia quae ex viro & muliere simul assumitur, quam materia sumpta solum ex semina, ex qua corpus Christi formatum est. Dicit tertio, quod licet virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen diuina ad determinatam materiam non coartatur.

Aduersus, quod hoc vltimum dictum addit sanctus Thomas, quia posset aliquis dicere, quod licet dissimilitudo aut similitudo aliquorum in materia attendatur secundum conditionem materiae preparatae in fine generationis, diuersae tamen res diuersas materias preparandas requirunt in principio generationis, & res eiusdem speciei eandem materiam requirunt ex qua

generentur. Non enim ex sanguine mulieris generatur equus, sed tantum ex sanguine equi; & ita si materia corporis Christi in principio generationis fuit sanguis tantum beatae Virginis, aliorum autem hominum est sanguis mulieris simul cum semine viri, videtur quod Christus non sit cum aliis hominibus eiusdem naturae, sed hoc ex eo quod dicit sanctus Thomas excluditur. Illa enim propositio, Res eiusdem naturae requirunt eandem materiam ex qua generentur, & diuersae res diuersas materias requirunt, habet veritatem tantum quoad ab agente naturali & praesertim vniuoco produciuntur, non autem quando vnum produciunt ab agente naturali, vt est in proposito. Tertio posset aliquis obiecare, quod saltem videtur derogare dignitati matris Christi, si Virgo concepti & peperit: quia non dicitur vera & naturalis mater filii Dei.

Respondet Sanctus Thomas, quod hoc nihil obstat quin dicatur vera & naturalis mater filii Dei: quia virtute diuina faciente, id est, se habente loco agentis, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginis faciunt, ordinantur solum ad id quod patris est, vt scilicet semen maris ad locum generationis perueniat.

Ad euidenciam huius vltimi dicti considerandum est, quod ex alio fundamento verificatur beatam virginem esse matrem Christi hominis, ex alio ipsam esse matrem filii Dei, & ex alio ipsam esse matrem Dei, licet quandam mater se habeat ipsa propositiones habeant connexionem. Fundamentum enim proximum primae est, quia beata Virgo egit in conceptione corporis Christi quicquid aliae matres in conceptione aliorum hominum agunt. Fundamentum vero secundae est: quia filius Dei vnium sibi in vnitate personae humanam naturam, propter quod ista est vera, filius Dei est homo, ex hoc enim sequitur cum homo sit conceptus & natus temporaliter ex beata Virgine, quod & filius dei est temporaliter ex beata Virgine conceptus & natus, ex quo sequitur beatam Virginem esse matrem filii Dei. Fundamentum autem tertiae est, quia idem suppositum subsistit in humana natura & diuina, propter quod est verum dicere quod est homo & deus: ex quo sequitur istam esse veram, deus est homo; & vterius sequitur, quod sicut verum est dicere beatam Virginem esse matrem hominis, ita verum est dicere ipsam esse matrem Dei.

Considerandum secundo, ex doct. S. Tho. 3. Sen. dist. 3. quae est. 2. art. 1. vt et superius adduximus, quod cum in conceptione triplex actio concurrat, scilicet preparatio & dispositio sanguinis mulieris ad hoc vt sit aptus generandi, formatio & organizatio corporis, & confortatio quaedam prolis conceptae: ad primam & tertiam mater se habet actiue, ad secundam autem se habet mere passive, in quantum videlicet ex sanguine ab ipso preparato formatum & organizatum corpus virtute feminis paterni. Quod ergo inquit S. Tho. ex parte matris solum requiritur, vt materiam naturalem ad generationem corporis ministraret, intelligitur quantum ad ipsam formationem & organizationem corporis, in qua ratio

Resp. Arist. de Generat. animal. cap. 4.

ratio conceptionis consistit, vt superius de mente S. Tho. dicitur, nam prima dicitur actiue conceptionem inuenit, tercia vero ipsam sequitur.

SED contra praedicta arguitur, quod inquam ista non sit propria, beata virgo est mater Dei. Ista enim, Deus est homo, non est omnino propria, nec in primo modo dicendi per se, ergo nec ista, beata virgo est mater Dei, patet consequentia, quia non est verum beatam virginem esse matrem Dei, nisi quia verum est Deum esse hominem, & e converso, hominem esse Deum, assumptum vero 3. d. 4. q. 2. probatur quantum ad quidem ad primam partem a Durando. Primo, quia ista, Petrus est homo, est magis propria, nam est maior identitas subiecti & praedicati, eo quod si identitas per se. Item Petrus manes Petrus non potest non esse homo, quod praedicta propositio non conuenit. Item suppositum Petri constituitur per illam naturam, quae importatur nomine hominis, suppositum autem Dei non constituitur formaliter per naturam nomine hominis importatum. Secundo, quia de quocumque homo praedicatur, omnino proprie, praedicatur in quid, de Deo autem in quid non praedicatur, cum non proprie respondeatur ad interrogationem factam per quid, de Deo.

Quantum vero ad secundam partem arguit Scot. in 3. d. 4. quia praedicatum est extra rationem subiecti, quia ista non est proprie per se, Christus est homo, cum subiectum non sit per se vnum. Pro horum solutione considerandum primo, quod proprietates & perfectas propositionis consideratae sunt ab Arist. & aliis logicis secundum existentiam eorum, quae in creaturis inueniuntur, in quibus non inuenitur vnum suppositum in duabus naturis subsistere, sed diuersae naturae in diuersis suppositis inueniuntur, & ideo de ipsis locuti sunt, vt conuenit creaturis. Per incarnationem autem factum est, vt vnum suppositum in duabus naturis subsistat, ideo particulari quodam modo loquendum est de proprietate & perfectate illarum propositionum in quibus nomen importans suppositum, vt subsistit in vna natura, praedicatur de seipso, vt subsistit in alia natura, vt sicut particulare est in Christo, & supra id quod Philosophi cognouerunt, quod vnum suppositum in duabus naturis subsistit, ita particularis quidam modus proprietatis & perfectatis propositionum attendatur supra modos a Philosophis & logicis traditos.

Considerandum secundo, quod propositio aliqua dicitur propria quando praedicatur verificatur de subiecto acceptis terminis secundum proprium eorum significatum, pro quo nati sunt supponere, & secundum proprium significandi modum, dicitur autem per se in primo modo perfectatis, quando praedicatum dicit naturam & essentiam subiecti, diuersimode autem hoc inuenitur vbi secundum naturam diuersitatem est etiam suppositum diuersitas, vniuersumque suppositum vnum duntaxat est natura, & vbi vnum suppositum in duabus naturis subsistit, hoc quidem est vniuersaliter verum, quod nomen significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, & quod de quolibet supposito alicuius naturae potest vere & proprie praedicari nomen, illam naturam in concreto significans, sed vbi vnum suppositum in vna tantum natura subsistit, proprietates propositionis in qua nomen naturae de nomine importante suppositum praedicatur, exigit vt praedicatum de subiecto verificetur, & ratione suppositi pro quo supponit, & ratione naturae quam formaliter significat, quia non est alia natura significata per subiectum, quam natura significata per praedicatum, licet in rebus materialibus natura indiuiduata aliquo modo a natura speciei distinguatur. vnde, ista, Petrus est homo, est propria, ista vero, album est homo, non

est omnino propria, licet homo verificetur de eo quod substat albedini, quod est suppositum hominis, quia non verificatur de ipso ratione formalis significati huius termini album. vbi vero vnum suppositum in duabus naturis subsistit, proprietates locutionis non exigit, vt praedicatum verificetur de subiecto ratione

forma significata per subiectum, sed sufficit, quod ratione suppositi per nomen importati verificetur, cum non oporteat naturam importatam per nomen subiecti esse eandem cum natura importata per nomen praedicati, & tamen vere & proprie nomen significans naturam alicuius suppositi verificetur de nomine, illud suppositum importante. Similiter est vniuersaliter verum quod in propositione primi modi perfectatis, praedicatum significans naturam, & essentiam subiecti, sed vbi vnum suppositum est vna tantum natura, necesse est, vt praedicatum ita significet essentiam subiecti, quod sit de ratione naturae importatae per ipsum, cum vna

& eadem natura in concreto significetur per subiectum, & praedicatum, sicut in ista, Petrus est homo. vbi autem est vnum suppositum duarum naturarum, hoc non exigitur, quia non est necesse eandem naturam significari per subiectum & praedicatum, ad hoc quod propositio sit vera, sed sufficit vt suppositum importatum per nomen subiecti subsistat in natura importatae per praedicatum, & vnum atque idem esse cum ipsa habeat.

Si ergo de proprietate & perfectate propositionis loquamur secundum exigentiam suppositi creati in vna tantum natura subsistentis, conceditur vtrique, quod ista propositio, Deus est homo, non est omnino propria, nec per se in primo modo perfectata, nec est ita propria & per se, sicut ista, Petrus est homo, vt videtur esse de mente S. Tho. 3. q. 1. art. 1. Et 3. Sen. d. 7. q. 1. art. 1. Sed si loquamur de proprietate & perfectate propositionis secundum exigentiam suppositi in duabus naturis subsistentis, sic est omnino propria, & per se in primo modo, vnde ignorantia huius distinctionis errare fecit arguetes contra sanctum Thomam: arguit enim, ac si diceremus praedictam propositionem esse propriam & per se, prout proprietates & perfectas propositionis accipitur secundum exigentiam suppositi in vna tantum natura subsistentis, a quo sensu longe distamus, cum secundum catholicam fidem ponatur per incarnationem filii Dei vnam personam in duabus naturis subsistere, scilicet in diuina & in humana.

Si autem adducatur dictum sancti Thomae 3. distinctio. 11. art. 4. ad 6. dicens quod haec propositio non est per se, Deus est passus, quia ad hoc quod propositio sit per se, requiritur quod praedicatum conueniat subiecto ratione formae per subiectum importatae. Respondetur, vt constare potest ex determinatione in illo articulo facta, quod loquitur sanctus Thomas de propositionibus in quibus praedicatur ea quae naturam secundum rem consequuntur, de nomine importante suppositum naturae. In talibus enim oportet vt praedicatum conueniat subiecto ratione formae importatae per subiectum, si debeat esse propositio per se, quia cum praedicatum non sit essentia & natura suppositi importati per nomen subiecti, non apparet vnde possit dici propositio per se, nisi quia praedicatum conuenit subiecto ratione suae formae, nos autem loquuti sumus de propositione in qua ipsa natura in qua subsistit suppositum, per nomen subiecti importatum praedicatur.

Ad dubium ergo negatur assumptum: ad primam vero probationem primae partis dicitur primo, quod ista, Deus est homo, ita est propria secundum exigentiam vnius suppositi in duabus naturis, sicut ista, Petrus est homo, est propria secundum exigentiam vnius suppositi in vna duntaxat natura. Dicitur secundo, quod tanta est identitas subiecti & praedicati in vna, quanta est in alia,

D. 844.

in aliis sensu in quo vnaqueque est vera, & secundum materiam exigentiam. Cum enim dicitur, Deus est homo, predicatur de subiecto ratione suppositi tantum pro quo supponitur, non autem ratione naturae importat per subiectum, ideo predicatum & subiectum sunt idem ratione suppositi tantum, in quantum pro eodem supposito supponitur tam subiectum quam predicatum.

Cum autem dicitur, Petrus est homo, predicatur verificatur de subiecto, & ratione suppositi, & ratione naturae significatae, ideo est etiam identitas inter subiectum, & predicatum ratione utriusque. Dicitur tertio, quod Petrus non potest esse Petrus, nisi sit homo. Deum autem posse esse Deum etiam si non sit homo, item suppositum Petri consistit qui per naturam nomine hominis importatam, non autem suppositum Dei, non arguit maiorem perfectiorem, aut proprietatem propositionis, sed arguit alium esse modum proprietatis & perfectiorem in vna, & alium in alia, propter aliam & aliam conditionem materiae propositionum. Quia enim Petrus non potest esse Petrus nisi sit homo, & per humanam naturam constituitur, ideo propositio ipsa est vera & propria, ac etiam per se, non tantum ratione suppositi, sed etiam ratione formae importatae per subiectum, quia autem absolute loquendo, Deus potest esse Deus, dato quod non sit homo, & suppositum diuini non constituitur per humanam naturam, sed magis ipsam trahit ad participationem sui esse, ideo propositio dicta est vera & propria, ac per se, ratione eius pro quo supponitur subiectum, non autem ratione formae per subiectum importatae.

Si autem quaeratur verum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria, an contingens, dicitur quod absolute loquendo, est contingens, quia deus non videtur sibi necessario absolute humanam naturam, sed contingenter, sive ut rectius loquamur, libere. Stante autem incarnatione est necessaria, nec potest esse falsa. non enim Deus manens Deus potest non esse homo, stante incarnatione. unde sanctus Thomas, in locis praedictis dicit hanc propositionem esse in materia materiali, non autem in materia remota, aut contingenti, quia nec humana natura, nec diuina videntur supposito in vtraque natura subsistenti per accidens, sed per se. non humana natura est vnitaverbo accidentaliter, sed essentialiter, ut superius est ostensum, in quantum sic eam sibi vniuit, ut in ipsa subsisteret, & ipsa haberet esse diuinam personam, licet aliquem modum accidentalitatis haberet.

Ad secundam probationem dicitur, quod praedicatum dictae propositionis predicatur in quid de Deo, eo modo quo propositio est vera, ratione scilicet suppositi importati per nomen subiecti, nec oportet ut eadem essentia importetur per subiectum & predicatum, ut superius est ostensum, sed sufficit ut idem importetur supposito: sicut enim ista est vera, Deus est homo, in quantum hoc nomen Deus, supponit pro persona filii, ita de hoc subiecto predicatur in quid, hoc nomen homo, quia sicut vere & per se dicitur quod filius Dei est homo, ita si quaeratur quid est filius Dei, conuenienter responderetur, est homo, & etiam conuenienter est Deus, eo quod in vtraque natura subsistat, stante in quantum incarnatione.

Ad primam probationem secundae partis quae est Scoti, patet ex dictis, quod ad propositionem per se primo modo in hac materia non requiritur praedicatum sit de ratione subiecti absolute, sed sufficit ut dicatur essentiam & naturam suppositi importati per subiectum tanquam habentis esse subsistens in ipsa, & sic

virginitatis faciunt, non ordinatur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen matris ad locum generationis perueniat.

Quod Christus natus est de spiritu sancto. Cap. 46.

Vanius autem omnis diuina operatio quam aliquid in creaturis agitur, sit toti trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae diuina virtute perfecta est, conuenienter spiritui sancto attribuitur, licet sit toti trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. nam sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita verbum Dei secundum generationem aeternam in corde patris inuisibiliter existit, per

ter eius carnis formatio dicitur facta, probatur maior, quia sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita verbum Dei secundum generationem aeternam in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est.

Secundo. Probatur ex conuenientia ad generationem humanam. Virtus actiua quae est in semine humano ad se trahens materiam, quae fuerit a matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spermiosum oportet esse & album, ergo &c. De materia huius rationis satis in praecedentibus est dictum, scilicet in hoc libro cap. 45. & lib. 2. cap. 57. & 89.

Tertio. Probatur ex conuenientia ad causam mouentem ex parte Dei. Causa mouens ad incarnationem verbi nonnulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatem personae copulare, sed in diuinis spiritui sanctus est, qui procedit ut amor, ergo &c.

Quarto. Probatur ex causa se tenente ex parte humanae naturae. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum, nulla autem maior est gratia homini collata, quam quod deo in persona vniretur, ergo &c.

Ad euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomae 3. dist. in 2. q. 4. quae 1. artic. 1. & est de mente Dionisi 2. ca. de diu. no. quod omnis operatio Dei in creaturam, conuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquaeque magis huic personae, quam illi est appropriabilis secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Unde cum bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus praecipue diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuantur. de horum autem numero est assumptio humanae naturae in vnitatem diuinam personae, cum hoc sit supra omne debitum, & conditionem naturae humanae, propter ea bene dictum est in conclusionem, quod licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

Aduertendum quoque, quod iacinto de sola formatione corporis Christi facit sanctus Thomas mentionem, quia ut dicitur 3. quae 2. artic. 2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficitur secundum aliquem particularem modum singulis personis attribuitur, nam patri attribuitur

fit de ratione ipsius in quantum est eius suppositum. Ad secundam probationem dicitur primo, quod dato etiam quod subiectum non esset per se vnum, adhuc propositio posset esse per se, sicut & ista, homo albus est animal, ut dicitur 3. dist. 10. quae 1. artic. 2. Dicitur secundo, quod Christus dicit quid per se vnum, in quantum plures naturae importatae hoc nomine Christus, non sunt vnicae per accidens in vno supposito, sed per se, ut pote habentes vnum esse, quod est esse diuinum.

incarnationem autem nobis eiusibile factum est. unde verbi D incarnatione est sicut vocalis verbi nostri expressio, expressio autem vocalis verbi nostri, sit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur, conuenienter igitur & per spiritum filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

Conuenit etiam hoc & generationi humanae. Virtus enim actiua, quae est in semine humano, ad se trahens materiam, quae fuerit a matre, per spiritum operatur. fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spermiosum oportet esse, & album. verbum igitur Dei sibi carnem assumens ex virgine conuenienter hoc per spiritum sanctum debet carnem assumendo formare. conuenit etiam hoc ad insinuatam causam ad incarnationem verbi mouentem, quae quidem nulla alia esse potuit, nisi

Ex eum quod praemittitur, sanctus Thomas, est, quod formatio corporis Christi licet toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

PRIMO. Probatur ex congruentia ad verbi incarnationem. Verbi Dei incarnatione est sicut vocalis verbi nostri expressio, sed hec sic per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur, ergo & per spiritum filii Dei conuenienter eius carnis formatio dicitur facta, probatur maior, quia sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita verbum Dei secundum generationem aeternam in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est.

Secundo. Probatur ex conuenientia ad generationem humanam. Virtus actiua quae est in semine humano ad se trahens materiam, quae fuerit a matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spermiosum oportet esse & album, ergo &c. De materia huius rationis satis in praecedentibus est dictum, scilicet in hoc libro cap. 45. & lib. 2. cap. 57. & 89.

Tertio. Probatur ex conuenientia ad causam mouentem ex parte Dei. Causa mouens ad incarnationem verbi nonnulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatem personae copulare, sed in diuinis spiritui sanctus est, qui procedit ut amor, ergo &c.

Quarto. Probatur ex causa se tenente ex parte humanae naturae. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum, nulla autem maior est gratia homini collata, quam quod deo in persona vniretur, ergo &c.

Ad euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomae 3. dist. in 2. q. 4. quae 1. artic. 1. & est de mente Dionisi 2. ca. de diu. no. quod omnis operatio Dei in creaturam, conuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquaeque magis huic personae, quam illi est appropriabilis secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Unde cum bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus praecipue diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuantur. de horum autem numero est assumptio humanae naturae in vnitatem diuinam personae, cum hoc sit supra omne debitum, & conditionem naturae humanae, propter ea bene dictum est in conclusionem, quod licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

Aduertendum quoque, quod iacinto de sola formatione corporis Christi facit sanctus Thomas mentionem, quia ut dicitur 3. quae 2. artic. 2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficitur secundum aliquem particularem modum singulis personis attribuitur, nam patri attribuitur

Super. Cap. 46.

Ex eum quod praemittitur, sanctus Thomas, est, quod formatio corporis Christi licet toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

PRIMO. Probatur ex congruentia ad verbi incarnationem. Verbi Dei incarnatione est sicut vocalis verbi nostri expressio, sed hec sic per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur, ergo & per spiritum filii Dei conuenienter eius carnis formatio dicitur facta, probatur maior, quia sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit, ita verbum Dei secundum generationem aeternam in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est.

Secundo. Probatur ex conuenientia ad generationem humanam. Virtus actiua quae est in semine humano ad se trahens materiam, quae fuerit a matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spermiosum oportet esse & album, ergo &c. De materia huius rationis satis in praecedentibus est dictum, scilicet in hoc libro cap. 45. & lib. 2. cap. 57. & 89.

Tertio. Probatur ex conuenientia ad causam mouentem ex parte Dei. Causa mouens ad incarnationem verbi nonnulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatem personae copulare, sed in diuinis spiritui sanctus est, qui procedit ut amor, ergo &c.

Quarto. Probatur ex causa se tenente ex parte humanae naturae. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum, nulla autem maior est gratia homini collata, quam quod deo in persona vniretur, ergo &c.

Ad euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina sancti Thomae 3. dist. in 2. q. 4. quae 1. artic. 1. & est de mente Dionisi 2. ca. de diu. no. quod omnis operatio Dei in creaturam, conuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquaeque magis huic personae, quam illi est appropriabilis secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personae appropriatur. Unde cum bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus praecipue diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuantur. de horum autem numero est assumptio humanae naturae in vnitatem diuinam personae, cum hoc sit supra omne debitum, & conditionem naturae humanae, propter ea bene dictum est in conclusionem, quod licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

Aduertendum quoque, quod iacinto de sola formatione corporis Christi facit sanctus Thomas mentionem, quia ut dicitur 3. quae 2. artic. 2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficitur secundum aliquem particularem modum singulis personis attribuitur, nam patri attribuitur

sur quantum ad authoritatem quam habet respectu filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi humanam naturam assumptit, filio autem attribuitur quantum ad ipsam carnis assumptionem, sed spiritui sancto quantum ad ipsam corporis assumptionem formationem.

Super. Cap. 47.

PRIMUM quod praemittitur. Sanctus Thomas, est, quod quamuis Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicitur, non potest tamen spiritui sancto dici pater Christi secundum generationem humanam, sicut virgo dicitur mater eius.

PRIMO. Probatur, quia spiritui sancto non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem. Aduertendum, quod haec ratio procedit ex hoc supposito, quod filius generatur de substantia generantis. I. ex semine quod habet virtutem ex forma generantis, & est in potentia ad substantiam suae naturae ipsius, ut exponit S. Tho. 1. q. 119. ar. v. ad 1. quoduis etiam hoc possit intelligi, quia semen patris quod est substantia eius, non quidem sicut actu pars, sed sicut proxima dispositione ad hoc, ut sit pars eius, et sic in substantiam filii secundum aliquorum opinionem.

Aduertendum, quod non solum non est absolute verum spiritui sancto esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, in quantum homo, quod significauit S. Tho. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc refulat dubium praecipue contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritui sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicitur filius spiritui sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae virginis, quia cum verbum Dei non possit esse filius Beatae virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine, quia vni filium esse a duobus patribus, est impossibile, & vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritui sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios, verum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit, ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatae virginis, non sequitur quod sit duo filii.

Secundo. Quia esset hoc inductiuum in errorem hunc, quod Christus esset duo filii, & consequenter quod in Christo essent duae personae, cum filiationis nomen ad personam pertinet, non ad naturam, probatur prima sequela, quia verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est filius Dei patris, & ipsum spiritui sancti filius esse non potest.

Tertio. Quia authoritas patris in diuinis & nomen ad personam aliam transferretur, scilicet ad spiritum sanctum, quod est inconueniens.

Aduertendum, quod non solum non est absolute verum spiritui sancto esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, in quantum homo, quod significauit S. Tho. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc refulat dubium praecipue contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritui sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicitur filius spiritui sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae virginis, quia cum verbum Dei non possit esse filius Beatae virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine, quia vni filium esse a duobus patribus, est impossibile, & vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritui sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios, verum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit, ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatae virginis, non sequitur quod sit duo filii.

Cum autem dicitur, quod nec etiam Beatae virginis verbum Dei filius esse potest, dicitur quod hoc non est verum, quia ad hoc quod aliquis sit filius alicuius tanquam matris, sufficit ut illa materiam in conceptione ministrat, & sit eiusdem speciei secundum, & sic autem Beata virgo in conceptione humanae verbi Dei, & est eiusdem speciei cum ipso, in quantum est homo. ideo potest verbum Dei dici eius filius secundum conceptionem humanam, ad hoc autem, ut quis dicitur filius alicuius, eam quam patris, requiritur, ut ab ipso esse accipiat, ut dicitur 3. dist. 4. q. 1. ar. 2. verbum autem Dei etiam secundum generationem humanam non habet esse ab alia persona diuina, quam a patre, quia non habet aliud esse quam esse diuinum: ideo nullo modo potest dici filius spiritui sancti.

dici spiritui sancto pater Christi secundum humanam generationem.

2. Esset etiam inductiuum in errorem, si Christus spiritui sancti filius diceretur. manifestum est enim quod verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est filius Dei patris, si igitur secundum humanam naturam spiritui sancti filius diceretur, daretur intelligi, quod Christus esset duo filii, nam verbum Dei, spiritui sancti filius esse non potest, & sic cum filiationis nomen ad personam pertinet, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae, quod est a fide catholica alienum. inconueniens enim esset, ut authoritas patris, & nomen ad personam aliam transferretur, quod contingeret si spiritui sancto pater Christi diceretur.

3. Solet etiam in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum, nulla autem maior est gratia homini collata, quam quod deo in persona vniretur. conuenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

Quod Christus non fuit filius spiritui sancti secundum carnem. Cap. 47.

Vanius autem Christus de spiritu sancto, & Virgine conceptus dicitur, non potest tamen dici spiritui sancto pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater eius.

PRIMO. Probatur, quia spiritui sancto non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem. Aduertendum, quod haec ratio procedit ex hoc supposito, quod filius generatur de substantia generantis. I. ex semine quod habet virtutem ex forma generantis, & est in potentia ad substantiam suae naturae ipsius, ut exponit S. Tho. 1. q. 119. ar. v. ad 1. quoduis etiam hoc possit intelligi, quia semen patris quod est substantia eius, non quidem sicut actu pars, sed sicut proxima dispositione ad hoc, ut sit pars eius, et sic in substantiam filii secundum aliquorum opinionem.

Aduertendum, quod non solum non est absolute verum spiritui sancto esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, in quantum homo, quod significauit S. Tho. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc refulat dubium praecipue contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritui sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicitur filius spiritui sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae virginis, quia cum verbum Dei non possit esse filius Beatae virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine, quia vni filium esse a duobus patribus, est impossibile, & vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritui sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios, verum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit, ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatae virginis, non sequitur quod sit duo filii.

Super. Cap. 48.

PRIMUM quod praemittitur sanctus Thomas est, quod quamuis humana natura a verbo assumpta, sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enunciarum. Probatur prima pars sic. Creatura in natura rationali est hypostasis

Quod non est dicendum, Christus est creatura. Cap. 48.

PRIMO. Probatur, quia spiritui sancto non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem. Aduertendum, quod haec ratio procedit ex hoc supposito, quod filius generatur de substantia generantis. I. ex semine quod habet virtutem ex forma generantis, & est in potentia ad substantiam suae naturae ipsius, ut exponit S. Tho. 1. q. 119. ar. v. ad 1. quoduis etiam hoc possit intelligi, quia semen patris quod est substantia eius, non quidem sicut actu pars, sed sicut proxima dispositione ad hoc, ut sit pars eius, et sic in substantiam filii secundum aliquorum opinionem.

Aduertendum, quod non solum non est absolute verum spiritui sancto esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, in quantum homo, quod significauit S. Tho. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc refulat dubium praecipue contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritui sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicitur filius spiritui sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae virginis, quia cum verbum Dei non possit esse filius Beatae virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine, quia vni filium esse a duobus patribus, est impossibile, & vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritui sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios, verum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit, ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatae virginis, non sequitur quod sit duo filii.

Aduertendum, quod non solum non est absolute verum spiritui sancto esse patrem Christi propter rationes supradictas, sed nec etiam cum hac additione, in quantum homo, quod significauit S. Tho. cum dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

Sed tunc refulat dubium praecipue contra secundam rationem. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritui sancti, sequitur quod Christus sit duo filii, posito quod dicitur filius spiritui sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quod non sit filius Beatae virginis, quia cum verbum Dei non possit esse filius Beatae virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quod Christus sit duo filii.

Respondetur, & dicitur primo, quod non est eadem ratio de spiritu sancto, & de Beata virgine, quia vni filium esse a duobus patribus, est impossibile, & vbi ponatur Christum habere pro patre personam patris in diuinis, & personam spiritui sancti secundum humanam naturam, statim sequitur ipsum esse duos filios, verum autem filium esse duorum, quorum vnum sit pater, & alterum sit mater, non inconuenit, ideo si ponatur Christum esse filium Dei patris & beatae virginis, non sequitur quod sit duo filii.

hypostasis vel persona. sed in Christo non est persona, vel hypostasis creata, ergo &c. probatur maior. Creari est eius quod habet esse subsistens, cum creari sit fieri, fieri autem terminetur ad esse simpliciter quod est rei subsistentis, non autem formae, vel partis, nisi in quid. sed huiusmodi est indiuiduum completum in genere substantiae quod in natura rationali est hypostasis, vel persona, ergo &c. minor vero probatur, quia in Christo non est alia hypostasis, vel persona, quam verbi Dei, quae est increata.

Pro declaratione vero secundae partis conclusio notat S. Th. quod licet propter partes & accidentia, de subiecto quod est indiuiduum de genere substantiae, non dicitur fieri simpliciter quod est proprium eius, sed solum in quid, quaeque tamque consequuntur naturam ad accidentia, vel ad partes secundum rationem, simpliciter de subiecto praedicatur, ut videtur de homine ratione oculi, & huiusmodi. Et sic ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enunciar de Christo, ut quod est homo, quod est visibilis &c. quod autem est persona propria, de Christo non enunciat ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa, vel subintellecta.

D. 123.

Pro declaratione eius quod dicitur fieri terminari ad esse simpliciter, aduertendum quod loquitur S. Th. de fieri simpliciter & absolute, scilicet absque aliqua additione, ut cum dicitur absolute hoc fit, non autem de fieri hoc, ut cum dicitur homo sic albus, quod est fieri secundum quid.

Sed occurrit dubium. videtur enim esse contradictio in verbis S. Thomae. Nam inquit, quod fieri est proprium indiuidui de genere substantiae & hypostasis, ex quo vult habere quod creari sit proprium indiuidui & hypostasis, quod humanae naturae in Christo non conuenit fieri neque creari, & consequenter quod Christus non potest dici creatura, & tamen ponit humanam naturam assumptam a verbo esse aliquam creaturam, & Christum dici posse creaturam cum hac additione, secundum quod homo, sive secundum humanam naturam, & sic videtur dicere contradictoria, scilicet quod humana natura in Christo sit creatura, & quod non sit creatura.

Respondetur, quod nulla est contradictio, quia cum dicitur fieri & creari esse proprium hypostasis vel personae, non accipitur proprium pro eo quod alicui soli conuenit, sed pro eo quod conuenit alicui primo & per se fieri, & creari primo & per se conuenit indiuiduo completo, & subsistenti, sicut & esse, quia ipsum est, quod est proprie, secundario tamen conuenit etiam naturae & parti. unde humana natura in Christo dicitur quidem creatura secundario, in quantum habet esse suo modo post non esse, non autem dicitur creatura primo & per se, sicut res per se subsistens, cui non habet esse nisi in supposito diuino, & quia aliquo modo est creatura, ideo conuenienter potest dici, quod Christus secundum quod homo est creatura, quia cum omnes conditiones humanae naturae sive primo sive secundario sibi conueniant, possunt de Christo praedicari cum hac additione, secundum quod homo.

Ad euidentiam declarationis secundae partis conclusionis considerandum est, ut ostenditur 3. d. 1. q. 1. ar. 3. quod intentio S. Thomae est, quaedam partibus sic conuenire, quod non sunt nata conuenire supposito & toti, sicut crispitudo conuenit capillis, & haec dicit S. Th. hoc loco naturaliter consequi ad partes secundum propriam rationem; quaedam vero sic conueniunt partibus, quod etiam nata sunt conuenire toti & supposito, sicut albedo. A primis dispositionibus naturae est denominari totum, & suppositum simpliciter dicitur enim absolute hominem esse crispum, si habeat crispum capillos, a secundis vero non est natum denominari totum simpliciter, sed tantum secundum quid & cum explicitioe partis, non nisi aliquis habeat dentes albos, dicitur simpliciter albus, sed bene dicitur albus secundum dentes, quia ergo fieri & creari ita conuenit humanae naturae, sicut & accidentibus & partibus,

quod etiam conuenit indiuiduo subsistenti, immo est proprium sibi, ideo prius & principaliter conuenit indiuiduo & supposito, propter fieri humanam naturam & creari non potest dici simpliciter fieri Christus & creari, sed bene secundum quid, & cum hac additione, secundum quod homo.

Ex his patet fundamentum huius conclusionis esse, quod si simpliciter diceretur Christus esse creatura, significaretur suppositum importatum nomine Christi quod est suppositum aeternum & diuinum, esse creaturam, quia creari natum est primo & principaliter conuenire supposito in rebus creatis, & non tantum formae, cui non est natum conuenire nisi secundario. Sed si dicitur Christus esse creatura secundum quod homo, non significatur ipsum esse creaturam, sed tantum humanam naturam in ipso existentem esse creaturam, sicut cum dicitur homo est albus secundum dentes, nihil aliud significatur quam quod eius dentes sunt albi.

Unde rationes Scoti 3. d. 11. q. 1. adducuntur a Capreolo d. 11. 3. San. licet eas non inducat Scotus directe contra S. Th. nihil contra nos concludunt. Cum enim dicitur primo, quod sicut Christus dicitur mortuus, cum tamen mortuum dicat non esse post esse, ita videtur non repugnare sibi ut sit creatura, in quo importatur habere esse post non esse.

Respondetur quod mortuum cum dicitur de Christo non importat non esse Christi post esse, quia suppositum diuinum pro quo supponit hoc nomen Christus, non amittit esse simpliciter per mortem, sed esse hominem, ideo deficit esse illius suppositi habere, respectu unionis personalis ad naturam humanam.

Cum dicitur secundo, quod mortale & immortale, quae de Christo dicuntur, ita repugnant formaliter, sicut creatum & increatum.

Respondetur, quod non est simile de mortali & immortali, & de creato ac increato, quia creatum ita natum est conuenire supposito in creaturis, sicut & naturae, immo magis, ut superius est ostensum, ideo cum suppositum Christi non sit creatum, non potest dici quod Christus sit creatus, sed immortale est proprietate corporis animati, & humanae naturae in Christo quae est aliquo modo eius pars, in quantum suppositum Christi in duabus naturis subsistit. ideo potest de Christo dici quod sit mortale. a proprietate enim partis natum est denominari totum, sicut a crispitudine capillorum homo dicitur crispus.

Cum dicitur tertio, quod sicut repugnat diuinae naturae esse creaturam, ita & humanae esse creatorem, & tamen dicitur absolute, quod Christus est creator.

Respondetur, quod non est simile de creatore & creatura, quia esse creaturam repugnat & diuinae naturae, & eius supposito, & propterea non potest de nomine supponente pro tali supposito dici absolute, sed esse creatorem, licet repugnet naturae humanae, non tamen repugnat supposito diuino in ea subsistenti, ideo de hoc nomine Christus, quod pro supposito huiusmodi supponit, dici absolute potest.

Arguit etiam Durandus apud Capreolum 3. Sent. d. 11. q. 1. quia generari est fieri simpliciter, & natum est conuenire tam supposito, quam naturae, & tamen dicitur Christus absolute generatus. Sed dicitur primo, quod generari est fieri simpliciter, ubi per generationem aliquod nouum suppositum constituitur in esse, non autem ubi aeternum suppositum trahit ad esse suum aliquam naturam, sicut accidit in Christo. Dicitur secundo, quod aliter loquendum est de generari, & aliter de creari, quia licet utrumque natum sit conuenire tam supposito, quam naturae, tamen generari non conuenit supposito, nisi ratione naturae quae est formalis terminus generationis, & ideo ad hoc ut suppositum dicitur simpliciter generari, oportet ut per generationem habeat naturam, & formam, & si accipiat naturam, hoc sufficit

sufficit ad hoc ut dicatur simpliciter generari. creari autem conuenit supposito ratione ipsius esse, quod est formalis terminus creatiois, & ideo ad hoc ut suppositum dicitur simpliciter creari, necesse est, ut accipiat esse per creationem, & si esse accipiat, hoc sufficit ad hoc ut dicatur simpliciter creari. Quia ergo suppositum diuinum accipit humanam naturam ex virgine, ideo dicitur simpliciter Christus esse genitus, quia vero non accipit esse per incarnationem, ideo non dicitur creatus nisi cum hac additione, secundum humanam naturam.

Unde illa propositio, quando aliquod natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quod conueniat parti, habet veritatem de eo quod natum est conuenire vtrique illorum tamquam subiecto, sicut creatio, non autem de eo quod natum est conuenire vni eorum subiecto, alteri vero tamquam termino formali, sicut generatio. quando enim dicitur forma generari, tamquam terminus formalis generationis, suppositum suscipiens talem formam dicitur generari per modum subiecti, & tamquam id quod generatur, ex eo quod tale formam accipit. Repugnat enim, quod aliqua forma formalis terminus generationis, & quod acquirens talem formam non generetur.

Super. Cap. 49.

Officis iis, quae erant necessaria ad solutionem eorum, quae contra incarnationem sunt induta, accedit sanctus Thomas ad eorum breuem solutionem.

Ad primum enim patet quod consequentia est falsa, quia non est sic intelligenda incarnatione quasi verbum sit in carnem conuersum, aut sit corpori vnitum ut forma, sed modo supra expostio.

Ad secundum etiam negatur consequentia, ad probationem dicitur, quod per huiusmodi assumptionem non est aliqua mutatio facta in verbo Dei, sed solum in humana natura assumpta.

pra, secundum quam verbum dicitur naturaliter genitum, & natum.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae 3. d. 5. q. 1. ar. 1. ad 1. quod sicut in illis in quibus non est mutatio realis, aliquid incipit dici quod prius non dicebatur, nulla mutatione circa ipsum facta, sed tantum circa alterum, sicut aliquid incipit esse scitum non per sui mutationem, sed per mutationem scientis, ita cum Deus non referatur realiter ad creaturam, sed relatiue ad ipsam dicitur propter relationem realem in ea existentem, dicitur Deus nouiter aut nouo quodammodo vniri humanae naturae per incarnationem non per sui mutationem, sed per mutationem humanae naturae assumptae.

5 Quintum etiam soluitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona verbi. subsistit autem per naturam diuinam, non autem per naturam humanam, sed eadem ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est, unde non oportet, quod natura humana sit idem, quod persona verbi.

6 Hinc etiam excluditur id quod sexto obieciatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re, vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse. Re quidem, cum hypostasis non sit sua natura. Intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis, a natura. Hypostasis autem verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit, sed per eam solum habet verbum quod sit homo. non igitur oportet, quod natura humana sit simpliciter quam verbum, in quantum est verbum, sed solum in quantum verbum est hic homo.

7 Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo obieciatur. Non enim oportet quod hypostasis Dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo. Sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

8 Quod autem anima humana, & corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octaua ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. vnum quodque enim melius esse habet, cum suo digniori vnitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobilior esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

9 Hinc etiam soluitur quod non obieciatur. In Christo enim vere fuit haec anima, & hoc corpus, non tamen excisus.

Is igitur habitus, ea quae contra incarnationem si dem supraposita sunt, facile soluitur.

1 Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligendam, quod verbum sit in carnem conuersum, aut sit corpori vnitum ut forma, unde non est consequens ex hoc quod verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus, vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

2 Similiter etiam non sequitur quod verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod natura humana assumptum sit. nulla enim mutatio in ipso verbo Dei facta est, sed solum in humana natura, quae est a verbo assumpta, secundum quam competit verbo, & generatum esse temporaliter, & natum, non autem secundum seipsum.

3 Quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet, non autem verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam, vel personalitatem trahit. non enim per illam, sed in illa subsistit, unde nihil prohibet verbum Dei esse vbiq, licet humana natura a verbo Dei assumpta, vbi quae non sit.

4 Ex hoc etiam soluitur quartum. cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse vnam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat, & sic verbum Dei per solam naturam diuinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit homo, scilicet quod sit homo.

Aduertendum, quod in rebus creatis, vni rei subsistentis est tantum vnus quod quid est, & vna natura, quae vnus suppositus non subsistit, nisi in vna natura, & per illam habet esse simpliciter. In Christo autem sunt plures naturae, & plura quod quid est, quae eius suppositum in duabus naturis substantialiter subsistit, sed verum est, quod per vnam tantum naturam, & per vnam quod quid est, subsistit per diuinam habet esse simpliciter, non autem per humanam, quia haec non est constitutiva suppositi sicut diuina, sed magis ab ipso supposito trahitur ad esse diuinum personae.

Ad quintum dicitur, quod vtrique naturae

per quam verbum subsistit, non potest esse aliud quam ipsa per se...

Ad sextum pertinet per idem dicitur enim quod hypostasis est...

Aduertendum, quod natura consistit in se, et quia hoc non fit nisi dicitur esse formaliter...

Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam trans ferat, dicens eam esse substantiam...

Ad septimum per idem etiam patet. Dicitur enim quod non oportet hypostasis verbi Dei esse simpliciter...

Ad octauum negatur consequentia, quia quod anima, et corpus in Christo non constituent aliam personam...

Ad nonum dicitur, quod ex hac anima & ex hoc corpore in Christo non est constituta alia persona...

Ad decimum dicitur primo, quod hic homo, qui est Christus, est hypostasis quaedam, non tamen alia...

hypostasis, sed id quod in ea subsistit. Dicitur tertio, quod quatuor...

Ad undecimum oppo situm fuit, ex eo soluitur, quod aequiuocatio inducitur ex diuersa...

Aduertendum in rationem huius tertii dicti esse, quod substantia particularis dupliciter accipi potest...

Ad duodecimum dicitur, quod hypostasis verbi non dicitur esse suppositum humanae naturae...

Ad duodecimum dicitur, quod hypostasis verbi non dicitur esse suppositum humanae naturae...

Ad vltimum negatur consequentia, quia sic verbum humanam naturam assumpsit, ut vere sit homo...

Aduertendum, quod cum dupliciter accipiatur esse, scilicet pro esse actualis existentiae, & pro esse essentiae...

Aduertendum, quod cum dupliciter accipiatur esse, scilicet pro esse actualis existentiae, & pro esse essentiae...

Attendendum

Attendendum etiam, quod ex ista responsione vult habere S. Th. illam propositionem...

13 Non tamen sequitur, quod humana natura accidentaliter verbo adueniat ex hoc...

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posterum. Caput 50.

Stensum est igitur ex praemissis, non esse impossibile, quod fides catholica...

Super, Cap. 50.

Quoniam ostendit S. Thom. non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filii Dei praedicat...

Ad vnde cum negatur consequentia, quia aequiuocatio non inducitur ex diuersitate suppositionis...

Attendendum autem, ut sciatur quid nominis peccati originalis, na de quid rei inferius tractabitur...

PROBAT igitur sanctus Thomas omnes homines cum huiusmodi peccato nasci, & arguit sic.

PRIMO. In quocumque inuenitur necessitas moriendi, necesse est ut inuenitur aliqua culpa: sed haec necessitas inuenitur in omni homine...

Aduerte cum dicitur, in omni homine inueniri necessitatem moriendi a principio suae natiuitatis...

sumendum est quod dicitur Genes. 2. Tulit dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso, praecipitque ei dicens. Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni & mali ne comedes...

iusmodi necessitate moriendi liberabatur. Aduertendum quoque ex hoc processu sancti Thomae, quod necessitas moriendi ponitur poena peccati primi parentis...

LIBER QVARTVS

nes seminaliter ab Adama propagati, etiam secundum istos incur-

runt necessitatem moriendi secundum fidem ergo & omnes se-

gundum fidem actualiter peccatum originale contrahunt.

Præterea, ista obligatio habendi peccatum non potest conue-

nire homini nisi quando est, tã quia quod non est, ad nihil obli-

gatur, tum quia a sua origine, & natiuitate

dicitur homo contra here peccati origina-

le, siue esse peccato obnoxius, constat au-

tẽ qd a sua natiuitate homo habet esse, aut

ergo est ad habendũ in illo instanti in quo

anima infundit, cor- pori, & in quo homo

primo esse dicit, aut post, si ad habendum

in illo instanti i quo generatur, & primo

est, ergo si quis p gra- tiam non incurrit peccatũ,

in illo instanti nõ erit obligatus. Si. n. tibi te

neor soluere cẽtum aureos die crastina,

& illos mihi donas, & nõ vis ut die, crasti

na restituã, non ero tibi amplius debitor

die crastina. nõ ergo talis, qd ex gratia non

incurrit peccatũ, hẽt ex sua generatione

debitũ habẽdi pecca- tum, vt isti dicunt. Si

aut ista obligatio est ad habendũ peccatũ

post instanti cõceptio- nis siue infusions a-

nimã, ergo in primo instanti cõceptionis

siue homo nõ contra hit peccatũ originale

quo in se a sua ge- neratione, quod est

contra S. Th. de Ma. q. 4. ar. 6. & alibi, &

oẽs alios dicẽtes, qd in ipsa animã infusione

peccatũ originale cõ- trahitur ab his i qui bus originale pecca-

tum ponitur. Præterea inquit S. Th. 4. Sen. d. 43. ar. 4.

q. 1. ad 3. qd nõ sequit si potest sine errore

poni qd aliqui nõ mo- riantur, qd possit sine errore poni, qd aliqui sine originali pecca-

to nascantur, quamuis mors sit pœna peccati originalis, qd De-

põr ex misericordia relaxare pœnã, ad quam obligatur ex culpa

præterita, vbi patet qd loquitur de peccato actualiter existente,

cui debet pœnã, ergo non est em eius intentionẽ qd ita secundũ

fidem possit teneri aliqẽ sine peccato originali nasci, sicut põt

teneri qd actualiter non sit mortuus. Confirmatur, quia in q. de

Scripturã, inquantũ pro peccatis omnium quantum in se est fa-

sis facit, quod vique non esset verum, si quis sine peccato origi-

nali conciperetur. Vnde sicut nõ valet ista consequentia, Deus

absolue potuit saluare genus humanum absque filij Dei incar-

natione, ergo non spectat ad fidem qd filius dei propter salutem

generis humani incar- natã sit, peccat, ita nec prædicta conse-

quẽtia tenet. Vbi. n. in sacra scriptura all

quid traditur fieri p communi regula, si-

cut traditur, qd om- nes peccauerunt in

Adam, nõ potest op- positum sine errore

teneri, nisi Deum ali- ter fecisse in aliquo

particulari præter cõ- munem regulam cõ- stat, aut inquam per

sacram scripturã, aut per ecclesiã determi-

nationẽ. Per hoc autem non intendo, qd

heretici sint, tenẽtes beatam Virginẽ etiã

sine originali pecca- to conceptam, nam nõdum est per eccle-

siam determinatũ qd in hac re ad fidẽ per-

tinet, sed qd S. Tho. visum est ad fidẽ per-

tinere, qd oẽs ab Adã seminaliter propaga-

ti peccatum origina- le contrahant, & qd necessitas moriendi

fit peccati originalis pœna. SECUNDO ar-

guitur sic. Secundum Apostolum ad Rom.

5. Per vñũ hominẽ in hunc mũdum pecca-

tum intrauit, & per peccatũ mors, & ita

in omnes pecca- uerunt, sed hoc non intelligitur per mo-

du imitationis, tum quia sic peruenisset

peccatum & mors ad eos tantum qui pec-

catũ in similitudinem primi hominis peccã-

tis, quod excludit Apostolus ex verbis, qd

subdit, ergo intrauit per vñũ hominẽ in modum originis,

tum quia potius dixisset per diabolũ peccatum intraisse in mundum, sicut expref-

se dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli. Ad euidẽntiam primã rationis contra falsam illam inter-

pretationem, quæ erat Pelagianorum, vt inquit sanctus Tho-

mas super epistolã Pauli, considerandum est, quod illi dicun-

tur peccare ad imitationem peccati Adã, qui peccatum actua-

le committunt simile peccato Adã, quod fuit superbie pecca-

tum. Vnde cum per peccatum quod per Adã intrauit in mun-

dum, intrauerit etiam mors tanquam pœna, sequitur vt opti-

marrimonio conceptus, & na- tus dicatur, oportet igitur, vt hoc ad peccatum originale referatur.

4 Amplius, Iob 14. dicitur. Quid potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? ex quo manifeste accipi potest, quod ex immunditia humani feminis aliqua immunditia ad hominem ex semine cõceptum perueniat, quod oportet intelli-

gi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur. præmittitur enim. Et dignum ducis, super huius-

scemodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum in iudicium? sic igitur aliquod peccatum est quod homo contra-

hit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur. 5 Item, Baptismus & alia sacramenta Ecclesiã, sunt quæ-

dam remedia cõtra peccatum, vt infra patebit, exhibetur autem baptismus secundum com-

munem Ecclesiã consuetudinem pueris recenter natis. frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. nõ est autem in eis peccatum actuale, quia carent vñũ liberi ar-

bitrii. sino quo nullus actus homini in culpam imputatur. oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, cum in operibus Dei, & Ecclesiã, nihil sit vanum, & frustra.

Si autem dicatur, quod baptis-

mus infantibus datur, non per vñũ hominẽ in modum originis, tum quia potius dixisset per diabolũ peccatum intraisse in mundum, sicut expref-

se dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli. Ad euidẽntiam primã rationis contra falsam illam inter-

pretationem, quæ erat Pelagianorum, vt inquit sanctus Tho-

mas super epistolã Pauli, considerandum est, quod illi dicun-

tur peccare ad imitationem peccati Adã, qui peccatum actua-

le committunt simile peccato Adã, quod fuit superbie pecca-

tum. Vnde cum per peccatum quod per Adã intrauit in mun-

dum, intrauerit etiam mors tanquam pœna, sequitur vt opti-

me deducit sanctus Thomas, quod ad eos tantum perueniat pec-

catum & mors, qui actuali peccato Adã imitantur. hoc autem constat esse falsum in infantibus, qui moriuntur, & nullum cõ-

miserunt actuale peccatum. ideo illa interpretatio non est ad Apostoli mentem, sed magis quod per originẽ & generatio-

nem hominis ab Adã seminaliter propagati peccatum in mũ-

dum intrauerit. Pro declaratione secundã rationis ad idem, quam sanctus Thomas ex Augustino contra Pelagianos sumpsit, attenden-

duum est, quod si debet dici per aliquem peccatum esse in gres-

sum in mundum inquantum peccantes eum imitantur, debet hoc attribui ei, qui primo peccauit, & neminem imitatur, sed eũ

imitatur omnes homines, hoc autem nõ potest dici de primo homine, quia ipse non peccauit primus inter creaturas intelle-

ctuales, sed diabolus, & ipse diabolus imitatus est peccando actuali peccato superbie, ideo bene inquit S. Tho. qd si de intro-

itu per imitationem intellexit Apostolus, potius dixisset p dia-

bolũ peccatum intraisse in mũdũ, quam per hominẽ. TERTIO. Da-

uid inqt. Ecce in iniquitatibus &c. qd nõ põt intelligi de peccã- to actuali, ergo &c.

QUARTO. Iob 14. dicitur. Quis põt facere mundũ de in-

mundo cõceptum semine? ex quo datur intelligi aliquam im-

munditiã ad hominẽ peruenire ex immũ- ditia humani feminis, sed hoc oportet intelligi de immũ-

ditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur, cõ præmit-

tatur. Et dignum ducis &c. ergo &c. Ad euidẽntiam hu-

ius quod dicitur i semine esse quãdã immunditiã, ex qua immunditia peccati in hominẽ peruenit, considerandum est, qd cum peccatũ originale sit quidam natura-

defectus, & sic quãdam immunditia eius, inquantum est priuatio originalis iustitie, eo modo dicitur huiusmodi immunditia esse in semine pa-

terni quo in ipso est natura humana, in ipso autem est materia humana, non in actu, sed in virtute tanquam in instrumentum, quia semen est instrumentum hominis generantis, ideo & culpa

originalis siue immunditia talis non est actu in semine, sed tantum virtualiter tanquam in instrumentum. Considerandum secundo, qd dupliciter possimus intelligere peccatum originale esse virtualiter in semine. Vno modo, quia

in semine sit quidam particularis virtus directã productiua huiusmodi peccati, per modum intentionis existens in ipso, non autem habens esse firmum & permanens, & hoc modo videtur intelligere Capreolus Secundo Sent. dist. 31. Alio modo possimus intelligere, qd in semine non sit particularis aliqua virtus, quæ sit directã productiua peccati, cum peccatum ipsum nõ sit nisi priuatio quædam & malum, priuatio autem nõ habeat causam productiuam sui directã, sed defectiuam, vt in pluribus locis ostendit S. Tho. & superius est ostensum. Sed virtus quæ est directã productiua nature humanæ, per quãdam cõcomitantia, dicitur productiua peccati cõcomitantis talem naturam, inquantũ illa virtus est imperfecta, vt pote non valens natura cõ. originali iustitia producere. Et hoc modo alij Thomistæ intelligunt peccatum originale esse virtualiter in semine, quod etiam mihi rationabilius videtur & cõformius S. Tho. doct. Nam 12. q. 81. ar. 1. ad 3. ostendens quomodo semen possit causare peccatũ, ait qd & si culpa non sit actu in semine, est tãmẽ ibi virtute natura humane quam cõcomitari talis culpa.

Sed contra hanc viã videt esse quod ait S. Th. in q. de Ma. q. 4. ar. 1. ad 9. Ibi. n. tenet qd peccatũ originale est in semine em quãdam eius intentionẽ. Ex quo videtur qd de merte eius in semine sit quãdam virtus productiua peccati habens esse intentionale.

Sed respondetur qd nõ est in ipso semine esse virtutẽ aliquã productiuã peccati, sed esse in ipso quẽdam defectũ & quãdam priuationẽ ex qua peruenit vt natura humana quæ virtutẽ feminis producit, sit subiecta defectũ & culpã dicitur autẽ huiusmodi defectus & priuatio in semine, esse quãdam intentionẽ peccati originalis, quia est quãdam similitudo secundũ proportionẽ, Est. a. priuatio virtutis productiue nature cõ iustitia originali, sicut peccatũ originale est ipsa priuatio iustitiæ originalis in natura. Quod autem ista sit mens S. Tho. patet, quia ibidem ait qd peccato primi parentis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea possit dici: semen per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, & quãdam intentio eius.

Hoc vanum est. nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpã, siuis enim omnis rationalis creaturã est, vt ad beatitudinem perueniat, quæ esse nõ potest nisi in regno Dei, quod quidem nihil est aliud quã ordinata societas eorum, qui diuina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, vt patet ex his quæ in Tertio sunt ostensa, nihil autem a fine suo deficit, nisi propter aliquod peccatum. igitur pueri nõdum baptizati ad regnũ Dei

peruenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. sic igitur secundum catholicã fidẽ traditionem tenendũ est, homines nasci cum peccato originali.

Obiectiones contra peccatum originale. Cap. 51.

Vnt autem quãdam ad huc, quæ veritati aduersari videntur. Peccatum enim vnus aliis non imputatur ad culpam. Vnde Ezechiel. 18. dicitur, quod filius nõ portat iniquitatẽ patris, & huius ratio est, quia nõ laudamur neque vituperamur nisi ex his, quæ in nobis sunt. ha cã autem sunt quæ nostrã voluntate committimus. non igitur peccatum

Deo, dicitur feminis immunditia ex qua peruenit defectus inmunditia in hominẽ conceptum ex eo, sicut ex aliquo defectu virtutis in semine hominis leprosi contingit defectus lepræ in prole. vt dicitur Secundo Sentent. dist. 30. q. 1. ar. 2. ad 4. Vnde cum inquit S. Tho. oportet intelligi de immunditia peccati, cõ dicitur quod ex immunditia humani feminis aliqua immunditia ad hominẽ ex semine conceptum peruenit, hoc referendũ est ad immunditiam hominis concepti, non autem ad feminis immunditiam.

Ex prædictis patet, rationes Scoti 32. dist. Secũdi, quibus probat in semine non esse qualitatem morbidã productiuã peccati, etiam non esse in semine, aut in materia de qua formatur corpus prolis, huiusmodi virtutem peccati productiuã, non procedere contra sanctum Thomam, quia neque talem qualitatẽ ponit in semine paterno, neque in semine materno, aut quãcumque materia ponit virtutem peccati productiuã, quocumque modo. Et si aliquando inueniatur in eius scriptis dictum, animam a carne peccatum originale contrahere, tanquam a causa efficiẽtia instrumentali, nomine carnis intelligendum est carnale semen paternum, & est intelligendum, vt exposuimus.

QUINTO. Baptismus secundum communem Ecclesiã consuetudinem exhibetur pueris recenter natis. ergo in eis est aliquod peccatum. non actuale, quia carent vñũ liberi arbitrii, ergo per originem traductum. Probatur consequentiã, quia cum baptismus sicut & alia sacramenta sint quædam remedia contra peccatum, si oppositum consequentis statet eum a peccato, frustra pueris exhiberetur, quod in operibus Dei, & ecclesiã non est dicendum. Si dicatur quod baptismus infantibus datur non vsa peccato mundentur, sed vt ad regnũ Dei perueniant, quo quis peruenit non potest sine baptismo, iuxta illud Iohã. Nisi quis, &c. Hoc est vanum, quia nullus a regno Dei excluditur nisi per aliquam culpã, cõ suis omnis rationalis creaturã sit vt ad beatitudinem perueniat, quæ est in solo regno Dei, id est in ordinata societate eorum qui diuina visione fruuntur. a fine autem suo nihil deficit nisi propter aliquod peccatum.

Super Cap. 51.

Osita determinatione veritatis circa peccatum originale, vult consequenter sanctus Thomas, quãdam obiectiones excludere. Circa hoc autem duo facit. Primo ponit ipsas obiectiones, Secundo illis respondet, capitulo sequenti.

Tho. con. Gen. PPP PRI 4

PRIMA ergo rō est, q̄ peccatū vnus aliis nō imputatur ad culpam, vt patet Eze ch. 18. Filius, &c. SECUNDA, quia si dicatur vnusq; in hoc imputari suū peccatum, non autē alterius, ex eo q̄ oēs in Adā peccante peccauerūt, vt videt Apōstolus dicere, hoc nō valet, quia illi qui ex Adā nati sunt, in eo nondum erant actus, sed virtute tantum. TERTIA est, q̄ si dicat nos peccasse i Adam, eo q̄ originaliter ab eo in nos peccatū proueniat simul cū natura, hoc videt impossibile, quia accides nō pōt traduci nisi subiectū traduca tur. Anima autē ratio nalis q̄ est peccatū subiectū, nō traducitur i nos a primo parēte, sed a Deo sigillatim creata in vnoquoque. QVARTA est, quia sequet̄ q̄ etiam Christus peccato originali subiectus fuerit, cum etiam ipse a primo parente originem duxerit. QVINTA est, quia quod consequitur aliquod & in suam originē naturā, est naturale, q̄ autē est naturale alicui, non est peccatum in ipso. SEXTA, quia si dicatur peccatū deriuari per originē non inquantū est natura lis, sed inquantū est vitiatum, hoc stare nō potest, quia defectus in opere naturæ nō accidit, nisi propter defectū alicuius natura lis principii; nō est autem attendere alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. SEPTIMA est, q̄ peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principii, non sunt semper vel frequenter. OCTAUA est, quia origo humana cum sit actus potentie generatiuæ, qua nullo modo participat ratione, non pōt habere in se vitium q̄ pertinet ad gen̄ culpæ, & consequenter, nec defectus per vitiatam originem in prole proueniens, potest habere rationem culpæ, cum effectus

primi hominis toti humano generi imputatur. Si vero quis dicat, q̄ vno peccate omnes peccauerunt in ipso, vt Apōst. dicere videtur, & sic vni nō imputatur peccatum alterius, sed suū peccatum, hoc etiam vt videtur, stare non pōt, quia illi qui ex Adā nati sunt, quando Adā peccauit, in eo nondum erat actus, sed virtute tantū, sicut in prima origine. peccare autem cū sit agere, non competit nisi existēt in actu. non igitur in Adā omnes peccauimus. Si autē ita dicatur nos in Adā peccasse, quasi originaliter ab eo in nos peccatū proueniat simul cū natura, hoc etiam impossibile videtur. accidens, n. cū de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traduca tur: subiectum autē peccati, anima rationalis est, quæ non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in vnoquoque, vt in Secundo ostensum est. non igitur per originem peccatū ad nos ab Adā deriuari potest. Adhuc, Si peccatum a primo parente in alios deriuatur, quia ab eo originē trahunt, cū Christus a primo parente originem duxit, videtur q̄ ipse etiam peccato originali subiectus fuerit, quod est alienum a fide. Præterea, Quod consequitur aliquod secundum suam originem naturalem, est ei naturale: quod est alicui naturale, nō est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum q̄ visu caret. nō igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit deriuari. Si autem dicatur, q̄ peccatum a primo parēte in posteros deriuatur per originē, non inquantū est naturalis, sed inquantū est vitiatum. Hoc etiā vt videtur, stare non potest. defectus, n. in opere naturæ nō accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii, sicut per corruptionem aliquam quæ est in semine, causantur mōstrofi partus animalium. non est autē dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. Nō videtur igit, q̄ aliquod peccatum ex vitiatā origine deriuatur in posteros a primo parente. Itē, Peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corru-

ptionem alicuius principii, nō sunt semper vel frequenter, sed vt in paucioribus. si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros deriuatur, non deriuatur in omnes, sed in aliquos paucos. Præterea, Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proueniat, eiu sē generis oportet esse illum defectū cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. origo autem siue generatio humana cum sit actus potentie generatiuæ quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertinet ad genus culpæ, quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium, qui subduntur aliquo modo defectus culpabilis prouenire potest a primo parēte in posteros per vitiatam originem. Adhuc, Naturæ bonum per peccatum nō tollitur, vnde etiā in dæmonibus manent naturalia bona, vt Dionys. dicit. generatio autē est actus naturæ, non igitur per peccatū primi hominis vitiatari potuit humanæ generationis origo, vt sic peccatum primi hominis ad posteros deriuaretur. Amplius, Homo generat sibi similem secundum speciem, in his ergo quæ non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium a similitudine parentibus: peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum nō est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur. Præterea, Filii magis simulantur proximis parentibus, quam remotis: contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato, & in actu generationis nullum peccatum committitur. non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur. Deinde si peccatum a primo homine in alios deriuatum est, maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, vt supra ostensum est, multo magis satisfactio Adæ, & iustitia eius per eum ad alios transfuit. Adhuc, Si peccatum primi hominis per originē propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deueniūt. & sic semper posteriores essent magis onerati peccatis, quam priores. quod præcipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum trāsīt a parente in prolem: & satisfactio transfire non potest.

fuis causis sint conformes. NONA est, quia cum secundum Dionysium naturæ bonū per peccatum nō tollatur, & generatio sit actus naturæ, nō potuit per peccatū primi hominis vitiatari humanæ generationis origo. DECIMA est, quia in his, quæ non pertinent ad rationē speciei, non oportet filii parentibus assimilari, peccatum autem non potest pertinere ad rationē speciei, cū sit corruptio naturalis ordinis. VNDECIMA est, quia filii, magis assimilantur proximis parentibus, quam remotis: contingit autem q̄ proximi parentes sunt sine peccato, & q̄ in actu generationis nullum peccatū committitur. DODECIMA est, quia sequitur q̄ etiam iustitia & satisfactio Adæ per eum ad alios transfuit, cū maioris virtutis sit bonum in agendo, quam malum. VLTIMA est, q̄ pari ratione etiā peccata aliorum parentum deueniunt ad posteros, & sic posteriores semper sunt magis onerati peccatis.

Cap. 86.

Dionys. 4. de Diuino minibus.

Cap. 11. 3 lib.

Super

Super Cap. 52.



horum solutionem primo præmittit sanctus Thomas quoddam necessarium. Secundo responderi vni cuique singularit. præmittit ergo quoddam peccati originalis in

Solutio obiectionum positarum. Caput 52.



horum igitur solutionem præmittendum est, quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum, sic curam gerat, vt bonis operibus præmiū, & malis penam retribuatur, vt in superioribus est ostensum, ex ipsa pena postsumus certificari de culpa. Patitur autem communitur humanum genus diuersas penas, & corporales, & spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes alæ tendunt, & ordinantur, sicut licet fames, sitis, & alia huiusmodi. inter spirituales autē est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo diffi-

humanum gener e probabiliter quædam signa apparet, scilicet & pœnæ corporales, vt est mors, & alia quæ ordinantur ad ipsam, puta fames, sitis, & huiusmodi, & pœnæ spirituales, vt est debilitas rationis, ex qua contingit, vt difficulter proueniat ad veri cognitionē, & facilius labatur in errorem, & appetit̄ bestiales omnino sperare non possit. Si fortassis dicatur huiusmodi defectus nō esse pœnales, sed naturales ex necessitate materię prouent̄es, quia corpus humanum est ex contrariis compositum, & sensibilis appetit̄ in delectabilia secundum sensum mouetur, quæ quandoque sunt contraria rationi, & intellectus possibilis est in potentia, & natus acquirere intelligibilia ex sensu, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit existimare, diuina prouidentia præsupposita, quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptauit, Deum superiorem naturam inferiori ad hoc contumixisse, vt ei dominaretur, & omne impedimentum ex defectu naturæ contingens eius spirituali, & supernaturali beneficio tolleretur, vt scilicet ereditur animam tali esse conditione corpori coniunctam, quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ per quam corpus viuit, & similiter rationem in homine appetitui sensitivo, & virtibus sensitivis sic coniungi, quod ab eis non impediat, sed magis eis dominetur. Ideo secundum fidei doctrinam ponimus hominem a principio, taliter esse institutum, vt quamdiu ratio esset Deo subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruient, & corpus ab animæ subiectione impediti non possent, Deo & sua gratia defectum naturæ supplerent ratione autem aucta a Deo, & inferiores vires rationi repugnarent, & corpus vitæ contrarias passiones susciperet, ex quo inferret huiusmodi defectus, quamuis naturales homini esse videantur considerata inferiori parte naturæ humanæ, considerata tamen diuina prouidentia, & dignitate partis superioris, satis probabiliter probari posse esse pœnales, & sic genus humanum alicui peccato originaliter esse subiectum.

Aduertendum, quod sanctus Thomas ait, satis probabiliter prædicta probari posse, vt ostendat ea quæ secundum fidem de peccato originali, & eius pena tenentur, contra rationem non esse, sed aliqua etiam probabiliter ratione probari posse, supposita diuina prouidentia, quam veri Philosophi non negant. Aduertendum quoque, quod bene dictum est prædictos effectus pœnales esse, considerata diuina prouidentia, & superiori parte, quia per diuinam prouidentiam collata est primo homini supernaturale beneficium a sua institutione, priuari autem eo quod etiam gratis est concessum, pœnale est, vt dicitur 2. Sent. dist. 30. q. 1. art. 1. ISTIS præsuppositis, responderi S. Tho. ad obiectiones superius factas. Ad primam quidem dicit primo, quod aliter est in his quæ sunt vnus individui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei, cum plures homines secundum Porphyrium participatione speciei sint vnus homo. Peccatū enim quod ad aliquod individuum siue personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccatū. si quod autem peccatum ipsam naturam speciei respiciat, non est inconueniens, vt ex vno propagetur in alterum, sicut & natura speciei.

non solum in primo peccante, sed etiam in posteris, ad quos originalis iustitia simul cum natura peruentura erat: ideo peccatum primi hominis & personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono priuauit, & naturale, in quantum abtulit sibi & suis posteris consequenter beneficium totius humanæ naturæ collatum. Dicit tertio, quod huiusmodi defectus etiam in aliis a primo parente rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur tamquam vnus homo per participationem naturæ communis, quia sic inuenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouentis, quod est ratio existimantis enim in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut & in peccato personali diuersi vnus hominis partes. Circa primum dictum responsionis aduertendum, quod ea quæ sunt propria vnus hominis & vnus individui, conueniunt sibi vt ab aliis individuis & personis distinguitur, quia vt inquit sanctus Thomas, vnus homo ab alio personaliter distinguitur, ea autem quæ naturam communem consequuntur, conueniunt vni individuo, non secundum quod ab alio individuo personaliter distinguitur, sed secundum quod cum aliis conuenit in natura, & cum illis habet vnitatem. propterea bene dictum est, q̄ aliter est in his, quæ sunt vnus individui, & aliter in his, quæ sunt totius naturæ speciei, propter vnitatem omnium hominū in natura communi. Circa secundum dictum considerandum est, q̄ duplex est ordo partium animæ, vnus habitualis, secundum videlicet, quod inferior pars nata est & disposita sequi omnino motionem & imperiū superioris. Alius est actualis, quando scilicet actualiter inferior pars mouetur secundū conuenientiam & motionem superioris partis. Cum ergo dicitur, q̄ peccata actualia & personalia admittit ordinem partium animæ in peccante, intelligitur non de habituali ordine, quia ille admittit per peccatū originale, cū ad naturam pertinet, sed de actuali ordine qui ad personā pertinet, cuius est operari. homo enim peccans operatur secundum inferioris partis inclinationem non regulatam rationis, cum tamen deberet ordinem rationis sequi. Circa tertium dictum considerandum est, vt optime declarat sanctus Thomas de Malo questione quarta, articulo primo, q̄ aliquis homo singularis dupliciter considerari potest. Vno modo inquantū est quædam singularis persona, alio modo inquantū est pars multitudinis hominū quæ per naturalem originem deriuatur ab vno. Primo modo conuenit sibi actus quæ proprie arbitrio, & per seipsum facit, secundo vero modo potest sibi Th. cont. Gent. PPP a conuenire

conuenire actus quem non per seipsum facit, sed qui sic a capite huiusmodi multitudinis inquantum huiusmodi, sicut & actus q. sic a principio collegii, ad vnumquemque de collegio aliquo modo dicitur pertinere. ista enim hominum multitudo sic ab vno per naturalem originem descendentiū consideratur tamquam vnus homo, cui omnes particulares homines sunt membra, & cuius ipse Adam est caput & principium mouens. Quia ergo iustitiae originalis donum fuerat datum homini, non eamquam singulari personae, sed tamquam principio totius naturae, ut scilicet ab eo per originem deriuaretur i posteros, hoc donum ipse peccando amisit, & pro se, & pro sua posteritate. Et hic defectus habet rationem culpae in omnibus qui ab Adā feminatiter descendunt, ratione voluntarij peccati Adā ex quo processit, inquantum vnusquisque consideratur vt membrum totius multitudinis hominum, cuius Adam est caput. Comparatio ergo sancti Thomae inter defectum hunc traditum in prolem & actionem manus, tenet quantum ad hoc quod sicut actio manus habet rationem culpae, inquantum manus est instrumentum hominis morum a primo principio motiuo existente in homine, scilicet a voluntate, quae tamen non est in ipsa manu, ita & defectus naturae in hanc prolem per generationem deueniens, habet rationem culpae, inquantum hic homo genitus est pars naturae humanae, in qua huiusmodi peccatum prouenit voluntate primi parentis voluntate peccantis. Et sic constat quod tale peccatum dicitur in hoc homine voluntarium esse, non propria voluntate simpliciter, sed aliena, licet aliquo modo possit dici voluntarium propria voluntate, inquantum cum sit pars multitudinis humanae, voluntas primi hominis potest dici vnusquisque voluntas aliquo modo, quantum ad ea quae pertinent ad naturam.

Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, diuina prouidentia supposita, quae singulari perfectionibus congrua perfectibilia coaptatur, quod Deus superiorum naturam inferiorem ad hoc coniunxit, vt ei dominaretur, & si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae cōtingeret, eius specialis & supernaturali beneficio tolleretur, vt scilicet cum anima rationalis sit altioris naturae, quam corpus tali conditione credatur corpori esse cōiuncta, quod in corpore aliquid esse non possit cōtrarium animae per quam corpus viuunt, & similiter si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur, & aliis sensitiuis potētis, quod ratio a sensitiuis potētis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur secundum doctriinā fidei ponimus hominē a principio taliter esse institutum, quod quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruiret, & corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo & sua gratia supplēte, quod ad hoc perficiendū naturam minus habebat: ratione autē auersa a Deo, & inferiores vires a ratione repugnarēt, & corpus vitā, quae est per animā contrarias passionibus susciperet. Sic igitur huiusmodi defectus quāuis naturales homini videantur absolute considerādo humanā naturam ex parte eius, quod est in ea inferius, tamen considerādo diuinam prouidentiam, & dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectum doctriinā fidei ponimus hominē a principio taliter esse institutum, quod quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruiret, & corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo & sua gratia supplēte, quod ad hoc perficiendū naturam minus habebat: ratione autē auersa a Deo, & inferiores vires a ratione repugnarēt, & corpus vitā, quae est per animā contrarias passionibus susciperet. Sic igitur huiusmodi defectus quāuis naturales homini videantur absolute considerādo humanā naturam ex parte eius, quod est in ea inferius, tamen considerādo diuinam prouidentiam, & dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectum

intentionem primam & directam Adā peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirecte & concomitantē intentus, & ideo etiā in ipso Adā talis defectus naturae habebat rationem culpae, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originem traditus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volutus per actum voluntatis hominis peccantis, & naturalis, inquantum erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adā. Vnde sanctus Thomas 2. Sentent. dist. 33. art. 1. ait quod infectio ex inordinata voluntate primi parentis proueniens in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modum peccati naturalis, in sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale.

Considerandum vltius ex toto processu huius responsionis haberi, quod ad rationem iustitiae originalis pertinebat non solum, quod corpus animae subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quod ratio subderetur Deo, quod patet ex eo, quod postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virium inferiorum ad rationem rationis ad Deum, & corporis ad animam, subiungit hoc beneficium vocari a quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eum velle quod subiectione mentis ad Deum, ad iustitiam originalem pertinet, id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest quod iustitia originalis gratiam includebat tamquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectione corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quae erat gratia, & gratis data, ita & subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, & consequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam Deo supernaturaliter subicere, propter quod inquit sanctus Thomas 1. q. 100. art. 1. ad 2. quod radix originalis iustitiae consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi. & q. 95. art. 1. quod & Adā creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

Sed occurrit dubium. Videtur enim velle S. Thom. (vt ex hoc processu manifeste apparet) quod auersio voluntatis primi hominis a Deo per peccatum actuale, fuit causa amissionis iustitiae originalis, & subiectione voluntatis ad Deum erat causa cōseruationis ipsius, sed idē non est causa suscipiens ergo subiectione voluntatis ad Deum, non erat aliquid intrinsecum iustitiae originali. Dupliciter ad hoc responderi potest. Primo, quod subiectione voluntatis ad Deum, non ponitur causa cōseruariua iustitiae originalis simpliciter, sed tantum secundum quod in inferioribus viribus animae, & in corpore inueniebatur, modo non est

intentionem primam & directam Adā peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirecte & concomitantē intentus, & ideo etiā in ipso Adā talis defectus naturae habebat rationem culpae, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originem traditus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volutus per actum voluntatis hominis peccantis, & naturalis, inquantum erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adā. Vnde sanctus Thomas 2. Sentent. dist. 33. art. 1. ait quod infectio ex inordinata voluntate primi parentis proueniens in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modum peccati naturalis, in sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale.

Considerandum vltius ex toto processu huius responsionis haberi, quod ad rationem iustitiae originalis pertinebat non solum, quod corpus animae subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quod ratio subderetur Deo, quod patet ex eo, quod postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virium inferiorum ad rationem rationis ad Deum, & corporis ad animam, subiungit hoc beneficium vocari a quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eum velle quod subiectione mentis ad Deum, ad iustitiam originalem pertinet, id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest quod iustitia originalis gratiam includebat tamquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectione corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quae erat gratia, & gratis data, ita & subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, & consequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam Deo supernaturaliter subicere, propter quod inquit sanctus Thomas 1. q. 100. art. 1. ad 2. quod radix originalis iustitiae consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi. & q. 95. art. 1. quod & Adā creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

Sed occurrit dubium. Videtur enim velle S. Thom. (vt ex hoc processu manifeste apparet) quod auersio voluntatis primi hominis a Deo per peccatum actuale, fuit causa amissionis iustitiae originalis, & subiectione voluntatis ad Deum erat causa cōseruationis ipsius, sed idē non est causa suscipiens ergo subiectione voluntatis ad Deum, non erat aliquid intrinsecum iustitiae originali. Dupliciter ad hoc responderi potest. Primo, quod subiectione voluntatis ad Deum, non ponitur causa cōseruariua iustitiae originalis simpliciter, sed tantum secundum quod in inferioribus viribus animae, & in corpore inueniebatur, modo non est

intentionem primam & directam Adā peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirecte & concomitantē intentus, & ideo etiā in ipso Adā talis defectus naturae habebat rationem culpae, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originem traditus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volutus per actum voluntatis hominis peccantis, & naturalis, inquantum erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adā. Vnde sanctus Thomas 2. Sentent. dist. 33. art. 1. ait quod infectio ex inordinata voluntate primi parentis proueniens in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modum peccati naturalis, in sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale.

Considerandum vltius ex toto processu huius responsionis haberi, quod ad rationem iustitiae originalis pertinebat non solum, quod corpus animae subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quod ratio subderetur Deo, quod patet ex eo, quod postquam dixit sanctus Thomas humanam naturam institutam cum subiectione virium inferiorum ad rationem rationis ad Deum, & corporis ad animam, subiungit hoc beneficium vocari a quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eum velle quod subiectione mentis ad Deum, ad iustitiam originalem pertinet, id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem haberi potest quod iustitia originalis gratiam includebat tamquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectione corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quae erat gratia, & gratis data, ita & subiectionem rationis ad Deum oportebat supernaturalem esse, & consequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam Deo supernaturaliter subicere, propter quod inquit sanctus Thomas 1. q. 100. art. 1. ad 2. quod radix originalis iustitiae consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi. & q. 95. art. 1. quod & Adā creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

Ad tertiam dicit, quod hoc modo propagatur peccatum naturae, quo & ipsa natura speciei, quae quamuis per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem animae aptum naturam.

Aduertendum sensum huius responsionis esse, quod licet anima rationalis, quae est subiectum peccati originalis, non propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute feminis, propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quo vnione resultat natura humana, propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima a semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionem materiam sibi conuenientem & proportionatam, iuxta illud quod inquit S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1. ad 3. animam huius hominis non fuisse secundū feminalem rationem in Adā peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio. Accidens non potest traduci nisi per aduocatum subiectum, non habet veritatem si intelligatur de traditione effectiuam tantum, sed sufficit quod traducatur subiectum traditione dispositiuam, sicut & ista propositio. Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur, non habet veritatem si intelligatur de traditione, & productione formae effectiuam tantum, sed sufficit vt dispositiuam traducatur.

Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materia solum humani corporis a primo parente suscepit, virtus autem formatua fuit virtus spiritus sancti, vnde & humanam naturā ab Adā accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae, Primae secundae q. 84. artic. 4. Et quae de Malo, quae dist. 4. artic. 6. quod illi soli peccata

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

Ad tertiam dicit, quod hoc modo propagatur peccatum naturae, quo & ipsa natura speciei, quae quamuis per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem animae aptum naturam.

Aduertendum sensum huius responsionis esse, quod licet anima rationalis, quae est subiectum peccati originalis, non propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute feminis, propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quo vnione resultat natura humana, propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima a semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionem materiam sibi conuenientem & proportionatam, iuxta illud quod inquit S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1. ad 3. animam huius hominis non fuisse secundū feminalem rationem in Adā peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio. Accidens non potest traduci nisi per aduocatum subiectum, non habet veritatem si intelligatur de traditione effectiuam tantum, sed sufficit quod traducatur subiectum traditione dispositiuam, sicut & ista propositio. Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur, non habet veritatem si intelligatur de traditione, & productione formae effectiuam tantum, sed sufficit vt dispositiuam traducatur.

Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materia solum humani corporis a primo parente suscepit, virtus autem formatua fuit virtus spiritus sancti, vnde & humanam naturā ab Adā accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae, Primae secundae q. 84. artic. 4. Et quae de Malo, quae dist. 4. artic. 6. quod illi soli peccata

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

Ad tertiam dicit, quod hoc modo propagatur peccatum naturae, quo & ipsa natura speciei, quae quamuis per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem animae aptum naturam.

Aduertendum sensum huius responsionis esse, quod licet anima rationalis, quae est subiectum peccati originalis, non propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute feminis, propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quo vnione resultat natura humana, propter quod dicitur humana natura cum semine propagari. Et sic dicitur propagari anima a semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionem materiam sibi conuenientem & proportionatam, iuxta illud quod inquit S. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1. ad 3. animam huius hominis non fuisse secundū feminalem rationem in Adā peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio. Accidens non potest traduci nisi per aduocatum subiectum, non habet veritatem si intelligatur de traditione effectiuam tantum, sed sufficit quod traducatur subiectum traditione dispositiuam, sicut & ista propositio. Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur, non habet veritatem si intelligatur de traditione, & productione formae effectiuam tantum, sed sufficit vt dispositiuam traducatur.

Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materia solum humani corporis a primo parente suscepit, virtus autem formatua fuit virtus spiritus sancti, vnde & humanam naturā ab Adā accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae, Primae secundae q. 84. artic. 4. Et quae de Malo, quae dist. 4. artic. 6. quod illi soli peccata

est inconueniens idem secundū effectum, quē ponit in vna parte animae, esse causam effectus quē ponit in aliis animae partibus. Sicut enim dicitur. Potest responderi, quod duplex est subiectio voluntatis ad Deum, sicut & duplex auersio. Sicut scilicet, sive virtualis, & habitualis. Illa subiectio quae ponitur cōseruariua iustitiae originalis, erat actualis, sive virtualis. Sicut in ppositio. quāsi. n. dicitur. propositio scilicet talis subiectio nis, mansisset iustitia originalis. subiectio autem, quae ad iustitiam originalem pertinebat, tamquam eius primus effectus erat habitualis, sicut & auersio actualis a deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiae originalis. habitualis autē auersio in peccato includit originalis, sicut primus effectus priuationis iustitiae originalis, quae est in animae essentia, sicut & ipsa originalis iustitia ita erat.

Ad secundam rationem dicit primo S. Th. q. licet in Adā non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundo, quod non dicitur alii peccasse in eo, quod alii aliquid actum exercētes, sed inquantum pertinet ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Aduertendum ex hac responsione, quod aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet, quia producit actum peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato, primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adā, sed bene secundum modo.

Ad septimam per idem patet. Assumptum enim verum est...

Ad octavam dicitur, quod assumptum est verum loquendo de vitio...

Aduertendum, quod culpa originalis dicitur esse in actu...

D. 1006,

Ad nonam dicitur, quod licet per peccatum huiusmodi...

Ad decimam dicitur, quod cum priuatio & forma...

Ex ista responsione vult negare S. Tho. hanc propositionem...

Ad undecimam dicitur, quod licet aliquis per sacramenta...

Ad euidentiam huius responsionis considerandum est...

peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione diuina...

Secundum hoc igitur verum est dicere, quod vno peccante...

Ratio similitudinis superioris partis ad Deum, & ex hoc habet rationem...

Apostolus dicit secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actum...

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur...

Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit...

Sed occurrit duplex dubium. Primum est, quia videtur velle...

Secundum dubium est, quia non videtur quomodo possit...

Ad primum dicitur, quod de iustitia originali dupliciter loqui possumus...

Dicitur ergo sancti Thomae, non est intelligendum de carentia...

Rom. 5.

Cap. 8.

Cap. 46.

sed non remanet cum carentia iustitiae originalis, ut perficit...

te, licet eam de Adam suscepit sicut de materiali principio...

Ad secundum respondetur, quod nullum inconueniens est...

Ad tertium dicitur, quod non potuit primus homo...

Aduertendum primo ex doctrina sancti Thomae, 3. distinctio...

Aduertendum secundo, quod per actum personalem non potuit...

Aduertendum quoque illam probationem consequentem, quod...

quia videlicet bonum est pro rebus ad agendum, quam malum...

ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum...

7 Procedit etiam septima ratio per modum eundem de defectu...

8 Sciendum est etiam, quod in actu generatiuae virtutis...

Ex his concludit sanctus Thomas contra Pelagianos, neque inconueniens...

Aduertendum, quia superius praesuppositum est peccatum originale...

Ad tertium dicitur, quod non potuit primus homo...

Ex his enim videtur velle S. Thomas, quod & priuatio iustitiae...

habet vt formale. Addunt quoq; isti qd peccatum originale no est pura priuatio originalis iustitiae, sed est aliquod positium, scilicet qualitas quedam & habitus. hoc aut accipiunt ex verbis S. Tho. dicens 12. q. allegata, art. 1. & ad 1. qd est habitus, & quod ultra priuationem habet aliquid positue, sicut & aegritudo corporalis.

Capreolus vero in Secundo, dist. 30. videtur per priuationem iustitiae originalis intelligere priuationem illius doni gratuiti, & omnem inordinationem in voluntate inde consequentem, per concupiscentiam vero inordinationem in omnibus viribus animae alia a voluntate. Tenere quoq; videtur concupiscentiam no dicere aliquem habitum, aut aliquam qualitatem inclinantem ad malum, sed aut priuationem, aut relationem quamdam.

Videtur autem mihi, qd Capreoli opinio magis sit ad mentem S. Tho. Quantum quidem ad formale peccati originalis, quod ubique distinguit S. Tho. voluntatem ab alia potestate animae, sicut motum a mobili, & ait ob hanc causam qd prius ad voluntatem esse quasi formale. Ex quo concludit, qd cum priuatio iustitiae originalis pertinet ad voluntatem, intelligit no formaliter & primo, sed in quantum primus effectus iustitiae originalis erat in voluntate, ipsa est sicut formale in peccato originali.

Ex his. n. habetur, qd per priuationem iustitiae originalis, priuatio illius doni gratuiti existentis in essentia animae formaliter, & omnis inordinatio voluntatis inde procedens intelligitur. Quantum ad materiale quoque patet, quod sola inordinatio aliarum virium a voluntate ad ipsum pertinet, cum dicat S. Thomas, qd cum ex parte virium inferiorum a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest, ipsa concupiscentia est quasi materiale. Ex hoc. n. patet, cum sola concupiscentia ponatur materiale in peccato originali, quod sola inordinatio virium inferiorum ad huiusmodi materiale pertinet.

Quod etiam concupiscentia secundum qd est materiale peccati originalis, non dicat qualitatem, aut aliquod positium absolute, patet quia de Malo, q. 4. art. 2. ad 4. inquit S. Thom. concupiscentiam hanc esse habituales concupiscentiam per remotionem freni originalis iustitiae acceptam. Idemque & in secundo Sentent. & in 1. 2. tenet.

Dicendum ergo qd peccati originale duo dicitur. aliquid formale a quo species habet, & aliquid materiale, quod tenet locum materiae: formale quidem est priuatio iustitiae originalis, in quantum superiorem partem animae perficiebat, id est priuatio illius doni supernaturalis existentis in essentia animae, & priuatio subiectionis voluntatis ad Deum, qui erat primus effectus illius doni. materiale vero est ipsa inclinatio naturalis virium inferiorum animae, procedens ex priuatione originalis iustitiae, quae inferiores animae vires regulabat ne inordinate ferrentur in sua obiecta, cum habitudine quadam rationis ad peccatum primi

parentis: non. n. priuatio iustitiae originalis, aut inordinatio inferiorum virium habet rationem culpae, nisi in quantum ex peccato actuali primi parentis dependentiam habet, similiter & cum habitudine ad inordinate appetendum, quae quidem potest dici habitus, vt pote existens quaedam habitus ad inordinate actus, ita quod concupiscentia, vt hic de ipsa loquimur, supra naturales inclinationes virium inferiorum animae nihil addit nisi dictam priuationem iustitiae originalis tamquam causam, & relationem concomitantem.

Quod autem adducunt alii pro confirmatione opinionis suae, non inuac. Na ex hoc quod inquit S. Tho. formale in peccato originali esse priuationem iustitiae originalis, per quam voluntas subdebat Deo, non inferat sola inordinationem voluntatis, quae est priuatio debita subiectionis ad Deum, esse formale, excludendo inordinationem, quae est per conuersionem voluntatis a bonum creati, sed illa inordinatio ista includit, sicut & perfecta subiectio voluntatis ad Deum per iustitiam originalem includebat conuersionem voluntatis in Deum, & ideo per illum modum dicendi vult habere sanctus Thomas, quod priuatio iustitiae originalis est formale in peccato originali, non prout iustitia originalis erat in omnibus viribus animae per suum effectum, sed prout eius effectus erat in superiori parte animae, ipsa voluntatem perfecte subiiciens Deo.

Ex eo quoque quod sanctus Thomas subdit, omnem aliam inordinationem virium animae ad materiale pertinere, non habetur, quod etiam aliqua inordinatio voluntatis ad materiale originalis peccati pertinet. Nam illud dictum intelligitur de inordinatione aliarum virium animae, quod patet, quia magis explanans quod dixerat, subdit immediate, inordinatio autem aliarum virium animae communi nomine potest concupiscentia appellari. & ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.

Ex quibus dat intelligere, per omnem aliam inordinationem virium animae se intellexisse inordinationem in aliis viribus animae existentem, non autem eam quae est in voluntate, quam dixerat ad formale pertinere.

Quod vero ulterius adducitur ad ostendendum peccatum originale esse qualitatem superadditam viribus animae, non conuenit, quia S. Thom. ibi habitum accipit non pro qualitate superaddita potentiae, vt ipsemet ibidem declarat, sed pro inordinata dispositione naturae, quae dicitur habitus quaedam ad concupiscentiam, ista autem habitus nihil est aliud quam ipsa met dispositio naturalis virium inferiorum ad repugnandum rationi non subditam freno originalis iustitiae, & per consequens carentium ordine quem debebant habere ex prima institutione naturae. Vnde sic comparatio peccati originalis ad aegritudinem corporalem quantum ad hoc, quod ita soluta harmonia, quae

erat in partes animae ex remotione originalis iustitiae, sequitur languor animae & inordinatio in viribus eius, sicut soluta harmonia humorum in corpore per remotionem sanitate illis in ordine constitutis, sequitur corporis aegritudo: & sicut aegritudo dicit aliquid positium, ita & peccatum originale dicit aliquid positium, scilicet ipsam concupiscentiam, quae dicit ipsas animae vires cum priuatione quadam & relatione modo exposito, non autem quantum ad hoc, quod sicut aegritudo dicit aliquam qualitatem positiam superadditam humoribus, ita & peccatum originale dicit aliquam qualitatem positiam superadditam animae.

Super. Cap. 53. Ostendit de terminacione peccati originalis, vnde conuenientia incarnationis sumitur, vult de ipsa incarnationis conuenientia determinare. Circa hoc autem tria dicit. Primo ponit obiectum infidelium reputatum fidem esse stultitiam, vt dicitur 1. Cor. 1. art. 3. id circa argumentum non solum impossibile esse quod fides predicat de incarnatione, sed etiam quod est incongruum, & diuinam bonitatem non deceat. Secundo, determinat veritatem, cap. seq. Tertio, obiectis respondet, cap. 55.

PRIMO ergo obicitur, quia ordo rerum hic est, vt deus sit super omnia exaltatus: homo autem inter infimas creaturas contineatur. Est autem diuinae bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant.

SECUNDO, quae quocunque utilitas detur ex incarnatione, deus ipsam potuit producere sola sua voluntate: conuenit autem vt vnumquodque quae quocunque utilitas detur, cum deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. cum igitur vnumquodque fieri conueniat quam breuissime potest, non oportuit quod deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi vniret.

3 Adhuc, Quum deus sit vniuersalis omnium causa, ad utilitatem totius vniuersitatis rerum eum praecipue intendere oportet. sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet, non igitur fuit conueniens quod si alienam naturam deus assumere debuerit, quod solum naturam humanam assumpserit.

4 Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei conuenientius vnitur. deo autem similitior & propinquior est angelica natura quam humana. non igitur conueniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

5 Item, Id quod est principium in homine, est intelligentia vegetativa, quae peccatum originale negauit.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conueniens Deum incarnari. Cap. 53.

Via vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostol. 1. Corint. 1. Placuit Deo per stultitiam praedicationis saluos facere credentes, stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est indecens: insistant infideles ad incarnationis impugnacionem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, & diuinam bonitatem non deceat.

1 Est enim diuinae bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant: est autem hic ordo rerum, vt deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. non igitur decet diuinam maiestatem humanam naturam vniri.

2 Item, Si conueniens fuit deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde procedentem. sed quocunque utilitas detur, cum deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. cum igitur vnumquodque fieri conueniat quam breuissime potest, non oportuit quod deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi vniret.

3 Adhuc, Quum deus sit vniuersalis omnium causa, ad utilitatem totius vniuersitatis rerum eum praecipue intendere oportet. sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet, non igitur fuit conueniens quod si alienam naturam deus assumere debuerit, quod solum naturam humanam assumpserit.

4 Amplius, Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei conuenientius vnitur. deo autem similitior & propinquior est angelica natura quam humana. non igitur conueniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

5 Item, Id quod est principium in homine, est intelligentia vegetativa, quae peccatum originale negauit.

ritatis: in quo videtur homini impedimentum praestari, si deus humanam naturam assumpserit. datur enim ei ex hoc erroris occasio, vt consentiat his qui posuerunt deum non esse super omnia corpora exaltatum. non igitur hoc ad humanam naturam utilitatem conueniebat, quod deus humanam naturam assumeret, & Item, Experimento discere possumus, quod circa incarnationem dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanae salutis conueniens non fuisse quod deus incarnaretur.

7 Adhuc, Inter omnia quae deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit: ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. si igitur incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens quod ipse totum humanum genus saluasset: quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro quantum opus fieri debuisset.

8 Amplius, Si deus propter salutem hominum humanam naturam assumpserit, videtur fuisse conueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse. nam per aliquos alios homines solo auxilio diuinae virtutis absque vnione dei ad eorum naturam, similia miracula vel etiam maiora fecerunt quam Christus.

NONO, quia si sic conueniebat fieri, humanam naturam debuit deus assumere a principio mundi, & non in fine temporis.

DACIMO, quia pari ratione debuit Christus vsque in finem mundi cum hominibus conuersari.

VNDECIMO, quia spem futurae beatitudinis homo magis ex deo incarnato conceperit, si carne immortale & impassibile & gloriosam assumpserit, & omnibus ostendisset.

DVODECIMO, quia tunc fuisset conueniens ad ostendendum quod omnia quae sunt in mundo, sunt a deo, vt Christus abundantia rerum humanarum vsus fuisset in diuitiis & maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur.

TRITODECIMO, quia

assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet: oportet autem deum ad utilitatem totius vniuersitatis rerum praecipue intendere.

QUARTO, quia quanto aliquid est ei magis simile, tanto ei conuenientius vnitur, deo autem similitior & propinquior est natura angelica quam humana.

QUINTO, quia experimento discere possumus, quod circa incarnationem dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanae salutis conueniens non fuisse quod deus incarnaretur.

Sexto, inter omnia quae deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit: ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. si igitur incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens quod ipse totum humanum genus saluasset: quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro quantum opus fieri debuisset.

Septimo, si deus propter salutem hominum humanam naturam assumpserit, videtur fuisse conueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse. nam per aliquos alios homines solo auxilio diuinae virtutis absque vnione dei ad eorum naturam, similia miracula vel etiam maiora fecerunt quam Christus.

Nono, quia si sic conueniebat fieri, humanam naturam debuit deus assumere a principio mundi, & non in fine temporis.

Dacimo, quia pari ratione debuit Christus vsque in finem mundi cum hominibus conuersari.

Vndecimo, quia spem futurae beatitudinis homo magis ex deo incarnato conceperit, si carne immortale & impassibile & gloriosam assumpserit, & omnibus ostendisset.

Dvodecimo, quia tunc fuisset conueniens ad ostendendum quod omnia quae sunt in mundo, sunt a deo, vt Christus abundantia rerum humanarum vsus fuisset in diuitiis & maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur.

Tritodecimo, quia

assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet: oportet autem deum ad utilitatem totius vniuersitatis rerum praecipue intendere.

Quarto, quia quanto aliquid est ei magis simile, tanto ei conuenientius vnitur, deo autem similitior & propinquior est natura angelica quam humana.

Quinto, quia experimento discere possumus, quod circa incarnationem dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanae salutis conueniens non fuisse quod deus incarnaretur.

Sexto, inter omnia quae deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit: ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. si igitur incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens quod ipse totum humanum genus saluasset: quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro quantum opus fieri debuisset.

Septimo, si deus propter salutem hominum humanam naturam assumpserit, videtur fuisse conueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse. nam per aliquos alios homines solo auxilio diuinae virtutis absque vnione dei ad eorum naturam, similia miracula vel etiam maiora fecerunt quam Christus.

Nono, quia si sic conueniebat fieri, humanam naturam debuit deus assumere a principio mundi, & non in fine temporis.

quia maxime necessarium fuit hominibus, ut dei diuinitatem cognoscerent, si ipse deus fuit incarnatus: fuit autem magis occultata, ex eo quod abiectione passus est. Si dicatur quod propter obedientiam patris filius dei mortem sustinuit, contra arguitur.

Quarto decimo: quia si non fuit conueniens deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, huius rei ratio ex obedientia ad patrem, cuius voluntas irrationabilis non potest esse, conuenienter assignari non potest.

Quinto decimo: quia cum voluntas dei non sit ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam, videtur Ezech. 18. multo minus potuisse esse ut homo perfectissimus morti subiceretur.

Sexto decimo: quia Christus innocens fuit, impium autem & crudele videtur innocentem prope ad mortem conducere, praecipue pro impiis. Si dicatur hoc fuisse conueniens propter humilitatem demonstrandam, ut videtur velle Apostolus Philipp. 2. Contra arguitur.

Septimo: quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, quod de deo dici non potest.

Octavo: quia satis poterat homines ad humilitatem informari verbis diuinis, & exemplis humanis. Si dicatur oportuisse Christum mortem & abiectione subire, ut etiam videtur Apostolus velle, propter peccatorum nostrorum purgationem, contra arguitur.

Nono: quia per solam dei gratiam peccata purgantur.

Decimo: quia conueniens fuit ut ille satisfaceret, qui peccauit.

Undecimo: quia videtur sufficiens fuisse si angelus carne assumptus huiusmodi satisfactionem impleverit.

im mortalem, & impassibilem, & gloriosam assumpsisset, & omnibus ostendisset, non igitur videtur fuisse conueniens quod carnem mortalem, & etiam infirmam assumpserit.

12 Amplius, Videtur fuisse conueniens ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset in diuitiis, & in maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem, & abiectionem vitam duxit, & probrosam mortem sustinuit. non igitur videtur esse conueniens quod fides de deo incarnato praedicatur.

13 Praeterea, Ex hoc quod ipse abiectione passus est, eius diuinitas maxime fuit occultata: quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus, ut eius diuinitatem cognoscerent, si ipse fuit deus incarnatus. non igitur videtur quod fides praedicatur, humanam salutem conuenire.

14 Si quis autem dicat quod propter obedientiam patris filius dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. voluntas autem dei patris irrationabilis esse non potest. si igitur non fuit conueniens deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, quae vita est: huius rei ratio ex obedientia ad patrem conuenienter assignari non potest.

15 Praeterea, Voluntas dei non est ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed ut magis conuertatur & viuat, multo igitur minus potuit esse voluntas dei patris ut homo perfectissimus morti subiceretur.

16 Amplius, Impium & crudele videtur innocentem praecipue ad mortem inducere: & praecipue pro impiis qui morte sunt digni. homo autem Christus lesus innocens fuit: impius igitur fuisse si praecipue dei patris mortem subiisset. Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere Philipp. 2. quod Christus humiliavit semetipsum

factus obediens usque ad mortem. 17 Nec haec quidem ratio conueniens videtur: primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas, qui habet superiorem, cui subiecti possit: quod de deo dici non potest. non igitur conueniens fuit dei verbum humilitati usque ad mortem.

18 Item, Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis diuinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, & exemplis humanis. non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit verbum dei aut carnem sumere, aut mortem subire. Si quis autem iterum dicat quod propter peccatorum nostrorum purgationem necessarium fuit Christum mortem subire, & alia quae videtur esse subiecta, sicut Apostolus dicit, quod traditus est propter peccata nostra, & iterum, Mortuus est ad multorum exhaurienda peccata: nec hoc videtur esse conueniens.

19 Primo quidem, quia per solam dei gratiam hominum peccata purgantur.

20 Deinde, Quia si aliqua satisfactio requirebatur, conueniens fuit ut ille satisfaceret, qui peccauit: quia in iusto dei iudicio vnusquisque onus suum debet portare.

21 Item, Si conueniens fuit ut aliquis homine puro maior, pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem impleverit, cum angelus naturaliter sit superior homine.

22 Praeterea, Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. si igitur per mortem Christi satisfaceret, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

23 Adhuc, Si pro peccatis hominum Christum morti oportuit: quum se frequenter mortem subire, oportuisset eum frequenter mortem subire. Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati: quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante: hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia & ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum diuinam.

24 Praeterea, Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur quidem esse quod homines adhuc penas patiantur, quas pro peccato diuina scriptura inducitas esse commemorat.

25 Adhuc, Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit: non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. quaeruntur

Vltimo secundo, quia si per mortem Christi homo satisfecit, talis debuit esse eius mors in qua nullus peccaret, naturalis scilicet, non violenta.

Vltimo tertio, quia oportuisset Christum frequenter mortem subire, cum frequenter homines peccent. Si dicatur quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati, contra arguitur, quia si alii homines ad satisfaciendum sufficientes non sunt, nec etiam mors Christi, cum & ipse secundum humanam naturam mortuus sit.

Vltimo quarto, quia tunc in ipso videtur quod homines adhuc patiuntur penas pro peccato inducitas.

Vltimo quinto, quia non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda.

Super Cap. 54.

Vatum ad secundum, ostendit S. Tho. conuenientissimum fuisse mysterium incarnationis, inquitur quod pie consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur. Addit autem, pie consideranti, quia ei qui non cum pietate & reuerentia huiusmodi mysterium considerauit, sed cum arrogantia, reputans impossibile omne ad quod necessariae rationes non viderent, difficile est etiam rationes probabiles inuenire: sed qui cum reuerentia & humilitate hoc considerare voluerit, illuminari facile potest: & sibi posunt multae rationes probabiles congruentiae incarnationis ostendi. Probat ergo sanctus Tho. incarnationis conuenientiam ex hoc quod efficacissimum homini auxilium fuit ad beatitudinem tendenti.

Primo sic: Per hoc subleuatur spes hominis in beatitudinem, ergo conuenientissimum fuit quod deus humanam naturam assumeret, declaratur assumptum, quia posset alicui videri quod propter distantiam naturarum nunquam posset intellectus humanus immediate ipsi diuinam essentiam intellere, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus: huius autem oppositum pro hoc quod deus humanam naturam sibi vnire voluit in persona, euidentissime demonstratur. Confirmatur a signo, quia post incarnationem Christi homines ceperunt magis ad celestem beatitudinem aspirare, iuxta id quod dicitur Ioan. 10. Ego veni, &c.

Secundo, Per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi, ergo & assumptum

runtur autem ab omnibus qui suae salutis curam habent. non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstinuisse. Haec igitur sunt & similia, ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides catholica praedicat, diuinam maiestatem & sapientiam conuenientiam non fuisse.

Quod conueniens fuit deum incarnari. Cap. 54.

I quis autem diligeret & pie incarnationis mysteria consideret, inueniet tantam sapientiae profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat: secundum illud Apostoli, Quod stultum est dei, sapientius est hominibus. vnde fit, ut pie considerati semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in Tertio, quod perfecta beatitudo hominis in immediata dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam posset pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi diuinam essentiam vniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: & sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. per hoc autem quod deus humanam naturam sibi vnire voluit in persona, euidentissime hominibus demonstratur, quod homo per intellectum deo potest vniri ipsam immediate videndo, fuit igitur conuenientissimum, quod deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem subleuandam. vnde post incarnationem Christi homines ceperunt magis ad celestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit Ioan. 10. Ego veni, ut vitam habeat, & abundantius habeat.

2 Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi, cum non sola dei fructione consistit, et ostensum est, necessarium est quod

quicumque his quae infra deum sunt inharet, finaliter a vera beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat, quod rebus infra deum existentibus inhereret ut fini, ignorando suam naturam dignitatem. ex hoc enim contingit quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum & partes eius, propter magnitudinem quantitatis, & temporis diuturnitatem: vel spirituales substantias, angelos & demones, propter hoc quod hominem excedere inueniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus, & stantes in his, ut puta supra se existentibus, hominis beatitudinem esse querendam. Quauis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam inferioris creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata dei visione beatificandus sit, conuenientissime deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. vnde ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum cultu angelorum, demonum, & quarumcunque creaturarum praetermissis, spiritibus etiam voluptatibus carnis, & corporalibus omnibus, ad solum deum colendum se dedicauerunt: in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quod Apostolus monet ad Col. cap. 3. Quae sursum sunt querite, ubi Christus est in dextera dei sedens: quae sursum sunt sapite, non quae super terram.

3 Adhuc, Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit,

probatur. Ex ignorantia propriae dignitatis poterat homo a participatione verae beatitudinis impediri, sed hominis dignitatem deus per incarnationem conuenientissime ostendit, ergo & c. maior declaratur, quia cum perfecta hominis beatitudo in sola dei fructione consistat, quicumque is quae infra deum sunt inharet finaliter, a vera beatitudinis participatione impeditur. cont. Auad. tur: ex ignorantia sua li. 3. & tract. rem dignitatis suae cont. Epic. natura homo deduci poterat, ut rebus infra deum existentibus inharet, ut si nihil, cuius signum est, quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuam, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt: quidam vero considerantes quarundam rerum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum quidem & partes eius propter magnitudinem quantitatis & temporis diuturnitatem: spirituales vero substantias tanquam hominem excedentes in immortalitate & acumine intellectus: existimantes in his beatitudinem esse querendam, minor vero declaratur, quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus deus, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & hanc dignitatem hominis, scilicet quod in immediata dei visione sit beatificandus, deus conuenientissime ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. Confirmatur haec ratio a signo, quia ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum cultu quarumcunque creaturarum praetermissis, spiritibus quoque corporalibus omnibus, ad solum deum colendum se diderunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quod monet Apostolus

Epist. Test. Aug. To. 1. cont. Auad. li. 3. & tract. Tom. 6. De ceteris bus inharet, ut si nihil, cuius signum est, quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuam, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt: quidam vero considerantes quarundam rerum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum quidem & partes eius propter magnitudinem quantitatis & temporis diuturnitatem: spirituales vero substantias tanquam hominem excedentes in immortalitate & acumine intellectus: existimantes in his beatitudinem esse querendam, minor vero declaratur, quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus deus, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & hanc dignitatem hominis, scilicet quod in immediata dei visione sit beatificandus, deus conuenientissime ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. Confirmatur haec ratio a signo, quia ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum cultu quarumcunque creaturarum praetermissis, spiritibus quoque corporalibus omnibus, ad solum deum colendum se diderunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quod monet Apostolus

113, Par. 1. ar. 1. q. 3. Sent. 2. li. 1. q. 1. ubi.

Cor. 1.

Cap. 40. & 54.

Apostolus Coloss. 3. Quæ sursum sunt, &c. Aduertendum quod sanctus Thomas perfectam hominis beatitudinem aliquando dicit in immediata dei visione consistere; aliquando vero in sola dei fruitione, quia in proposito non facit differentiam inter visionem beatificam & fruitionem. non enim accipit visionem vt distinguitur a fruitione, neque fruitionem vt a visione separatur; sed vt nomine visionis diuinæ comprehenditur fructio, tanquam proprietas eam naturaliter concomitans. nomine vero fruitionis comprehenditur visio, tanquam id quod ad ipsam necessarium antecedit.

Circa id quod dicitur secundum ordinem finis nihil homini alicui esse, nisi solum deum, considerandum est primo, quod dicitur aliquid aliud altero secundum ordinem finis, quando aut ad alterum sine ordinatur, aut ipsum est eius finis: & ideo quia nulla creatura ad alterum finem ordinatur quam hominibus finis & beatitudo in deo consistit: neque etiam aliqua creatura est finis, & obiectum eius beatitudinis a nulla creatura exceditur homo quantum ad ordinem finis. Deus autem dicitur hominem secundum hunc ordinem excedere, non quia ipse ordinatur ad alius obiectum beatitudinis, quum etiam deus seipso sit beatus, sed quia ipse & hominis, & cuiuscumque intellectus naturalis natura est finis, & obiectum beatitudinis.

TERTIO, Cognitionem qua homo in vltimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, cum sit principium omnium quæ ordinantur ad finem. nam & principia naturaliter nota certissima sunt: ergo & fides: sed ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate oportet hominem ab ipso deo homine factio instrui. ergo &c. Probatur consequentia prima, quia quum perfecta hominis beatitudo in ea dei cognitione consistat, qua omnem intellectum creatum excedit, necesse fuit aliquam illius prælibationem esse in homine qua dirigeretur in finem, quod quidem fit per fidem. minor vero subsumpta probatur. Nam quod oporteat hominem de fidei veritate a deo instrui, probatur, quia cum id quod de deo per fidem tenetur, non fit per se homini notum, eo quod facultatem humani intellectus excedat, oportuit hoc manifestari per eum cui fit primo per se notum. nam certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, vel in ea quæ sunt per se nota resoluitur: sed deus est primum principium cui est hoc naturaliter per se notum, & a quo omnibus innotescit, licet etiam omnibus diuinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum: ergo, &c. Quod vero oporteat huiusmodi fidei certitudinem a deo homine factio nobis fieri, probatur, quia sic homo secundum modum humanam diuinam instructionem suscepit. Confirmatur eadem minor auct. Ioannis primo: Deum nemo &c. & Io. 18. Ad hoc natus sum, &c. Confirmatur ratio signo, quia videmus post Christi incarnationem euidenter & certius homines in diuina cognitione esse instructos, iuxta illud Isaie vndecimo: Repleta, &c.

Circa id quod dicitur omnibus videntibus diuinam essentiam esse quodammodo per se notum, quod de deo hic per fidem tenemus, considerandum est, quod dupliciter potest aliquid dici

F alicui per se notum. Vno modo ex hoc solum quod est illi euidens, & non indiget aliqua propositione qua per discursum in illius cognitionem veniat. Alio modo, quia est illi euidens etiam naturaliter, id est, ex naturali cognitione: & hoc proprie & perfecte dicitur per se notum, quia non solum est per se notum ex euidencia rei cognita: sed etiam ex naturali dispositione cognoscens. Beatissimus ergo dicitur, per se notum, id quod nos per fidem tenemus de deo primo modo factum, non autem secundo modo. Nam licet illud euidenter cognoscatur & clare, hoc tamen non est ex naturali habitu ipsorum, sed ex diuina essentia, in qua omnia vident, illud clare representante: & ideo non dicitur illud esse ipsi simpliciter per se notum, sed quodammodo. Deo autem, quod illud naturali sui cognitione perfectissime cognoscitur, dicitur simpliciter & omnino per se notum.

QUARTO, Necessarium fuit homini ad perfectam beatitudinem tendenti, ad amorem diuinum induci: sed nihil sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris eius ad nos: amor autem dei ad homines nullo modo potuit hominibus efficacius ostendi, quæ per hoc quod vniri voluit homini in persona, cum proprium amoris sit vniri amatum cum amato quantum possibile est. ergo &c. probatur assumptum, quia oportuit hominis affectum ad desiderium diuinæ fruitionis disponi, cum in hac perfecta hominis beatitudo consistat. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius causatur.

QUINTO, Expediens fuit vniri hominem & deum esse amicitia, sed hæc familiarior fuit deo homine factio, tum quia deo homo homini naturaliter est amicus: vt sic tum quia ea quæ multum inæqualia sunt, non videntur in amicitia posse coniungi: tum quia dum visibiliter deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapimur. ergo &c.

Aduertendum, quod sanctus Thomas quum dixisset hominem esse homini naturaliter amicum, addidit, vt sic, vt daret intelligere quod vnus homo est naturaliter quidem amicus homini, in quantum in humana natura ambo communicant, sed tamen ex aliis causis potest homo homini inimicus esse.

Sexto, Beatitudo est primum virtutis. ergo oportet ad beatitudinem tendentes ad virtutem firmiter disponi. ergo oportet esse aliquem de cuius bonitate infallibilis opinio habeatur. ergo oportuit deum incarnari: consequentia prima nota est. secunda probatur, quia ad virtutem verbis & exemplis prouocamur. exempla autem alicuius & verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. Tertia vero probatur, quia de nullo homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, sed tantum de deo. Confirmatur, quia ipse Ioan. 13. dicit, Exemplum &c.

Septimo, Necessarium est humano generi quod peccatis abundat, vt ei remedium adhibeatur contra peccata: sed non potest hoc remedium adhiberi nisi per deum incarnatum. ergo &c. Maior patet, quia homo peccatis beatitudine impeditur. Minor vero probatur sic, Peccatum impedimentum affert beatitudini ex tribus. Primo, quia inordinationem quandam an-

ma inducit, eam ab ordine debiti finis abducens. Secundo, quia deum offendit, a quo beatitudinis premium expectatur, & peccatum est contrarium charitati diuinæ. Tertio, quia huius offensæ homo conscientiam habens, fiduciam accedendi ad deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam, sed

duobus primis remediis adhiberi non potest nisi per deum, qui & voluntatem hominis potest ad debitum ordinem reducere, & offensam in se commissam potest remittere. Tertio autem adhiberi non potest remedium nisi ipse deus fiat homo, quia ad hoc vt homo a conscientia offensæ præterite liberetur, oportet quod sibi de remissione offensæ constet: non potest autem per certitudinem ei constare nisi a deo certificetur. ergo &c. Confirmatur ista minor auct. Math. 9. Vt autem sciatis &c. & Apostoli Hebræ. 9. Sanguis Christi &c.

Ad euidenciam eius quod dictum est, hominem per peccatum deum offendere rationibus ibidem assignatis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Sen. dist. 14. q. 2. ar. 1. q. 1. & 2. quod offensam in quantum huiusmodi est inæqualitas quædam, qua vnus alii subtrahit quod ei debitum erat, deo autem debet a nobis amor præ omnibus tanquam patri & creatori: debetur etiam honor in quantum ab ipso expectanda est nostra beatitudo. tanquam ab eo qui humanorum actuum curam habet: & vtrunque per peccatum remouetur. Subtrahitur enim deo debiti honor qui sibi debetur, in quantum ab eo expectatur premium beatitudinis, dum aliquid contra eius præcepta irreuerenter committitur. Item subtrahitur debiti amor & affectus, in quantum homo mortaliter peccando alicuius magis amat quam deum. ideo bene assignatur pro ratione quare per peccatum homo deum offendit, quia videlicet & ab ipso premium beatitudinis expectatur, & peccatum contrarium charitati diuinæ, id est amoris quo deus su per omnia diligitur.

Aduertendum vltius, quod liberari a conscientia offensæ præterite, dupliciter intelligi potest. Vno modo quia homo amplius non recordatur se deum offendisse, & de hac liberatione non loquitur hic sanctus Thome. Alio modo quia non amplius habet remorsum conscientie quod deus sit sibi offensus & inimicus ob offensam præteritam, & de hac liberatione loquitur hoc loco, cum inquit quod ad hoc vt homo a conscientia offensæ præterite liberetur, oportet vt sibi de remissione offensæ per deum constet.

Attendendum etiam, cum vult sanctus Thome hanc certificationem

A offensæ necesse esse fieri a deo incarnato, quod nomine necessitatis intelligit conuenientiam quandam, sicut & sæpenumero in præcedentibus & sequentibus videtur, vnde in conclusione non videtur nomine necessari, sed conuenientis & expedientis.

Vltimo, Extraditione ecclesie docetur totum humanum genus peccato esse infectum, ergo ad hoc vt a tali peccato liberaretur, oportuit vt aliquis satisficeret quia secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur a deo: sed nullus homo purus hoc poterat, cum quilibet sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate, ergo oportuit esse aliquem qui esset homo cui satisfactio competere, & esset aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum. ergo ad hoc necessarium fuit vt deus homo fieret, quia nihil est maius homine quantum ad ordinem beatitudinis nisi solus deus. Nam & angeli eodem, beatificantur. Confirmatur hæc ratio auct. Ioan. Baptiste dicens, Ecce ego & apostoli ad Romanos dicitis, Sicut peccatum &c.

Circa hoc quod dicitur, secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione a deo non remitti, attendendum est, quod iccirco approposuit sanctus Thome secundum ordinem diuinæ iustitiæ, vt daret intelligere, quod absolute quidem potest deus relaxare peccatum absque satisfactione, sed non secundum determinationem suæ iustitiæ, secundum quæ attenditur potentia ordinaria dei. Vnde Tertio Sen. dist. 20. q. 1. ar. 1. ad 3. ait quod quantum est de potentia dei, possit deus peccatum absque omni pena dimittere, nec esset iniustus si hoc faceret: sed quantum est ex parte peccantis secundum ordinem quem nunc deus rebus imposuit, hoc congrue non potest. Circa id quod dictum est purum hominem non potuisse pro peccato satisfacere, quia est aliquid minus tota generis humani vniuersitate: aduertendum est doctrinam sancti Thome. Tertio Sen. q. allegata art. 2. & dist. 1. q. 1. ar. 2. ad vltimum, quod natura humana infinitatem quandam habet, in quantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari, & ex hoc peccatum ipseus est aliquo modo infinitum, & potest remoueri bonum nature quod est infinitum: quilibet autem purus homo singularis habet naturam ipsam cum quadam limitatione, & consequenter operatio ipsius est limitata, non potestque valere tantum quantum est bonum totius nature, quod per peccatum aufertur, vt digna pro eo possit esse satisfactio. iccirco conuenienter arguitur non posse purum hominem pro huiusmodi peccato satisfacere, eo quod

Cap. 155. & sequen.

LIBER QVARTVS

quod sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate. Sed tunc occurrit dubium. Secundum enim doctrinam sancti Thomae, quia minus peccatum actuale habeat quaedam infinitatem, homo tamen informatus gratia per opus suum satisfacere potest, in quantum illud gratia informatur, quia ut sic, habet quandam infinitatem, licet non in quantum a libero producit arbitrio. Similiter ergo potest dici, quod licet opus suum homo purus non potuerit pro peccato satisfacere, in quantum ex libero eius procedit arbitrio, quia ut sic procedit ab ipso, ut est aliquid minus tota natura, potuit tamen hoc ex gratia diuina, per quam eius opus quandam habuit infinitatem, & sic non oportebat ad satisfactionem pro hoc peccato, ut deus fieret homo.

Lib. 3. 158.

Respondetur ex doctrina sancti Thomae, Tertia par. q. 1. art. 2. Et Quarto Sent. dist. 14. q. 1. art. 3. & secundum determinationem Cap. in quarto dist. 15. quod dupliciter loqui possumus de satisfactione, scilicet aut de satisfactione perfecta secundum se & aequivalentem secundum rigorem iustitiae, aut de satisfactione imperfecta, scilicet aut de satisfactione perfecta secundum deum acceptationem eius qui ipsa contentus est. Ad primam satisfactionem requiritur, quod bonitas actus satisfactorii sit aequivalens in bonitate, malitiae peccati, & quod satisfaciens sit principalis causa & totalis bonitatis talis actus, non autem ille cui fit satisfactio, satisfaciaturque per aliquid quod sit totaliter sum, non autem sit eius cui facienda est satisfactio. Ad secundam autem satisfactionem sufficit quod actus satisfactorius sit sufficiens secundum acceptationem eius qui fit satisfactio, dato etiam quod satisfaciens non sit principalis & totalis causa illius actus, nec talis actus sit totaliter ipse, sed etiam alius debeatur illi cui facienda est satisfactio. Dicitur ergo quod homo purus etiam cum gratia dei non potest satisfacere deo pro peccato totius naturae satisfactione perfecta & aequivalenti simpliciter & secundum se, quia valor actus satisfactorii aliquo modo infinitus non conuenit actui principaliter & totaliter ex ipso satisfaciente, sed ex deo mouente voluntatem ad actum, & ex gratia ipsi sum informati. & vterius quicquid bonitatis inuenitur in actu hominis puri, totum debetur deo propter beneficium homini a deo collatum, & sic ille actus in quantum bonus est & satisfactorius, non est totaliter hominis satisfaciens, sed etiam est de mouentis ad talem actum, & sibi per ipsum satisfaciens.

Cum autem contra hoc arguitur, quia homo ex gratia inhabitante potest satisfacere pro actu peccati mortalis: Dicitur primo, quod hoc falsum est de satisfactione perfecta, licet de imperfecta satisfactio sit verum. Dicitur secundo, quod licet pro peccato actuale possit purus homo satisfacere ex diuina gratia secundum dignam ordinationem, non tamen sequitur hanc diuinam dispositionem, quae nobis per sacram scripturam innotescit, ut pro peccato originali possit satisfacere, quia licet gratia det actum puri hominis quandam infinitatem respectu boni personalis, non tamen sequatur ipsum actum, ut aequiueat bono totius naturae per peccatum deperdito.

Ex his patet, quam vanae sint rationes Septi quarto, Sententiae.

dist. 15. quaest. 1. arguentis, quod de potentia dei absoluta potest homo deo pro peccato satisfacere. patet enim quod hoc est falsum de satisfactione perfecta & sufficienti pro adaequationem vel excessum emendae ad offensam, cum homo totum quod habet debeat deo, & illud sit magis dei quam ipsius hominis, & insuper non possit esse principalis causa huius satisfactionis quae fit per gratiam, licet possit satisfacere imperfecte, sive secundum acceptationem diuinam misericordiae relaxantis id quod possit exigere de rigore iustitiae.

Si autem arguatur ex hoc etiam sequi non oportuisse deum fieri hominem ad satisfaciendum pro humanae naturae peccato, quia quamuis homo non possit omnino perfecte satisfacere pro peccato, diuina tamen adiutus gratia satisfacere poterit secundum dei acceptationem, sicut non oportet ut deus fiat homo ad satisfaciendum pro actu peccati alicuius hominis peccantis, quia potest ipse homo adiutus diuina gratia satisfacere.

Solutio rationum supra positarum contra conuenientiam incarnationis. Cap. 55.

A vero quae contra hoc superius sunt opposita, non difficile est soluere, non enim est contrarium ordini rerum deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat: quia quamuis natura diuina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri: cuius vnionis

satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem filii dei, quam imperfecte tantum, & secundum acceptationem eius cui satisficit. Quod autem hoc non fiat pro peccato actuale hominis, in quantum huiusmodi, est quia bonum naturae praeponderat bono vnus indiuidui, & est maius extensius: & diligentior cura in reparatione totius humani generis, quam in reparatione vnus hominis singularis est adhibenda.

Super Cap. 55.

Determinata veritate circa incarnationis conuenientiam, vult vterius sanctus Thomas ad obiecta respondere. Et ad primum quidem dicit primo, quod non est contra ordinem rerum, deum hominem fieri, quia homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri, in cuius vnionis exemplum & documentum facta sunt vnio dei ad hominem in persona, vtriusque naturae proprietate seruata. Dicit secundo, quod propter perfectionem & immobilitatem diuinam bonitatis nihil dignitatis deo deperit ex quacunque appropriatione creaturae ad ipsum, etsi ex hoc creaturae aliquid dignitatis accrescat, quia creaturae suam bonitatem ab ipso sui derimento comunicat.

Ad tertium dicit primo, quod videtur ad totam naturam pertinere

pertinere quod fit pro hominis salute, quia homo constitutus ex corporali & spiritali substantia, quasi quoddam consinium tenet vtriusque naturae: & ideo conueniens fuit ut vniuersalis omnium causa illa creatura, scilicet humanam in vnitate personae assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Dicit secundo, quod non fuit conueniens ut deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, quia assumptione talis creaturae a deo oportuit esse, quae per se agere posset tanquam agens principale. solius autem naturae rationalis est per se agere. irrationales enim magis aguntur naturaliter imperu, quam regantur per seipsas. Vnde si quid agendum fuit per aliquam irrationalem creaturam, sufficit secundum huiusmodi creaturae conditionem quod solum moueretur a deo, non autem quod assumeretur ad vnitatem personae.

Sed circa hanc resolutionem dubium occurrit. Nam etiam humana natura in Christo non videtur per se agere, cum non habeat proprium suppositum cuius est agere per se, & ipsa etiam sit instrumentum diuinum personae. ergo ista non est sufficiens ratio quare naturam humanam, non autem irrationalem assumpserit.

Ad huius evidentiam considerandum est primo, quod dupliciter de natura humana loqui possumus. Vno modo ut a supposito praescindit. Alio modo ut ipsum suppositum includit. Cuius ergo dicitur, quod agere per se est solius rationalis naturae, intelligitur de natura ut suppositum includit, quia ut dicebatur, agere proprie est suppositi. Et secundum hoc differt natura rationalis ab irrationali, quia non solum ipsa natura rationalis non per se agit, sed nec etiam eius suppositum.

Considerandum secundo, quod per assumptionem naturae creatae a verbo in vnitatem personae, ipsum verbum sit suppositum illius naturae agens per ipsam, sicut suppositum agit per naturam, propterea cum supposito diuino non conueniat agi, aut esse instrumentum, sed agere per se tanquam principale agens, oportuit naturam talem ab ipso assumi in vnitatem suppositi, cuius supposito conueniat per se agere. Quia ergo natura humanae supposito conuenit per se agere, ideo conuenienter a verbo diuino assumi potuit, & supposito diuino dici suppositum humanum. Supposito autem irrationalis naturae non conuenit per se agere, sed magis agi: ideo non conuenit sibi ut suppositum diuinum fiat eius suppositum per assumptionem eius ad vnitatem personae, & hoc est huius responsionis intentum. Vnde cum dicit, quod talis naturae assumptionem a deo oportuit esse quae per se agere posset, non intelligitur quod ipsa separata a proprio supposito, per se possit agere, sed quod eius supposito conueniat per se agere. Cum autem insatur, quia humana natura in Christo proprium suppositum non habet, dicitur licet non habeat proprium suppositum, id est suppositum quod ipsam sibi derelictam naturam esse consequi, habet tamen proprium suppositum, id est suppositum quod in ea subsistit, & dicitur humanum suppositum.

Cum vterius dicitur, quod est instrumentum, responderetur quod est tale instrumentum diuinitatis, cui etiam si sibi relinquatur, conuenit per se agere: non autem est instrumentum tale, cui nullo modo per se agere conueniat.

Ad quartum dicit, quod humana natura congruentius fuit assumpta quam angelica. Primo, quia peccatum in homine ex piabile esse potest, quod eius electio non feratur immobiliter in aliquid, sicut nec eius ratio: quia quia ex sensibilibus & per signa quaedam colligit veritatem, videtur ad vtrumque oppositorum peccatum autem angeli expiabile esse non potest cum habeat immobile electionem, sicut & immobilem apprehensionem, ut pote per simplicem intellectum immobiliter cognoscens, constat autem ex scripturis sacris praecipua causam incarnationis diuinam expiationem peccatorum fuisse.

D. 911.

Lib. 3. ca. 47 & sequent.

Secundo, quia in homine aliud est natura, & aliud persona: non autem in angelo: assumptio autem creaturae a deo est in persona, non in natura. Tertio, quia cum angelus esset propinquior deo secundum proprietatem suae naturae, sufficiebat ei ut a deo intelligibiliter de veritate diuinitatis instrueretur: homini autem eius cognitio a sensibus oritur, conueniebat ut deus eum sensibiliter de seipso instrueret, quod per incarnationem factum est.

Quarto, quia cum magis videretur fructu diuinae reparationis diuinitati hominis a deo, magis indiguit homo quam angelus assumi a deo, ad spem de beatitudine concipiendam.

Quinto, quia cum homo sit creaturarum terminus, quasi omnes naturaliter ordine generationis praesupponens, per huiusmodi vnionem ad primum principium, quaedam circulatione perfectio rerum concluditur.

Circa primam rationem hic assignatam, esse videndum quomodo electio in angelis sit immutabilis: sed quia hoc etiam tangit sanctus Thomas inferius, & magis ex proposito, ideo illuc sequitur differatur.

Circa secundam rationem considerandum, quod in angelis non esse distinctionem naturae a persona, non tollit quin ab ipso possit deus assumere naturam angelicam in vnitate personae, quia videtur Tertia q. 4. art. 1. ad 3. potest deus naturam angelicam naturam producendo, eam sibi in vnitatem personae copulare, & etiam posset aliquam naturam angelicam nunc existentem propria existentia priuare & propria personae, eamque ad se in vnitatem personae trahere: sed arguit hoc non esse congruum, quia non congruit ut natura angelica praexistens assumpta priuatur perfectione qua prius habebat: nec tali naturae conuenit ut praenaturatur in sui productione a supposito diuino, cui ipsa non procedat in esse per generationem, ut inueniatur natura prius in potentia passiva quae in actu. Natura autem humana procedit in esse per generationem, & prius est in potentia quae in actu ideo conuenienter potest praenaturatur a supposito diuino, ut, si in illo instanti

infanti in quo deberet habere proprium esse & propriam personam...

Sed quæret aliquis, quid ad hanc congruentiam assumptionis facit...

met ageret. quia hoc eius naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis nature...

Primo quidē, quia in homine peccatū expiabile eē potest, eo qd eius electio non immobili...

Quum igitur præcipua causa videatur diuinæ incarnationis, ex scripturis diuinis docetur: congruentius fuit humanam naturam...

Circa vltimam rationem aduertendum est, quod quum deus in creatione vniuersi seruauerit id quod natura vniuersi...

Ad quintam dicit, quod per hoc non datur homini erroris occasio...

Ad sextam dicit primo, quod multo plures errores sublaci fuerunt...

Dicit secundo, quod sicuti ex creatione rerum aliqua mala sunt...

Dicit tertio, quod isti errores exercebantur fidelium ingentia...

Ex ista responsione vult habere sanctus Thomas, quod quamuis...

nis aliqui errores circa incarnationem sint exorti, non tamen sunt...

tura a deo est in persona, nõ in natura, vt ex superioribus patet...

Ad septimam dicit primo, quod non parū vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo...

Dicit secundo, quod non oportuit ex incarnatione diuinæ omnes homines saluari...

Dicit tertio, quod non erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii...

Ad euentiam eius quod dicitur de sufficientia virtutis incarnationis...

Sed tunc refutat dubium Scoti in 3. Sen. d. 19. arguentis sic: Christus non tantum meruit...

D. 114.

Cap. 41.

Yrr. rest. Aug. Tom. 1. lib. 7. de Ciuitate. 6.

Justis & beatitudinis: & vult quod per virtutē incarnationis nõ consequuntur beatitudinem...

in vnitatem nature: vt sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt deum non esse...

6 Licet autem circa incarnationem dei sint aliqui errores exorti, vt sexto obieciatur, tamen manifestum est multo plures errores...

7 Quamuis autem bonum omne creatum diuinæ bonitati comparatum exiguum inueniatur...

non procedit contra mentem sancti Thomæ. licet enim verū sit quod meritum Christi...

An autem requiratur aliqua dispositio ad primam gratiam cuius meritum Christi non sit causa...

Ad euentiam eius quod dicitur de sufficientia virtutis incarnationis, aduertendum est ex doct. san. Tho. 3. Sen. d. 19. q. 1. ar. 1. q. 2. qd ad hoc vt aliquid in alterū effectum inducere possit...

videtur ad mentem sancti Thomæ esse, qui in in finibus prope locis tenet...

quod ex incarnatione diuina omnes homines saluarentur, sed tantum illi qui prædictæ incarnationi adhererent...

8 Prædicta etiam dei incarnatio sufficientibus indicibus hominibus manifestata est. diuinitas enim nullo modo conuenientius manifestari potest...

Conuenientissime igitur probatur aliquid esse diuinum, per opera quæ supra leges nature sunt...

Ad euentiam eorum quæ hic dicuntur, suppositis iis quæ in Tertio libro dicta sunt...

Vnde, & ipse per hæc opera et spiritualia, quæ sunt multo maiora, vt sunt quod per ipsum, & ad inuocationem nominis eius...

Ad euentiam eorum quæ hic dicuntur, suppositis iis quæ in Tertio libro dicta sunt, vbi de miraculis agebatur...

D. 142.

D. 151.

Cap. 41.

Tho. cont. Gent. QQQ miracula

LIBER QVARTVS

miracula ab aliis facta. Addit autem super Ioan. cap. quinto-decimo, quod etiam miracula maiora aliis, dum esset in hac mortalitate, fecit, ut quod Lazarum quatuordecim annis cecum & cecum natum illuminauit: unde dicebant: Non est a saeculo auditum &c. Ad hoc etiam rationem ibidem; & 3. q. 43. quia videlicet, miracula Christi excedebant aliorum miracula in multitudine, dicitur enim Loe. sexto quod virtus de illo exibat & sanabat omnes: & Matth. quarto decimo, quod omnes quocumque male habebant, curabat. Additur & alia ratio in Tertia parte, quae mihi inter alia efficacissima videtur: quia videlicet ipse Christus se deum esse dicebat: & ad confirmationem suae doctrinae miracula faciebat: nisi autem fuisset verum ipsum esse deum, non fuisset eius doctrina miraculis diuina virtute factis confirmata, cum deus falsitatis auctor non sit.

Aduertendum circa primam rationem, quod licet alii sancti in operatione miraculorum aliquando foras uisus fuerint modo imperatiui, tamen hoc non fecerunt nisi praemissa oratione, aut ad inuocationem nominis diuini tacitam vel expressam. Cum enim dixit Helias, Si homo dei sis, descendat ignis de caelo &c. tacite ostendebat se virtutem diuinam implorare. Christus autem etsi aliquando uisus est orare aequum miraculum operaretur, sicut in suscitacione Lazari, ostendebat tamen se orare ad deum tanquam ad patrem, cui manenti in ipso omnia sua opera tribuebantur, per hoc etiam ostendens se esse deum.

Ad nonum dicit, quod non oportuit deum incarnari a principio mundi. Primo, quia contra peccatum alicui conuenienter medicina non asseritur nisi suum defectum recognoscat. Poterat autem homo de seipso presumere, & quantum ad scientiam & quantum ad virtutem: ideo relinquendus aliquandiu fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem: quia ante tempus legis scriptae transgressus est naturae legem: neque per virtutem propriam: quia clara sibi cogitacione peccati per legem, adhuc per infirmitatem peccauit, & deum dandum sibi fuit efficax auxilium contra uerum defectum; & sic factum est quod essent tres status humani generis, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia.

Secundo, quia humanae naturae condicio hoc requirit, quod non statim ad perfectum ducatur, sed per imperfecta manuducatur, ut ad perfectionem perueniat, ut patet in puerorum & in multitudinis instructione: sed per deum incarnatum praecpta & documenta perfecta hominibus danda erant: conueniens igitur fuit ut prius humanum genus instrueretur de peruenientibus ad salutem per aliqua leuia & minora documenta, per patriarchas, & leges, & prophetas, & tandem perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, iuxta illud Apostoli ad Galatas quarto, At ubi venit &c. & ibidem, Lex paedagogus, &c.

Tertio, quia oportuit aduentum dei in terris, tanquam ad-

uentum magni regis praecedere, quibus homines essent parati ad deum incarnatum suscipiendum. De hac conuenientia temporis incarnationis uide etiam sanctum Thomam Tertia quaestione prima articulo ultimo, & tertio Sententiarum distinctione prima quaestione prima, articulo quarto, & Prima secundae quaestione contra resimalextra, articulo tertio. Item quarto Sententiarum distinctione secunda quaestione prima articulo quarto quaest. 2.

Quod salus hominum quum initium accepisset enarrari per dominum, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, attestante deo signis, & virtutibus, & variis spiritus sancti distributionibus.

Licet autem salutis totius humani generis, dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod deus a principio mundi incarnaretur, ut non obliuisceretur.

Primo quidem, quia per deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius habitum est. Contra peccatum autem alicui conuenienter medicina non affertur, nisi prius fuit de seipso cognoscat: ut sic per humilitatem homo de seipso non praesumens, iacet spem suam in deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra habitum est.

Poterat autem homo de seipso presumere & quantum ad scientiam, & quantum ad virtutem. relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae homo legem naturae transgressus est: neque per virtutem propriam, quia data sibi cognitione peccati per legem; adhuc ex infirmitate peccauit; & sic oportuit ut deum hominibus

bebanatur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. hoc autem difficillimum est. Sic ergo praecpta ueteris legis erant leuiora & minora quantum ad interiores actus uirtutum & uitorum, & sic intelligitur quod hic dicitur, licet essent grauiora quantum ad opera exteriora.

Attendendum est autem cum dicitur praecpta nouae legis grauiora esse circa actus uirtutum & uitorum interiores, scilicet quod omnes actus interiores uictorum continentur, & quod actus uirtutum prompte & delectabiliter sunt, quod hoc intelligitur in non habente uirtutem: unde Augustinus exponens quod dicitur prima Ioannis quinto, mandata huiusmodi grauiora non esse, ait quod non sunt grauiora amanti, sed non amanti grauiora sunt. Potest etiam dici quod loquitur sanctus Thomas de pertinentibus ad seipsum: quia uidelicet ante Christi incarnationem pauca praecpta proponebantur explicite credenda quam post incarnationem: & sic etiam erant leuia & minora ad credendum. Videtur tamen hoc litera congruere, quae mentionem facit de documentis pertinentibus ad salutem, quibus humanum genus instruebatur. Haec enim principaliter sunt fidei documenta.

Ad decimum dicitur quod non fuit conueniens ut Christus uisus ad finem mundi cum hominibus conuerseretur, quia uidentes eum aliis hominibus similem, nihil de ipso ultra alios homines estimarent, & sic derogaretur eius reuerentia. ipse autem post miracula quae gessit, sui praesentiam subtrahente, magis ipsum

Cap. 54

Cap. 54

Cap. 54

ipsum

ipsum reuereri ceperunt, propter quod & discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: sed post ascensionem in caelum quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis preparatis: unde eis dicebat, Si non abiero &c.

Ad undecimum dicit, quod non oportuit deum carnem impassibilem & immortalem suscipere. Primo, quia necessarium erat hominibus ut beneficium incarnationis cognoscerent: oportuit autem ad ueritatem eius manifestandam quod carne alii similem, scilicet passibilem & mortalem sumeret, alioquin uisum fuisset hominibus quod phantasma esset, & non ueritas carnis.

Secundo, quia quum necessarium fuerit deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret: oportuit ut poenam illi debitam assumeret. contingit enim unum pro altero satisfacere, ut in Tertio libro est ostensum, dum poena pro peccato alteri debita ipse sibi non debitam uoluntarie assumit. poena autem consequens peccati est mors, & aliae passibilitates uita praesentis, ut patet per Apostolum ad Romanos. Confirmitur haec ratio auctoritate Apostoli ad Romanos dicentis quod deus misit filium suum &c.

Tertio, quia per hoc quod carnem passibilem & mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla uirtutis, passiones carnis fortiter superando, & eis uirtuose utendo. Quarto, quia si carnem immortalem & impassibilem assumpsisset, nulla daretur nobis occasio immortalitatem sperandi: nunc autem datur, dum cognoscimus quod ipse de statu carnis passibilis & mortalitatis duratus est in immortalitatem & impassibilitatem carnis.

Quinto, quia mediatoris officium requirebat ut nobiscum commune haberet passibilem carnem & mortalem, cum deo uero uirtutem & gloriam, ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, ad id nos duceret quod sibi commune erat & deo.

Ad duodecimum dicitur, quod non fuit expediens deum incarnatum uita in hoc mundo agere opulentam, & honoribus seu dignitatibus sublimem. Primo, quia quum ad id uenerit ut mentes hominum a terrenis abstraheret, & ad diuinam eleuaret, oportuit ut suo exemplo ipsos in contemptum diuitiarum traheret.

Secundo, quia aliter id quod diuina gessit, magis potentia seculari quam uirtuti diuinitatis fuisset attributum: unde efficacissimum suae diuinitatis argumentum fuit, quod ab his administrato potentia seculari totum mundum in melius commutauerit.

Ex quo etiam ad tertium decimum patet responsio.

Ad quartum decimum dicit primo, quod non est procul a uero quod Christus obediens praecpto patris mortem sustinuit secundum doctrinam Apostoli, dum actum charitatis perfectissime impleuit, mortem sustinens pro hominum salute, quia

praecceptum dei ad homines est de actibus uirtutis: & quanto alius quis perfectius actum uirtutis exequitur, tanto magis deo obedit. Dicitur secundo quod hoc non repugnat diuinitati Christi, quia sic unio facta est in persona, ut proprietates humanae & diuinae naturae remaneret: & ideo patiente Christo diuinitas impassibilis remansit: sicut

Galatas quarto: At ubi uenit plenitudo temporis, misit deus filium suum in terris, & ibidem dicitur quod lex paedagogus non fuit in Christo: sed iam non sumus sub paedagogo. Simul etiam considerandum est quod sicut aduentum magni regis oportet aliquos nuncios praecedere, ut praepararent subditi ad eum reuerentius suscipiendum: ita oportuit aduentum dei in terris multa praecedere, quibus homines essent parati ad deum incarnatum suscipiendum: quod quidem factum est dum per praecedentia promissa & documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederentur, qui ante praenunciatus erat: & desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et licet aduentus dei incarnati in mundum, esset maxime necessarius humanae salutis, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conuerseretur, ut decima ratio proponebat. hoc enim derogasset reuerentiam quam homines debebant deo incarnato exhibere: dum uidentes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines estimarent: sed eo post miracula quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsi reuereri ceperunt: propter quod etiam suis discipulis plenitudinem spiritus sancti

suscipit: unde ipsam etiam charitatem in eius anima operatus est. Ad decimum septimum dicit primo, quod non inconuenienter dicitur propter humilitatem demonstrandam, Christum mortem crucis uoluisse pati.

Dicitur secundo, quod reuera humilitas in deum non cadit, quia ipse superiorem non habet, sed super omnia existit: humilitas autem in hoc consistit, ut quis superiori se subiiciat: nam etsi aliquis uel aequali uel inferiori se ex humilitate subiiciat: hoc est, quia eum in aliquid superiorem se arbitrat.

Dicitur tertio, quod tamen Christo secundum humanitatem conuenit humilitas, quae etiam ex eius diuinitate laudabilior redditur: quia nulla maior dignitas hominis esse potest quam quod sit deus: dignitas autem persona adicit ad laudem humilitatis.

Dicitur quarto, quod dei humilitas maxime laudabilis in uentus dum abiecta sustinuit, quae pro salute hominum ipsam pati expediebat, ut scilicet sua morte abiectissima & animos hominum ab amore mundanae gloriae in amorem diuinae gloriae transmutaret, & ad mortem etiam abiectam conuenienter suae mortis exemplo animaret.

Ad decimum octauum dicit, quod licet homines ad humilitatem informari poterint diuinis sermonibus instructi, quia tamen ad agendum magis proferunt facta, quam uerba, & tanto efficacius, quanto certior habetur opinio bonitatis de eo qui huiusmodi operatur, expedientissimum fuit, ut

Tho. cont. Gent. QQQ 2 homines

homines, dei prouocarentur exemplo, quem constat errare no potuisse: & cuius humilitas tanto est mirabilior, quanto maiestas sublimior.

Ad decimum nonum dicit primo, quod Christum pati mortem oportuit ut aliorum peccata purgaret, in se penam alii debita suscipiens satisfaciendo. Dicit secundo, quod quamuis sola dei gratia sufficit ad remittendam peccata, exigitur tamen aliquid ex parte eius cui dimittitur, ut scilicet satisfacit quem offendit: quod quidem Christus pro omnibus fecit.

Ad vigesimum dicit, quod quamuis puniendo oporteat illum puniri qui peccauit, in satisfaciendo tamen potest vnus alterius penam ferre: quia dum pena pro peccato infligitur, penatur eius qui punitur iniquitas. In satisfaciendo vero dum quis voluntarie penam assumit, satisfaciens charitas & beneuolentia consideratur, quae maxime apparet quum quis pro alio penam assumit.

Aduertendum est primo ex doctrina Sancti Thomae Quarta distinctione vigesima, articulo secundo, quaestione tertia, quod pena in quantum pertinet ad debiti solutionem, habet vim satisfaciendi, maxime ratione charitatis: & ideo quisque si per charitatem, potest pro alio satisfacere, penam alii debitam in se voluntarie & ex charitate sustinendo. Non enim minus potest charitas apud deum quam apud homines, videmus autem quod vnus homo ex amore pro alio debitum soluere potest.

Aduertendum secundo, quod differt punitio peccati a satisfaciendo: quia in punitione quis penam sustinet contra suam voluntatem omnino: in satisfaciendo vero, quis sustinet penam aliquo modo voluntarie: immo omnibus conditionibus pensatis, satisfaciens pena est simpliciter voluntaria, licet secundum quid repugnet voluntati. non autem conueniens est ut ei qui non peccauit, inferatur pena contra eius voluntatem pro alterius peccato, sed bene penam voluntarie ab aliquo pro alterius peccato susceptam, deus pro recompensatione offensa sibi ab alio factae ratione charitatis in qua communicant & is qui satisfacit, & is pro quo satisficit, acceptat. Ideo bene hic dicitur, quod illum qui peccauit, puniri oportet: sed vnus pro alio potest satisfacere.

Ad vigesimum primum dicit, quod satisfacere pro toto humano genere nec purus homo poterat, nec angelus sufficiebat: tum quia licet sit homine potior quantum ad aliquas proprietates naturales, quantum tamen ad beatitudinis participationem ad quam per satisfaciendum reducendus erat, est ei aequalis: tum quia non plene hominis dignitas reintegraretur ipso obnoxio remanente, angelo satisfaciendi.

Ad vigesimum secundum dicit, quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non autem ex iniquitate occidentium eam.

Ad vigesimum tertium dicitur, quod non oportuit to-

ties Christum mori, quoties homines peccant, quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter extimiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfaciens, quae fuit deus & homo: na & in rebus humanis quanto persona est altior, tanto pena quam sustinet, pro maiori reputatur.

Ad vigesimum quartum dicit, quod peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quamuis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, tamen ex dignitate personae patientis quae est persona filii dei, mors eius fuit preciosa. Sicut enim maioris est criminis dignioris personae inferre iniuriam, ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedens, quod maior persona pro aliis se subiciat voluntarie passioni.

Ad vigesimum quintum dicit, quod non est inconueniens, quamuis Christus sufficiens pro peccato originali satisfecerit, penalitates ex peccato originali consequentes ad huc in omnibus remanere, etiam qui redemptionis Christi participes sunt: quia congruenter & vtiliter factum est ut pena remaneret etiam subacta culpa: tum vt esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput, portantium in signa passionis Christi, vt similitudinem gloriae eius consequeretur, iuxta id quod dicitur ad Romanos. 8. Heredes quidem dei, coheredes autem Christi: si tamen &c. tum quia si venientes ad Christum immortalitatem & impassibilitatem consequerentur, plures ad ipsum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona, quod est contra intentionem Christi, tum quia hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam, & sic meritum fidei minueretur.

Ad vigesimum sextum negatur consequentia: quia mors Christi est quasi quaedam vniuersalis causa salutis. oportet autem vniuersalem causam applicari ad vnumquodque specialiter, vt eius participet effectum: & ideo oportet effectum mortis Christi per spirituales regenerationem & alia sacramenta ad vnumquemque pertinere.

Ad vigesimum septimum, quod tamen in libris multis deficit, & videtur esse tale, quia sequeretur quod filii qui ex parentibus regenerati nascuntur, cum originali non nascerentur, & sacramentis salutis non indigerent, negat consequentiam, quia effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae proprietatem, sed per studium bonae voluntatis quo homo Christo adheret: & sic quod a Christo vnusquisque consequitur, est personale, & propterea non deriuatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis.

Ad euidenciam eius quod dictum est, mortem Christi fuisse sufficientem pro peccato originali ratione personae patientis, licet Christus non sit mortuus nisi secundum humanam naturam, considerandum est iuxta praedeterminata in praecedenti capite,

D. 904.

capite, quod differentia est inter actionem puri hominis etiam existentis in gratia, & actionem hominis dei: quia licet actio puri hominis quamdam habeat infinitatem ex gratia ad satisfaciendum pro peccato actuali personali, tamen actio sua non est infinita ratione suppositi operantis, sed tantum ratione spiritus sancti principaliter mouentis: & similiter non est solus hominis, sed etiam dei cui fit satisfactio, cui omne bonum quod habet homo, debet: & ideo eius actio etiam pro peccato actuali non est perfecte equi ualens satisfactio, sed ex diuina acceptatione sufficientia habet: actio autem Christi etiam humana habet quandam infinitatem ratione suppositi operantis: quia suppositum illud est diuina persona, quae est infinita, cuius virtus in tali actione saluatur. dictum est enim supra, humanam naturam esse veluti instrumentum coniunctum diuinitati. Insuper, tale suppositum id quod habet non tenetur reddere deo ex aliqua priori obligatione: & ideo vellet Christi qui volunt mortem pro satisfaciendo humani generis subire, & consequenter mors eius, vt tali voluntate procedens, fuit plenarie sufficiens & aequiualens ad satisfaciendum pro huiusmodi peccato, licet secundum humanam tenentur naturam mortem subierit.

Aduertendum est tamen, quod non sic dicimus velle humanum Christi fuisse infinitum, quasi haberet intrinsece & formaliter in sua essentia infinitatem, vt videtur Scotus Tertio Sententiarum, distinctione decimano na. sancto Thomae imponere: sed quia infinitum extrinsece fuit, vt pote a persona infinita tanquam a supposito immediate procedens & a Christi gratia & charitate quod aliquo modo infinita fuere: nec valet quod obicit Durandus apud Capreolum in Tertio, distinctione 18. in quibus quod si Christus in quantum homo non potuit reddere aequiualens pro beneficiis a deo receptis, ita non potuit in quantum homo deo pro peccato condigna satisfactioe satisfacere.

Dicitur ratioe infinitatis personae cuius est immediate operatio humana tanquam suppositi, potest condigne reddere deo aequiualens beneficiis suae humanitati concessis. Dicitur secundo quod etiam similitudo non tenet: quia quantumcumque non possit gratiarum actio beneficiis susceptis aequari, eo quod omne bonum quod inest creaturae, sit a deo: & sic in gratiarum actione semper crescat gratiarum actionis materia. potest tamen digne pro peccato satisfacere, per penam aequiualem culpae, eo quod in satisfactioe satisfactioe materia non crescat, sed minuat. Circa praedicta aliquid dubium non distulandum, & a Capreolo Tertio Sententiarum, dist. 1. discussum, occurrit. Nam dictum est sapienter, filii dei humanam carnem assumpsisse vt pro peccato humani generis satisfaceret. Ex quo videtur incarnatione Christi esse ad redemptionem humani generis tanquam ad finem ordinatam: & ex hoc vltimus sequitur cum remota causa remoueat effectum, quod si humani generis redemptionem non indignislet, non fuisset Christus incarnatus: & quia si non peccasset, non indignislet reparationem, sequitur quod si homo non peccasset, filii dei non fuisset incarnatus, id quod expresse tenet sanctus Thomas. 3. q. 1. art. 3. Contra hoc autem arguit Scotus Tertio Sententiarum, dist. 7. q. 3 ad 1. dubium, primo: Prius natura quam aliquid prauidetur circa peccatorem, siue de peccato, siue de peccato, deus praelegit ad curiam caelestem omnes quos voluit habere & homines & angelos in certis & determinatis gradibus: ergo prius praedestinavit animam Christi quam aliquid prauidetur circa peccatum humani generis. ergo si homo non peccasset, filius dei incarnatus fuisset. Confirmatur primo: quia nullus est praedestinatus caelesti, quia alius prauidetur esse caelestis, ergo hoc multo magis verum est de anima Christi. Confirmatur secundo: quia inter praedestinos quibus vult deus gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximiorum. constat autem quod vult animam Christi esse fini propinquiorum quam animam aliorum hominum. Secundo, redemptio seu gloria animarum redimendarum non est tantum bonum, quantum

Hoc etiam mediatoris officium requirebat, vt commune haberet nobiscum passibilem carnem & mortalem, cum deo vero virtutem, & gloriam, vt auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem & mortem, ad id nos duceret. quod sibi & deo erat commune. fuit enim mediator ad iungendum nos deo. Similiter etiam non fuit expediens quod deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam, & honoribus seu dignitatibus sublimem, vt duodecima ratio concludebat. Primo quidem, quia ad hoc venerat, vt mentes hominum terrenis detas, a terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret: vnde oportuit vt suo exemplo homines in contemptum diuitiarum, & aliorum quae mundani desiderant, traheret: & quod inopem & priuatam vitam agerent in hoc mundo. Secundo, quia si diuitiis abundasset, & in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset: id quod diuine gessit, magis potentiae seculari quam virtuti diuinitatis fuisset attributum: vnde efficacissimum argumentum suae diuinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae secularis totum mundum in melius commutauit.

Vnde patet etiam solutio ad id quod decimotertio obiciebatur. Non est autem procul hoc a vero, quod filius dei incarnatus obediens praeccepto patris mortem sustinuit secundum doctrinam Apostoli. praecceptum enim dei est ad homines de operibus virtutum: & quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis deo obedit. inter alias autem virtutes praecipua charitas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur dum actum charitatis perfectissime impleuit, deo maxime obediens fuit: nullus enim est actus charitatis per-

fectior, quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet dominus dicit: Maiorem charitatem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis. sic igitur inuenitur Christus mortem sustinens pro salute hominum, & ad gloriam dei patris deo maxime obediens fuisse actum charitatis perfectum exequendo. Nec hoc repugnat diuinitati ipsius, vt quattodecima ratio procedebat. Sic enim facta est vnio in persona, vt proprietates vtriusque naturae maneret: diuinae scilicet, & humanae, vt supra habitum est, & ideo patiens Christo etiam mortem, & alia quae humanitas sunt, diuinitas impassibilis mansit: quia vnus propter vnitatem persona diuinae deum passum, & mortuum: cuius exemplum aliqua litem in nobis apparet, quia moriente carne, anima remanet immortalis. Sciendum est etiam, quod licet voluntas dei non sit ad mortem hominum, vt quattodecima ratio proponebat: est tamen ad virtutem per quam homo mortem fortiter sustinet, & ex charitate periculis mortis se obicit: & sic voluntas dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit. Vnde patet quod non fuit impium, & crudele quod deus pater Christum mori voluit, vt sextadecima ratio concludebat. non enim coegit inuitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit: & hanc etiam charitatem in eius anima operatus est. Similiter etiam non inconuenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati: & reuera quidem, humilitas in deum non cadit, vt decima septima ratio propo-

destinatos quibus vult deus gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi quem vult esse proximiorum. constat autem quod vult animam Christi esse fini propinquiorum quam animam aliorum hominum. Secundo, redemptio seu gloria animarum redimendarum non est tantum bonum, quantum Th. cont. Gent. Q. Q. 3 est

Cap. 158.

Cap. 50. & 52.

Ca. 41. & 46

LIBER QVARTVS

est gloria aſa Chriſti: ergo non videtur quod ad illam Chriſti incarnatio ordine tur. Conſideratur: quia non eſt verum ſi tantum bonum in omnibus & tam ſummum, eſſe ſolum occaſionatum propter miſerum bonum.

Ad euidenciam huic difficultatis conſiderandum eſt. Primo ex iis que dicta ſunt ſuperius in primo libro, quod in volitione diuine voluntatis nullus ex parte ipſius actus volendi ordo inuenitur, cum & vno actu voluntas diuina in omnia volita feratur, & ſimul, ita quod non prius in hoc volitum fertur quam in illud: ſed omnia que deus vult, ab æterno vult: & ideo non poteſt dici quantum eſt ex parte voluntatis diuine, quod vnum volitum ſit cauſa volendi aliud. Sed tam enim hoc quod deus omnia a ſe volita ſimul & æternaliter voluit, ſtat quod inter volita ſua voluerit aliquem ordinem eſſe, ita videlicet quod vnum ad aliud ordinetur, & vnum ſit propter aliud: ſicut voluit in natura ordinari partes vniuerſi ad ipſius vniuerſi bonum & perfectiorem, & inter ipſas partes, eas que imperfectiores ſunt, ad perfectiores ordinari: ſimiliter in bonis ſpiritualibus voluit gratiam ordinari ad gloriam.

Conſiderandum ſecundo, quod licet non ſit aliquis ordo in volitione diuina ex parte ipſius actus volendi, poteſt tamen intellectus noſter volitionem diuinam ſecundum quod ad diuerſa terminatur, eſſe quodam ordine intelligere, ac ſi prius vni eſſet volitum quam alterum, ſecundum quod voluntas noſtra in plura fertur ordinata, vnum prius altero volendo: & iſte ordo dicitur ordo rationis: quia eſt ordo ſecundum noſtrum modum conſiderandi. Vnde nullo modo concedendus eſt aliquis ordo nature in volitione diuina

nebat, quia virtus humilitatis in hoc conſiſtit, vt aliquis infra ſuos terminos ſe contineat, ad ea que ſupra ſe ſunt, non ſe extendens, ſed ſuperiori ſe ſubiiciat. vnde patet quod deo humilitas conuenire non poteſt, qui ſuperiorem non habet: ſed ipſe ſuper omnia exiſtit. Si autem aliquis vel æquali vel inferiori ſe ex humilitate aliquando ſubiiciat, hoc eſt quia ſecundum aliquod eſt qui ſimpliciter æqualis vel inferior eſt, ſuperior ſe arbitrat. Quæſiſ igitur Chriſto ſecundum diuinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen ſibi ſecundum humanam naturam: & eius humilitas ex eius diuinitate laudabilior redditur. dignitas enim perſonæ adicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua neceſſitate expedit aliquam magnam aliqua infima pati, nulla aut tanta dignitas eſſe poteſt hominis, quam quod ſit deus: vnde hominis dei humilitas maxime laudabilis inuenitur, dum abiecta ſuſtinuit que pro ſalute hominum ipſum pati expediebat. Erant enim homines propter ſuperbiam, mundanæ gloriæ amatores. vt igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem diuinæ gloriæ tranſmutaret, voluit mortem ſuſtinere, non qualemcumque, ſed abiectiſſimam. ſunt enim quidam qui etiam mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam, ad quam etiam contemnendam dominus homines animauit ſuæ mortis exemplo. Et licet homines ad humilitatem informari potuerint diuiniſ ſermonibus inſtructi, vt decimo octaua ratio proponebat: tamen ad agendum magis prouocant facta quam verba: & tanto efficacius facta mouent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Vnde licet aliorum hominum multa humilitatis exempla inuenirentur: tamen expedientiſſimum fuit, vt adhuc hominis dei pronocarentur exemplo, quem conſtat errare non potuiſſe: & cuius humilitas tanto eſt mirabilior, quanto maiestas ſublimior.

19 Manifeflum eſt etiam ex prædictis, quod oportuit Chriſtum mortem pati, non ſolum

vt exemplum præberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, ſed vt etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum eſt, dum ipſe qui abſque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, vt in ſe poenam aliis debitam pro alijs ſatisfaciendo ſuſciperet. Et quamuis ſola dei gratia ſufficiat ad remittendum peccata, vt decimo nona ratio proponebat: tamen in remiſſione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius, cui peccatum remittitur, vt ſcilicet ſatisfaciatur ei quem offendiſ: & quia alii homines pro ſeipſis hoc facere non poterant, Chriſtus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo.

20 Et quamuis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccauit, vt vigefima ratio proponebat: tamen in ſatisfaciendo vnus poteſt alterius poenam ferre, quia dum poena pro peccato inſigitur, penſatur eius qui punitur iniquitas. in ſatisfactione vero, dum quis ad placandum eum quem offendiſ voluntarie poenam aſſumit, ſatisfacientis charitas & beneuolentia æſtimatur: que maxime apparet, quam quis pro alio poenam aſſumit: & ideo deus ſatisfactionem vnus pro alio acceptat, vt etiam in Tertio libro ſoſtenſum eſt.

21 Satisfacere autem pro toto humano genere, vt etiam ſupra oſtenſum eſt, nullus homo purus poterat, nec ad hoc angelus ſufficiebat, vt vigefima prima ratio procedebat. Angelus enim licet quantum ad aliquas proprietates naturales ſit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per ſatisfactionem reducendus erat, eſt ei æqualis: & iterum non plene reintegratur hominis dignitas, ſi angelo pro homine ſatisfacienti obnoxius redderetur.

22 Sciendum autem eſt, quod mors Chriſti virtutem ſatisfaciendi habuit ex charitate ipſius que voluntarie mortem ſuſtinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccauerunt: quia peccatum non deletur peccato, vt vigefima ſecunda ratio proponebat.

ex parte actus volendi ſecundum quod ad diuerſa ordinatur, ita quod ex parte actus, ſecundum quod eſt in ſe, concedatur vni eſſe prius volitum altero, ſed bene concedi poteſt ibi ordo rationis, in quantum intellectus noſter voluntatem diuinam conſiderat primo vt terminat ad vnum, deinde vt terminatur ad alterum proportionaliter ad ipſas res, ſecundum videlicet quod vna res eſt prior, & altera poſterior, & ſecundum quod a diuina voluntate eſt poſtus ordo in rebus volentibus.

Conſiderandi tertio, vt eſt de mente ſancti Thomæ 3. q. 1. ar. 3. Et 3. Sent. diſt. 1. quod cum ea que ex ſola dei voluntate proueniunt ſupra omne debitum creaturæ, cuiusmodi eſt filii dei incarnatio, & ratio ipſius ex parte rei volitæ nobis non innotet ſciant niſi quatenus in ſacra ſcriptura traduntur, non poſſumus neceſſaria ratione oſtendere filium dei propter ſolam humani generis redemptionem eſſe incarnatum: ſed tamen quia in ſacra ſcriptura ubi que ratio incarnationis ex peccato primi hominis aſſignatur, conuenienter dici poteſt incarnationem huiusmodi a deo eſſe in remedium peccati ordinatam, ita quod ſi homo non peccaſſet, non fuiſſet incarnatio, quæſiſ & aliter fieri potuerit a deo.

Vnde ad rationes Scoti in quantum probant non fuiſſe conueniens vt filius dei propter ſolam reparationem humani generis humanam carnem aſſumpſerit, & quod in carnatus fuiſſet, & ſi homo non peccaſſet a reſponderet. Ad primum negat aſſumptum: quia in volitione diuina nulla eſt prioritas aut poſterioritas ex natura rei extra intellectum, nec poſſunt dari plura inſtancia nature extra intellectum, in quorum vno deus velit vnum, & in altero velit aliud, vel in quo prius vnum velit quam alterum præuideat, cum omnes

Cap. 14. Cap. 15.

nes diuini actus ſunt æterni, & ſine realiter idem cum diuina eſſentia: & ſic non eſt verum quod deus prius natura quam præuideat circa peccatum de poena ſiue de peccato, prælegerit ad cæleſtem curiam quos voluit, immo ſimul ex parte rei prædeſtinauit electos, & ſtatuit vt incarnatio filii ſui eſſet cauſa ſalutis humane, & quod ipſe filius propter ſalutem humani generis humanam carnem ſuſciperet.

Si dicatur quod ſaltem prius ſecundum rationem, ſiue ſecundum noſtrum modum intelligendi prædeſtinauit electos omnes quam quicquam de peccato aut remedio peccati præiudicet: Reſpondetur, quod hoc etiam ſaluum eſt: quia ſecundum quod nobis innotet ſciant ex ſacra ſcriptura, oportet vt prius intelligamus deum præiudicet cauſam humani generis, & voluiſſe eius remedium, deinde quod voluerit illi in incarnatione filii ſui remedium aſſerre, & conſequenter oportet deus intelligere in deo præſcientiam peccati Adæ, quam prædeſtinatione anime Chriſti. Vnde ſanctus Thomas 3. q. 1. artic. 3. ad 4. inquit, quod quia prædeſtinatione præſupponit præſcientiam futurorum, deus opus incarnationis in remedium humani peccati prædeſtinauit.

Ad confirmationem primam per idem patet. aſſumptum. n. eſt ſaluum. Ad ſecundam confirmationem dicitur eodem modo, quod aſſumptum eſt ſaluum, ſiue intelligatur de prioritate nature, ſiue de prioritate rationis, ex parte actus volendi. ſi vero intelligatur de ordine ſe tenente ex parte rerum volitarum: quia iſte ordo nihil aliud importat quam vnam rem volitam eſſe altera priorem, & vnam ad aliam ordinari: ſic gloria anime Chriſti poteſt dici prior gloria & ſalute humana.

Nam in genere cauſarum

23 Et quæſiſ mors Chriſti peccato ſatisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties homines peccant, vt vigefima tertia ratio concluſit: quia mors Chriſti ſufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam charitatem qua mortem ſuſtinuit: tum propter dignitatem perſonæ ſatisfacientis, que fuit deus & homo. Manifeflum eſt autem etiam in rebus humanis, quod quæto perſona eſt aliorum, tanto poena quam ſuſtinuit, pro maiori computatur, ſiue ad humilitatem, & charitatem patientis, ſiue ad culpam inferentis.

24 Ad ſatisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Chriſti ſufficiens fuit: quia quamuis ſecundum humanam naturam ſolum mortuus fuerit, vt vigefima quarta ratio proponebat: tamen ex dignitate perſonæ patientis, que eſt perſona filii dei, mors eius redditur præcioſa: quia, vt ſupra dictum eſt, ſicut maioris eſt criminis alicui perſonæ inferre iniuriam que maioris dignitatis eſt: ita virtuoſius eſt, & ex maiori charitate procedens, quod maior perſona pro alijs ſe ſubiiciat voluntariæ paſſioni.

25 Quamuis autem Chriſtus pro peccato originali ſua morte ſufficiens ſatisfecerit, non eſt tamen inconueniens quod poenales ex peccato originali conſequentes, remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Chriſti participes ſunt, vt vigefima quinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter & vtiliter factum eſt, vt poena remaneret etiam culpa ſublata. Primo quidem, vt eſſet conformitas fidelium ad Chriſtum, ſicut membrorum ad caput. vnde ſicut Chriſtus prius multas paſſiones ſuſtinuit, & ſic ad immortalitatis gloriam peruenit, ſic deſcendit vt fideles eius prius ſubiacerent paſſionibus, & ſic ad immortalitatem peruenirent, quaſi portantes in ſeipſis inſignia paſſionis Chriſti, vt ſimilitudinem gloriæ eius conſequerentur: ſicut Apoſtolus ad Romanos dicit; Hæredes quidem dei, coheredes autem Chriſti: ſi tamen compatimur, vt & ſimul glorificemur.

Secundo, quia ſi homines venientes ad Chriſtum ſtatim in mortalitatem, impaſſibilitate que conſequerentur, plures homines ad Chriſtum accederent magis propter hæc corporalia beneficia, quam propter ſpiritualia bona: quod eſt contra intentionem Chriſti venientis in mundum, vt homines ab amore corporalium ad ſpiritualia transferret.

Tertio, quia ſi accedentes ad Chriſtum ſtatim impaſſibiles & immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Chriſti ſcipientiam: & ſic meritum fidei minueretur.

26 Quamuis autem ſufficiens pro peccatis humani generis ſua morte ſatisfecerit, vt vigefima ſexta ratio proponebat: ſunt tamen vnicuique remedia propria ſalutis querenda. mors enim Chriſti a eſt quaſi quædam vniuerſalis cauſa ſalutis: ſicut peccatum primi hominis fuit quaſi vniuerſalis cauſa damnationis. oportet autem vniuerſalem cauſam applicari ad vnum quodque ſpecialiter: vt effectum vniuerſalis cauſæ participet. effectus igitur peccati primi parentis peruenit ad vnum quæque per carnis originem: effectus autem mortis Chriſti pertingit ad vnum quæque per ſpiritualium regenerationem, per quam homo Chriſto quodammodo coniungitur, & incorporatur. & ideo oportet quod vnusquisque quaerat regenerari per Chriſtum, & alia ſuſcipere in quibus virtus mortis Chriſti operatur.

27 Ex quo patet, quod effluxus ſalutis a Chriſto in homines, non eſt per naturam propaginem, ſed per ſtudium bonæ voluntatis, qua homo Chriſto adhæret: & ſic quod a Chriſto vnusquisque conſequitur, eſt personale bonum: vnde non deriuatur ad poſteros, ſicut peccatum primi parentis, quod cum natura propagine producitur: & inde eſt, quod licet pariter ſint a peccato originali mundati per Chriſtum, non tamen eſt inconueniens quod eorum filii cum peccato originali naſcantur, & ſacramentis ſalutis indigeant, vt vigefima ſeptima ratio concluſit.

Tho. cont. Gent.

ſe formalis eſt prior: quia quod perfectius eſt, comparatur ad id quod eſt imperfectius in eodem ordine: ſicut formale co nſtat autem quod gloria anime Chriſti eſt perfectior gloria aliarum animarum, ſi militer eſt prior ſecundum rationem cauſæ finalis, in quantum ex gloria hominum & ſalute, quam per incarnationem homines conſequentur, redudat maior gloria anime Chriſti. dicitur enim vno modo aliquod eſſe prior, cui ex illo aliqua prouenit utilitas, vt patet per ſanctum Thomam 2. Sententiarum diſt. 1. q. 2. ar. 3. Dicitur tertio, quod aliud eſt loqui de gloria anime Chriſti ad quam deus ipſam præordinauit, & aliud de incarnatione filii dei. licet enim gloria anime Chriſti ſit prior gloria & ſalute aliorum hominum in genere cauſæ finalis & finalis, vt dictum eſt, ipſa tamen incarnationis eſt poſterior hominum ſalutem in genere cauſæ finalis: quia propter hominum ſalutem facta eſt.

Ad ſecundum dicitur primo, quod non dicimus gloriam anime Chriſti ordinari ad humanam ſalutem tanquam ad finem: ſed dicimus ipſam Chriſti incarnationem eſſe ordinatam ad humani generis ſalutem, humanam autem ſalutem vt cauſam per Chriſtum eſſe ad Chriſti gloriam & exaltationem ordinatam. Dicitur ſecundo, loquedo de incarnatione in ordine ad ſalutem humanam, quod licet ipſa incarnatione in quantum terminata eſt ad vnionem in perſona diuina, ſit maior bonum quam humani generis ſalutem vt videtur velle ſancti Thomæ 1. queſt. 20. artic. 4. ad primum: & Tertio Sentent. d. vigefima ſecunda, articulo quarto, quaſtione quarta, non inconuenit tamen ipſam ordinari ad humanam ſalutem tanquam ad finem proximum & partialem. nam maior bonum hoc modo, potest

D. 98.

In Sol. ad 11.

potest ad minus bonum ordinari, praesertim quando ex illo ordine aliqua excellentia resultat...

Sic igitur ex praemissis aliquate nus patet, quod ea quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat, neque impossibilia, neque incongrua inueniuntur.

De necessitate sacramentorum. Cap. 56.

Via vero, sicut iam dictum est, mors Christi est quasi vniuersalis causa salutis humanae...

Idem 3. par. q. 62. art. 1. Et 4. Sen. d. 1. q. 1. ar. 2. Cap. praec. D. 962. Super. Cap. 56. Ostendit de terminantibus...

hominibus sub signis sensibilibus traditur, probatur consequentia, quia deus sicut ceteris rebus, ita & homini secundum eius conditionem prouidet.

Secundo, prima & vniuersalis causa salutis humanae est verbum incarnatum: ergo congruum fuit remedia quibus huiusmodi causa virtus ad homines pertingit...

2 Secundo: quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. prima autem & vniuersalis causa humanae salutis est verbum incarnatum...

3 Tertio: quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inharendo, ergo ne crederetur visibilia esse ex sui natura mala esse...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome...

quomodocumque, sed in quantum illa res sacra, puta gratia, est sanctificans homines...

Corporum nostrorum resurrectione, ca. 79. Circa primum duo facit. Primo determinat de sacramentis in generali...

Quarta ad primum duas ponit conclusiones. Prima est: Necessarium fuit hominibus aliqua sacramenta tradere...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad tertium dicitur, quod inchoatiue data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiue autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios usus...

& passi, & ideo non operentur spirituales salutem, ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi...

Aduertendum circa hoc vltimum dictum, quod intelligitur de instrumento, in quantum est instrumentum, nam in instrumento conuenit quidem aliqua operatio...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad tertium dicitur, quod inchoatiue data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiue autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad tertium dicitur, quod inchoatiue data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiue autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione...

torem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios usus, id est, in ipsa institutione sacramenti, res sensibilibus, puta aqua, sunt determinata ad hoc, ut esset apta ad baptismum...

Aduertendum circa hoc vltimum dictum, quod intelligitur de instrumento, in quantum est instrumentum, nam in instrumento conuenit quidem aliqua operatio...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad tertium dicitur, quod inchoatiue data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiue autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione...

Ad euentiam huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa ipsam conclusionem considerandum est ex doctrina sancti Thome. Quarto sententia dicitur, quod sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta...

Circa probationem autem conclusionis aduertendum, quod sacramenta dicuntur quaedam remedia, quia effectiue, instrumentaliter tamen, sanant hominem a peccato...

Secunda conclusio est: Huiusmodi remedia oportuit esse aliquibus visibilibus signis tradere. Probatur primo...

Ad tertium dicitur, quod inchoatiue data est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiue autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione...

Idem 3. part. q. 62. art. 6.

Ad quartum negatur assumptum. licet enim instrumentum non agat ad effectum principalem...

De distinctione sacramentorum veteris & nouae legis. Cap. 57.

Einde considerandum est, quod cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo representent, talia ea esse oportet...

Ad effectum intentum instrumentaliter operatur. Cetera vide apud Capreolum in 4. d. 1. q. 1.

Super. Cap. 57.

Secundo loco agit sanctus Thomas de distinctione sacramentorum veteris & nouae legis, & ponit hanc conclusionem...

Per hoc excluditur duplex error. Primus est Iudaeorum dicentium sacramenta legalia, quia a Deo sunt instituta...

Secundus error, & irrationabilior fuit Nazaraeorum, & Helonitarum dicentium sacramenta legalia simul cum euangelio esse seruanda...

Circa praedicta dubium duplex occurrit. Primum est circa differentiam sacramentorum nouae legis & veteris...

Primo. Gratia produciuntur per creationem, ergo sacramenta nouae legis non sunt causa gratiae, sicut nec sacramenta veteris legis...

Secundo.

Secundo. Et est argumentum Aureoli apud Capreolum in 4. d. r. q. 2. Si sacramenta prædicta illa solum modo differat, sequitur, quod sint æqualis dignitatis. probatur consequentia, supposito, quod in circuncisione conferebatur gratia, vt etiam concedit sanctus Thomas. Nobilitas instrumenti, & cuiuslibet ordinati in finem, sumitur ex ratione utilitatis, sed tante utilitatis erat circuncisio, sicut modo est baptismus, si in utroque confertur gratia, ergo &c.

salutem, sacramenta autem que Christi passionem consequuntur, talia esse oportet, vt salutem hominibus exhibeant, & non solum signando demonstrant. Per hoc autem evitatur Iudæorum opinio, qui credunt sacramenta legalia propter hoc, quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse seruanda, cum Deus non peniteat, neque mutetur.

Excl. error Iudæorum p- sistenti in infidelitate vsq; ad hæc tempora.

Circa secundum dubitatur, quia videtur velle sanctus Thomas, quod post publicationem euangelii non poterant legalia obseruari. contra hoc autem arguit Scotus in quarto distinctio. 3. questione 4. quia Actum 12. legitur de Paulo, quod ascendit in Hierusalem, & ibi de consilio Iacobi & aliorum fratrum post quartam synodum habitam Hierosolymis, purificatus secundum legem, ascendit in templum, & obtulit sacrificium.

Ad euidenciam primi dubii, considerandum est ex doctrina S. Tho. 3. q. 62. & 4. d. 1. & 2. q. sacramenta veteris legis, vt sacrificia, oblationes, decimæ, & huiusmodi, nullo modo gratiam conferrebat ex aliqua virtute eis inherente, nec etiam in ipsis conferrebat gratia, nisi forte ex deuotione suscipiētis, excepta circuncisione, in qua virtute conferrebat, sed non ex aliqua virtute ei inherente. ratio huius est, quia sacramenta habent virtutem iustificandi ex passione Christi, in quantum videlicet continent in se virtutem profluentem a Christo incarnato & passio: id autem quod non est in rerum natura, non mouet secundum vsum exteriorum rerum, licet possit mouere secundum præcedit in actu animæ, eo modo quo finis dicitur mouere dum est in intentione, ideo virtus passionis Christi non poterat antequam ipsa passio esset in actu, iustificare per sacramenta que in exterioribus viderentur consistunt, licet per fidem resurrectionis Christi iustificarentur antiqui patres, sicut & nos. sacramenta autem nouæ legis iustificat effectiue, in quantum virtute eis in existentia a passione Christi, vt superius dictum est, causant in nobis gratiam. unde sacramenta antiquæ legis erant signum salutis futuræ per Christum, in quantum ipsam Christi passionem & alia ipsius mysteria præfigurabant, sed non erant causa salutis: sacramenta autem nouæ legis sunt & signa salutis & causa, in quantum & gratiam significant in nobis existentem, & ipsam causant in suscipiente rite sacramenti. propterea bene assignans S. Th. horum sacramentorum distinctionem inquit, quod illa repræsentabant & promittebant salutem, ista vero exhibent salutem, & non solum significant.

Considerandum secundo, quod duplex est instrumentum, quoddam quod sua actione attingit vltimam perfectionem quæ principalem agens intendit, quoddam vero quod ipsam vltimam perfectionem non attingit, sed aliquam ipsius dispositionem, semper tamen instrumentum, in quantum est instrumentum, pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam. sacramenta ergo dicuntur causa salutis & gratiæ, non quia sua actione gratiam actingant, cum gratia a solo Deo creetur in anima, sed quia ad ipsam gratiam disponunt, causando aliquid in anima, in quantum sunt instrumenta diuine virtutis, puta characterem vel ornatum, quo anima ad suscipiendam gratiam fit disposita.

Impugnatur autem a Scoto, & ab aliis, hic modus ponendi sacramentum esse causam gratiæ dispositiue per characterem, vel ornatum quem in anima causat immediate. Sed horum impugnationes a Capreolo in 1. d. 4. sufficientissime dissoluntur. Vnam tantum Scoti objectionem in 1. d. 1. q. 5. similem dubio moto adducam, quæ talis est. Creator non potest agere instrumentaliter ad terminum creationis, & maxime substantia corporea, sed ista dispositio ad gratiam, quæ dicitur character, aut ornatu, est terminus creationis, quia est simpliciter forma supernaturalis, & non est educibilis de potentia naturali materiæ: ergo ad ipsam non potest agere instrumentaliter agens corpusculum, cuiusmodi est sacramentum.

Respondetur, quod aliter est de forma principali quam agens supernaturalis intendit, & aliter de dispositione ad talem formam. non inconuenit enim formam principalem esse omnino supernaturalis, & non posse nisi ab agente supernaturali produci, & tamen dispositionem ad talem formam posse instru-

mentaliter ab agente naturali produci, licet non virtute naturali, sed virtute supernaturali sibi data, sicut videmus virtute humani seminis causari dispositionem vltimam ad animam intellectiuam, & tamen a solo Deo anima intellectiua creatur. Unde ad Scotum dicitur, quod minor est falsitas, ad probationem dicitur, quod formam esse omnino supernaturalem, duplitem potest intelligi. Vno modo, quia nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque virtute superaddita produci potest, nec educi de potentia materiæ, & sic negatur characterem, aut ornatum, esse formam supernaturalem omnino. Alio modo, quia de potentia materiæ educi non potest, nec ab agente naturali virtute propria natura produci, licet ab ipso instrumentaliter per virtutem supernaturalem sibi datam produci possit, & tunc conceditur quod talis dispositio est forma supernaturalis, sed negatur quod omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim vt forma solius creationis terminus esse possit, requiritur vt non sit de potentia materiæ educibilis, & quod nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque aliena possit produci. Hæc dixerim sequendo opinionem Capreoli in 4. Sent. quæ est etiam expresse sancti Thomæ in 4. dist. 1. Et de Potentia quæst. 3. art. 3. ad octauum.

Fit autem absque mutatione dispositionis vel penitentia, quod diuersa disponat secundum congruentiam temporum diuersorum, sicut pater familias alia præcepta tradit filio paruulo, & alia iam adulto, sic & Deus congruenter alia sacramenta, & præcepta ante incarnationem tradit ad significandum futuram, alia post incarnationem ad

de potentia materiæ educi non potest, nec ab agente naturali virtute propria natura produci, licet ab ipso instrumentaliter per virtutem supernaturalem sibi datam produci possit, & tunc conceditur quod talis dispositio est forma supernaturalis, sed negatur quod omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim vt forma solius creationis terminus esse possit, requiritur vt non sit de potentia materiæ educibilis, & quod nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque aliena possit produci. Hæc dixerim sequendo opinionem Capreoli in 4. Sent. quæ est etiam expresse sancti Thomæ in 4. dist. 1. Et de Potentia quæst. 3. art. 3. ad octauum.

Sunt autem qui teneant de mente S. Tho. esse quod gratia non creetur, sed instrumentaliter attingatur a sacramentis, tunc quia in 3. Parte q. 62. art. 1. dicitur absolute gratiam instrumentalem a sacramento causari, nulla facta mentione de causatione dispositionis, tum quia cum gratia definit esse, non annihilatur. Sed hoc ad mentem S. Thom. esse non puto. Nam cum creari fit ex nihilo aliquid fieri, & manifeste appareat gratiam ex nihilo fieri, relinquitur, quod creetur eo modo quo forme inherenti conuenit creari, quia scilicet secundum ipsam aliquid creatur, secundum quem modum inquit S. Tho. 1. 2. q. 101. art. 2. ad 3. gratiam creari, quia secundum ipsam homines dicuntur creari, id est, in nouo esse constitui.

Si dicatur quod non creatur, quia fit in aliquo subiecto, constat quod hoc non tollit rationem creationis forme apud sanctum Thomam. Ad hoc enim vt non creetur, requiritur, vt de potentia materiæ educatur, vt dicitur de Potentia Dei q. 3. art. 8. in responsionibus ad argumenta. gratia autem de potentia materiæ non educitur, vt ibidem dicitur, & 1. Sent. d. 14. q. 3.

Non obstat autem quod primo adducitur, quia verba S. Thomæ in Tertia parte exponenda sunt tantum ad sensum alibi expressum. Non approbo autem interpretationem Capreoli dicentis, quod intelligeret S. Tho. quod sacramenta causant gratiam sacramentalem effectiue, non autem gratiam gratum facientem. Nam cum gratia sacramentalis sit effectus gratiæ gratum facientis, si illa a sacramentis non causatur effectiue, nec etiam ista causari potest.

Non obstat etiam quod secundo adducitur, nam falsum supponitur, scilicet quod cum gratia definit, non annihilatur. Huius enim oppositum tenet S. Tho. 2. d. 26. art. 2. ad 5. vbi ait, quod cum gratia corrumpitur, simul etiam in nihilum redit, quod intelligendum est, quia nulla eius pars remanet, neque materia de cuius potentia sit educa, licet remaneat subiectum quod per ipsam informabatur.

Sed tunc remanet dubium, cum character non magis educatur de potentia materiæ, quam gratia, quare magis attribuitur creatio gratiæ quam characteri, & quare sacramenta virtute diuina possunt causare characterem, non autem gratiam. Dicitur potest, quod ratio diuersitas est, quia gratia est supra totum naturæ ordinem, vt pote hominem Deo formaliter coniungens, ideo a solo agente qui supra omnem naturam est, produci habetur, character autem non est supra totum naturæ ordinem, immo est infra aliqua naturalia sui generis, in genere enim dispositionum ad gratiam, est actus liberi arbitrii, qui nobilior est ipso characteri, & ideo non est inconueniens, quod instrumentaliter a creatura producat, quando aliquid sui generis virtute nature producat.

Nec obstat, quia videtur produci ex nihilo. Dicitur enim quod non producit omnino ex nihilo, quia producit in aliquo quod est in potentia naturali ad aliquid sui generis, & hoc sufficit ad hoc, vt dicatur aliquando forma accidentalis produci per

Vbi supra;

Vbi supra;

De Aug. & Hier. habere To. 2. operum. Aug. ab 8. epist. in ordine. vsque ad 19. incluse.

per aliquam simplicem mutationem, & non per creationem. Potest ista responsio haberi ex q. de potentia q. 3. ar. 8. ad 5. vbi tenet S. Tho. quod quomuis forme artificiales sint totaliter ab extrinseco, non tamen per creationem inducuntur, quia non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia, immo sunt infra ordinem naturæ, quia omne naturale est nobilior, & artificiale.

Ex his patet respositio ad primam objectionem dubii. negatur enim consequentia de causa dispositiua gratiæ, ad probationem dicitur, quod non dicimus sacramenta esse causam gratiæ, quasi instrumentaliter gratiam creent, sed quia aliquam dispositionem ad gratiam causant.

Ad secundam vero negatur consequentia, ad cuius probationem negatur minor. quomuis enim in utroque illorum sacramentorum conferatur gratia, non sunt tamen æqualis utilitatis, immo circuncisio nullius erat utilitatis, quia nihil agebat ad gratiam. vtile enim dicitur quod aliquid conferat ad consecutionem finis. Baptismus autem vtilis est, quia ipse habet virtutem gratiæ productiuam modo dicto. quod si vtile improprie accipiat, videlicet pro eo ex quo prouenit aliquid bonum, siue sicut ex causa sine qua non, siue sicut ex causa effectiua, negatur ista consequentia. Ista sunt æqualis utilitatis, ergo sunt æqualis dignitatis, quia dignius est conferre gratiam per virtutem sibi inexistentem, quam solum, vt causa sine qua non.

Aduertendum autem secundum doctrinam S. Thomæ 3. q. 62. art. 2. Et 4. Sentent. dist. 1. q. 1. art. 4. q. 5. quod non solum sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ gratum facientis modo dicto, sed etiam sunt causa quorundam effectuum particularium a gratia gratum faciente, secundum quod per sacramenta causatur prouentium, quæ dicuntur gratiæ sacramentales. sicut enim a gratia gratum faciente proueniunt virtutes & dona quibus potentia perfectiuntur in ordine ad suos actus, ita ab ipsa gratia secundum quod per sacramenta causatur, proueniunt dispositiones quædam, quæ contra quosdam defectus particulares remedia sunt, puta per baptismi gratiam causatur remedium contra peccatum originale, per penitentiam remedium contra peccatum actuale, per matrimonium remedium contra concupiscentiam, per confirmationem remedium contra verecundiam, & timiditatem confertur nomen Christi, & sic de aliis, quæ quidæ remedia & dispositiones, quia proprium nomen non habent, dicuntur gratiæ sacramentales, vide apud Capreolum in 4. dist. 1. quæst. 3. in responsione ad argumentum contra quartam conclusionem facta.

Ad euidenciam secundæ dubii considerandum ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 104. art. 4. Et 4. Sentent. distinct. 1. quæst. 2. ar. 5. quod circa obseruationem sacramentorum veteris legis tria distinguenda sunt tempora secundum Augustinum, quem sanctus Thomas contra Hieronymum in hac parte sequitur. Primum fuit ante passionem Christi, secundum post passionem vsque ad diuulgationem euangelii, tertium fuit post euangelii diuulgationem. In primo, sacramenta huiusmodi erant viua, & tenebantur Iudæi illa obseruare. In secundo erant mortua, quia nullius utilitatis erant, & vim obligatiuam non habebant, non tamen erant mortifera, quia poterant absque peccato obseruari. In tertio non solum sunt mortua, vt pote nullius utilitatis existentia, sed etiã sunt mortifera, quia absque peccato mortali obseruari non possunt. Quod ergo hic dicitur errorem esse, quod cum euangelio sint sacramenta legalia obseruanda, si intelligatur quantum ad necessitatem obseruationis, sic referendum est ad omne tempus post passionem Christi, nam error est quod corrente euangelio post Christi passionem tenerentur conuersi ad fidem Christi seruare legalia. Si autem intelligatur quantum ad permissionem obseruationis, sic referendum est ad tertium tempus. Error enim est dicere, quod post publicationem euangelii possint licite obseruari legalia.

Sed aduertendum, quod duplex fuit publicatio euangelii, vna imperfecta, quæ scilicet per Apostolos, & alios fuit prædicata necessitate obseruandi sacramenta nouæ legis, & præcepta Christi. Alia fuit perfecta, quæ scilicet etiam sufficientia nouæ legis absque obseruatione legalium prædicata est, & inutilitas legalium, & nocumentum ipsorum. Cum ergo hic loquimur de pu-

publicatione euangelii, loquimur de perfecta publicatione. Et ad Scotum dicitur, quod Paulus legalia obseruauit post imperfectam quidem publicationem euangelii, non autem post publicationem perfectam.

Sed remanet dubium circa rationem, qua impugnat sanctus Thomas errorem prædictum, nam sicut publicatio euangelii, per sacramenta nouæ legis profertur incarnationem, & alia Christi mysteria iam esse perfectam, per sacramenta autem legalia protestamur illa esse futura, & ideo q. 65. art. 1. Cap. 56.

De numero sacramentorum nouæ legis. Cap. 58.



Via vero, vt dictum est, remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit, vt distingueretur remedia quibus pro-

euangelii non licet sacramentis legalibus vti, ita nec ante publicationem, cuius contrarium dictum est.

Respondetur, quod alia ratio est de significatione eorum sacramentorum ante publicationem euangelii, & alia post talem publicationem. Antequam enim publicatum esset, ista esse nouicia, & quod obseruanda non erant, quia erant instituta ad significandam incarnationem & passionem Christi futuram, non autem factam iam, & perfectam, poterant obseruari non tantum hoc significantia, sed ob reuerentiam Dei, tanquam aliquid pro aliquo tempore institutum a Deo, quod nondum erat omnino abrogatum, & factum nocium, sed post perfectam publicationem, quando prædicatum est talia sacramenta esse abrogata, & esse nocua, non licet ipsa obseruare, propter eorum abrogationem, & significationem salutaris. Cum ergo inflatur, quod etiam ante publicationem euangelii sacramenta legalia significabant Christi incarnationem, & passionem esse futuram, dicitur quod licet ipsa sacramenta sint primo instituta, vt sic significarent, tamen obseruantes ea pro illo tempore medio, non intendebant illam significationem, sed tantum reuerentiam ad Deum, quod tunc licebat, eo quod non esset ostensus illam non debere obseruari: facta autem perfecta publicatione, quod seruari non debeant, non excusatur ea obseruans propter Dei reuerentiam, quia non licet contra Dei legem propter Dei reuerentiam agere, & dum quis ea obseruat contra euangelicam doctrinam pertinaciter agens, profertur factum se Iudæizare, & profiteri Christum esse nasciturum & passurum, non autem Christum esse natum & passum, sicut & illa sacramenta ad hoc fuerunt a Deo instituta.

Potest secundo responderi, quod antequam euangelium esset perfecte publicatum, passio Christi nondum erat perfecte in actu, quantum ad virtutis ipsius omnimodam publicationem, licet in se esset trãfacta, & ideo poterat significari aliquo modo vt futura, post perfectam vero publicationem omnino complecti fuit in actu, ideo nullo modo potest significari vt futura, propterea ante publicationem poterant seruari sacramenta legalia quæ Christi passionem vt futuram significabant, non autem post publicationem.

Super Cap. 58.



Ertio loco ostendit sanctus Thomas numerum sacramentorum nouæ & eius sufficientiam, & dicit primo, quod cum remedia spiritualis salutis, sub sensibilibus signis hominibus sint tradita, consequens fuit, vt remedia quibus prouideretur spirituali vite, secundum similitudinem vite corporalis distinguerentur.

Dicitur secundo, quod cum duplex ordo in corporali vita inueniatur, scilicet eorum qui propagatores & ordinatores vite sunt in aliis, & eorum qui propagantur & ordinantur, quantum ad secundum ordinem, primo necesse est, vt res per generationem & natiuitatem vitam accipiat. Secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem & robur perueniat. Tertio quod ad horum perfectionem accipiat nutrimentum. Quarto quod sanetur si contingat ipsam infirmari, sed hoc per accedens se habet ad vitam corporalem, in quantum videlicet contingit rem viam infirmari.

Quarta vero ad primum duo attenduntur, scilicet origo naturalis, quod ad parentes pertinet, & regimen politici, per quod vita hominis pacifica conseruatur, quod pertinet ad reges & principes.

Dicitur

LIBER QVARTVS

Dicitur tertio, quod quantum ad secundum ordinem est primo in spirituali vita generatio per baptismum. Secundo est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis. Tertio est spirituale nutrimentum per sacramentum Eucharistiae. Quarto est spiritualis sanatio, quae in anima tantum fit per sacramentum poenitentiae, in corpore autem per animam quando fuerit opportunum per extremam unctionem.

Quantum vero ad primum ordinem sunt in spirituali vita propagatores, & conferatores, & secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum, & secundum corporale & spirituale simul, quod fit per sacramentum matrimonii.

Aduertendum, quod praeter hanc numeri sacramentorum rationem assignat alias rationes Sanctus Thomas 3. q. 65. Et 4. Sententiae distinet. 2. q. 1. artic. 2. Sed hoc loco breuitati studens vna tantum ratione contentus fuit.

Aduertendum secundo, quod sunt multa alia sensibilia in lege noua quae quandam rei sacrae significationem habent, ut aqua benedicta, consecratio altaris, & huiusmodi, sed non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad effectum sacramenti, qui est gratiae consecutio, sed sunt quaedam dispositiones ad sacramenta, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum, & contra peccata venialia, & aliae sine vala consecrantur propter eucharistiae reuerentiam.

Super. Cap. 59.



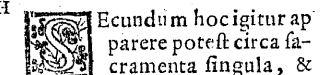
Quoniam determinatum fuit Sanctus Thomas de sacramentis generali incipit de vnoquoque sigillatim determinare, ostendendo vniuersumque proprium effectum, & materiam conuenientem ex praedictis. Et primo de baptismo, deinde de aliis ordine suo, in cap. sequentibus.

Quantum ad primum ponit quinque conclusiones. Prima est, baptismum oportet talem virtutem habere, quod & peccatum originale & omnia peccata actualia commissa tollat. Probatur, baptismus est spiritualis generatio, ergo &c. probatur consequentia, quia generatio rei viuientis est mutatio de non vi-

uente ad vitam, vita autem spirituali homo priuatus est in sua origine per peccatum originale, & adhuc quaecumque peccata sunt addita, abducunt a vita.

Aduerte, quod in ista propositione, baptismus est spiritualis generatio, potest esse praedicatio per causam, si per generationem spirituales intelligamus ipsam tantum inificationem interiore. est enim sensus quod per baptismum causatur spiritualis generatio, quae est mutatio de non viuente spirituali ad spirituale viuens, unde dictum est in praecedenti cap. quod spiritualis generatio est per baptismum. potest etiam esse essentialis praedicatio, quae cum baptismus fit ipsa ablutio corporalis per quam causatur gratia, & remouetur peccatum, potest dici esse mutatio quaedam de non viuente spiritualiter ad viuente, secundum quod ablutio passiuè sumitur. dicimus. n. c. quis baptizatur, quod regeneratur, licet cum materia dispositionis successus ad susceptionem formae hominis, dicimus quod homo generatur, ipsam alterationem praecedentem introductionem animae, generationem vocantes. hanc conclusionem disputat Sanctus Thomas 3. q. 69. & 4. dist. 4. q. 2. artic. 1.

De Baptismo. Cap. 59.



Secundum hoc igitur apparet potest circa sacramenta singula, & effectus proprius vniuersumque & materia conueniens. Et primo quidem circa spirituales generationem, quae per baptismum fit. Considerandum est igitur, quod generatio rei viuientis est mutatio quaedam de non viuente ad vitam. vita autem spirituali priuatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra dictum est. & ad hoc quaecumque peccata sunt addita, abducunt a vita, oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere, quod etiam peccatum originale, & omnia actualia peccata commissa tollat, & quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad representandum spirituale sacramenti effectum. foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius, & conuenientius fit per aquam, iccirco baptismus conuenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata. Et quia generatio vni-

est alterius corruptio, & quod est vera aqua, sed liquor rosa resolutus, & similiter aqua alchimidica.

Attendendum secundo, quod aquam quae est materia baptismi non oportet esse simplicem omnino, sed quantumcumque fuerit transmutata, dummodo non soluat speciem aquae, in ea potest fieri baptismus. unde potest cum lixurio baptizari, & cum aquis sulphureorum balnearum, quia tales aquae non incorporantur aliquibus

aliquibus corporibus mixtis, sed solum alterationem quamdam recipiunt ex hoc quod per aliqua corpora transeunt. Item in brodio potest fieri baptismus, nisi forte facta sit tanta resolutio corporum lixurorum in aqua, quod liquor fuit ab ea aliena substantia quam de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Immo etiam si ex liquore sic inspersato exprimitur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut & in aqua, quae exprimitur ex luto.

Attendendum tertio, quod aqua secundum suam speciem fuit a verbo Dei sanctificata, quando aqua Iordanis dum baptizaretur a Ioanne, tetigit. Illam enim aquam tangendo, dedit vim regenerationis toti speciei aquae, eam baptismi sacramentum instituens. propter hoc dicitur hic, quod baptismus conuenienter confertur in aqua per verbum Dei sanctificata.

Aduertendum quarto, quod licet aliqua alia corpora aliquando affumantur ad abluendum, sicut oleum & vinum, tamen non habentur in communi usu ablutionis, nec ita bene abluunt sicut aqua, nec ita communitate inueniuntur in omnibus partibus mundi sicut aqua. propterea inquit S. Thomas quod foeditatis ablutio in rebus corporalibus per quam significatur ablutio a peccatis, quae fit per baptismum, conuenientius & facilius fit per aquam.

Tertia conclusio est, Per baptismum non solum peccata tolluntur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus, abluendo scilicet a culpa, & ab omni reatu poenae absoluedo. probatur, quia quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam consequentes, baptismus autem est spiritualis generatio. Confirmatur hoc signo, quod baptizatis satisfactio pro peccatis non iniungitur.

Aduertendum ex Doct. S. Th. 3. q. 68. art. 5. ad 3. quod licet baptismus remittat culpam & poenam, atque ob hoc non tunc eis imponenda satisfactio pro peccatis, est tamen eis imponenda ut proximis satisfaciant, si eos in aliquo laeserunt, quia debet baptizatus cessare a peccando, proximum autem laesum non placere est peccatum. Addit quoque 9. 69. artic. 1. ad 3. quod per baptismum non liberatur baptizatus a poena sibi debita in iudicio humano, unde non est iniustum suspendere latronem nouiter baptizatum, quauis pie possent principes huic poenam indulgere.

Quarta conclusio est, Baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiunt. probatur, baptizati statim sunt idonei ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum & ad alia huiusmodi, & eis statim debetur locus congruus spirituali vitae, quae est beatitudo aeterna, ergo &c. probatur aliter, quia baptismus est spiritualis generatio, per generationem autem cum res formam acquirat, simul acquirat & operationem consequentem formam, & locum ei congruentem, ut patet in igne, confirmatur ex communi dicto quo dicitur, quod baptismus aperit ianuam caeli.

Aduertendum ex Doct. S. Th. 3. q. 69. art. 7. Et 4. Sententiae dist. 4. q. 2. artic. 2. quod cum quis non impediat regnum caeleste introire nisi ratione culpae, aut reatus, & per baptismum omnis culpa & omnis reatus poenae tollatur, necesse est dicere baptizatum statim consequi caeleste regnum, aut in spe certa, sicut decedentes cum baptismo Christi ante eius passionem, aut in actu, sicut baptizati post Christi passionem decedentes.

Quinta conclusio est, Vnus homo est semel tantum baptizandus. probatur, primo, quia vnus rei est tantum vna generatio. secundo, quia & infectio quae per Adam in mundum intrauit, contra quam principaliter ordinatur baptismus, semel tantum

hominem inquinat. tertio, quia hoc commune est quod ex quo res aliqua semel consecrata est, quod diu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur. baptismus autem est quaedam hominis baptizati consecratio.

Per hoc excluditur error Donatistarum, vel Rebaptizantium.

Aduertendum ex Doct. S. Th. 3. q. 66. artic. 9. ad 4. quod licet baptismus non sit reiterandus, ubi tamen dubium est, an aliquis sit baptizatus, baptizari debet sub iis verbis, ut dicit Decret. Alexandri 3. Si baptizatus es, ego non te baptizo, si nondum baptizatus es, ego te baptizo, &c. non videtur iterari quod nescitur esse factum.

Attendendum vltimo, quod hoc sacramentum est simpliciter, & absolute necessarium, ita videlicet quod sine ipso aut actu accepto aut in proposito existente quis saluari non potest. Quamuis autem quidam recentiorum dicant paruulos absque baptismo decedentes etiam in vtero materno existentes in fide parentum saluari posse, aliter saluari non possunt. Quod est contra doctrinam Sancti Augustini, puta signo crucis. To. 6. lib. 1. cap. 69.

modi, non puto tamen illud bene dictum esse, cum propter verbum domini dicentis, Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei, tum quia hoc videtur esse contra determinationem Innocentii 3. in cap. Non vnde ad iudicium praeced. cap. Debitum. extra de bapt. Accedit quoque quod est contra Doct. S. Th. 3. q. 68. artic. 3. & 4. Sententiae dist. 4. q. 3. Non obstat autem quod in veteri lege tempore circumcissionis si puer ante octauam diem decebat, saluabatur in fide parentum, dato quod circumcissus non esset. Dicitur enim quod saluabatur in fide parentum, quia ut dicitur a S. Th. 4. d. 1. quae 2. artic. 3. ad 4. de mente Hugonis de sancto Victore, isti valebat remedium quod ante circumcissionem fuerat, quia adhuc efficaciam habebat. idem videtur velle 3. Parte q. 70. artic. 3. ad vlt. modo non sic est in noua lege, in qua praecedentia remedia amplius efficaciam non habent.

Si autem institerit adhuc, quod tunc aliquod tempus esset in quo nullum remedium esset contra peccatum, quod videretur in conueniens.

Dicitur primo, quod numquam homini nato deest remedium contra peccatum, quia & materia baptismi, scilicet aqua, de facili haberi potest, & vnusquisque in casu necessitatis potest baptizare, etiam seipsum, & sic antequam infans moriatur, ei potest remedium salutis adhiberi.

Dicitur secundo, quod iis qui nondum sunt nati, non est inconueniens si remedium contra peccatum adhiberi non potest, quia ut dicitur 3. q. 68. artic. 1. ad 1. Et 4. Sententiae dist. 6. q. 1. artic. 1. ad 1. hoc non est ex defectu diuinae misericordiae, sed quia nondum nati non sunt capaces remedii communiter omnibus exhibiti. non enim possunt subici operationi ministrorum ecclesiae per quos tale remedium ministratur, cum vita per se cum aliis hominibus non ducant, possunt tamen in vtero per diuinam operationem sanctificari.

Si iterum institerit, quia pueri postquam in matris vteris fieri martyres, si propter Christum occidantur, & sic videtur quod etiam ipsis aliud remedium salutis exhiberi possit. Responderetur quod non est simile, quia actio inferentis mortem huiusmodi infancibus, eos attingit, nulla aut actio ministrorum ecclesiae ad eos potest attingere.

D. 583.

Exclusio erroris Donatistarum, vel Rebaptizantium.

Quam determinavit sanctus Thomas de sacramento baptismi, de sacramento confirmationis determinat, & ponit tres conclusiones.

PRIMA De confirmatione. Cap. 60.

Conuenienter qui sacramentum suscipiunt confirmationis, signum crucis in fronte quo Christus pugnavit, & vicit, suscipiunt. Quod conuenienter suscipiant tale signum, probatur, quia sacramentum hoc quo spirituale robur ad consistendum absque timore fidei Christi regenerato conferitur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatores, pugnantem autem sub aliquo principe eius insignia deferunt. Quod vero conuenienter in fronte suscipiatur, probatur, quia hoc fit in signum, quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

Aduertendum ex Doctrina sancti Thomae 3. parte quæst. 72. art. 9. Et 4. Sent. d. 7. q. 3. art. 3. quod homo potest impediri a libera confessione nominis Christi, & propter timorem, & propter verecundiam, vtriusque autem horum in fronte maxime signum apparet, tum propter propinquitatem imaginationis ex qua passiones huiusmodi procedunt, tum quia spiritus directe a corde ad frontem ascendunt, unde verecundati rubent, timentes autem pallescent, & ideo cum sacramentum confirmationis datur ad liberam confessionem nominis Christi, conuenienter in fronte vnguntur confirmati, & hæc est ratio, quæ hic tangitur.

SECUNDA conclusio est, Rationabiliter fit hæc insignitio ex consecratione olei, & balsami, quod christiana vocatur. probatur, quia pro oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur. vt sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. in balsamo vero propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos, qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publice confitentem.

Aduertendum ex Doctrina sancti Thomae 3. parte quæst. supra dicta, art. 2. Et 4. Senten. supra dicta dist. q. 1. art. 2. quod licet Christus vnctus christmate non sit in confirmatione, tamen secundum Dionysium in 4. cap. Eccles. hierarchie, a postoli aliquando vbi sunt christmate in exhibitione huius sacramenti, quando non aderat visibile signum descensus spiritus sancti super eos quibus per eos impositio manu facta fuerat. quando autem aliquod sensibile signum miraculose aderat, talis descensus spiritus sancti, puta ignis, aut aliquid huiusmodi, non utebantur christmate, quia illa visibilis apparitio supplebat locum elementum visibilis.

TERCIA conclusio est. Conuenienter hoc sacramentum a solis pontificibus confertur. probatur, quia illi sunt quodammodo duces exercitus Christiani: in seculari autem militia ad duces exercitus pertinet quosdam eligendo ad militiam ascribere. Confirmatur hoc signo, quia eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo.

Aduertendum ex Doctrina sancti Thomae 3. parte quæstione septuagesima secunda, articulo undecimo. Et quarto Sententiarum distinctione septima, quæstione tertia, articulo primo, quod hoc quod dicitur sacramentum confirmationis a solis pontificibus conferri, quod est etiam explicatum in Can. manus de consecr. dist. quinta, & in Can. quanto, de consecr. intelligendum est ex officio, nam per impositionem manus, a postoli, quorum vicem gerunt episcopi, plenitudo spiritus sancti datur, ex commissione vero papæ potest etiam simplex sacerdos hoc sacramentum conferre, eo quod papa habeat plenitudinem potestatis ministerialis supra corpus domini mysticum, nec

in tali commissione dicitur proprie papa mutare ministrum huius sacramenti a Christo institutum, quia licet alicui committat, vt conferret ipsius papæ autoritate, nulli tamen simpliciter sacerdoti committit, vt hoc ex propria auctoritate officio faciat.

Secundum tunc occurrit dubium. Cum enim ad integritatem sacramenti requiratur conuenientia ministrum, vt est de mente S. Thomae 4. d. 7. q. 2. art. 1. q. 1. ad 1. quæritur quis sit minister necessarius in sacramento confirmationis. Si episcopus, ergo non poterit papa alteri quam episcopo confirmationis collationem committere, quia papa non potest tollere id quod ad sacramentum integritatem pertinet. Si simplex sacerdos, ergo hic male dicitur, quod a solis pontificibus confertur. Respondetur, quod dupliciter possumus loqui de ministro necessario, scilicet, aut cui soli potest conferre absolute, vt facramentum minister, aut cui soli conuenienter potest conferre, vt episcopus. Si primo modo loquamur, sic sacerdos absolute loquendo est necessarius minister confirmationis, vt declarat S. Th. q. & ar. præall. a solo. n. sacerdoti conferri potest, siue ex officio, siue ex commissione superioris conferatur. Ratio autem S. Th. in 4. Sent. est, quia omnis operatio sacramentalis in corpus Christi mysticum, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus domini verum, cum gratia sacramentalis descendat in corpus mysticum a capite, & ideo cum inferiori sacerdote non habeat perficere corpus domini verum, ei operatio sacramentalis committi non potest. Et sic patet, quod argumentum non procedit, quia dicimus quod neque sacerdos simplex, neque sacerdos episcopus est necessarius minister huius sacramenti, sed sacerdos absolute & indistincte. Si vero loquamur secundo modo, sic solus episcopus est minister necessarius, vnde cum inferatur ergo papa non poterit collationem alteri, quam episcopo committere, negatur consequentia. Cum autem probatur, quia papa non potest tollere id quod ad sacramentum pertinet integritatem, dicitur, quod hoc vtrique verum est, loquendo de pertinentibus ad integritatem sacramenti ex institutione Christi, sed tunc negatur quod episcopus sit de integritate huius sacramenti. licet enim sit minister necessarius, cui hoc sacramentum conferre conuenit ex officio, non est tamen absolute necessarius, vt patuit, cum alteri etiam possit ex commissione conuenire, & sic non pertinet ad absolutam integritatem sacramenti, sed tantum ad integritatem sacramenti ordinariæ collati, vnde & Gregorius quandoque permisit, vt presbyteri confirmarent, vt patet in Cau. peruenit, distinct. 85. Hoc etiam tenet glossa in Can. manus, de consecr. distinct. quinta.

Utrum autem papa possit aliquid circa sacramenta statuere, tamquam necessarium sacramento, ita quod absque illo non conferatur verum sacramentum, videtur secundum Doctrinam sancti Thomae dicendum, quod non, loquendo de eo quod est tantum sacramentum. Nam 3. q. 64. art. 2. postquam determinauit omnia sacramenta a solo Deo instituta esse, in responsione ad primum dicit, quia illa quæ aguntur in sacramentis instituta per homines, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quædam pertinent solennitatem, nec valent glossare, vt glo. Capr. in 4. d. 7. q. 2. art. 1. q. 1. ad 1.

Quod intelligit de institutis per homines inferioris papæ, non autem de institutis per papam, quia subiungit in illa responsione, quod ea quæ sunt de necessitate sacramenti, sunt instituta ab ipso Christo, qui est Deus & homo, & quod illa tradita sunt ecclesie ex familiari Apostolorum traditione, ex quibus verbis videtur excludere omnes homines ab institutione eorum quæ sunt de necessitate sacramentorum.

Ad spirituale militiam quodammodo videantur ascripti. Vnde & eis manus imponitur, ad designandam derivationem virtutis a Christo.

Idem 3. part. q. 72. Et 4. Sent. d. 7. p. totum.

Cap. 60.

Nec

Nec obstat quod ipse tenet in 4. Sent. d. 40. gradus consanguinitatis impedientes matrimonium posse taxari ab Ecclesia, vique ad quartum gradum, ita quod de necessitate sacramenti est, vt contrahentes in nullo illorum graduum sibi atqueant, quia vt ipsemet ibidem dicit quæst. 1. art. 4. ad 2. matrimonium non est tantum sacramentum, sed etiam in officio natura. sicut autem contractus & officia humana determinatur legibus humanis, ita contractus & officia spiritualia lege ecclesie.

Ex quibus verbis patet, quod Papa non determinat gradus consanguinitatis matrimonium impedientes, in quantum matrimonium est sacramentum, sed in quantum est quidam contractus, & est in officio natura.

Ex prædictis patet argumenta Durandi, apud Capreolum loco præallegato procedentia ex hoc, quod papa non potest ministrum sacramenti mutare, non procedere contra nos, quia non dicimus dum papa committit simpliciter sacerdoti collationem sacramenti confirmationis, quod autem minister necessarium simpliciter, & absolute ad hoc sacramentum, cum talis minister sit indistincte sacerdos, & hic non fiat mutatio de sacerdote, in non sacerdotem, sed quod collationem huius sacramenti conuenientem, vni scilicet episcopo ordinariæ, & ex officio extraordinariæ cui non cõpeteret ex officio alteri imponitur, habet tamen, quod est de necessitate sacramenti simpliciter.

Aduertendum, quod hoc sacramentum non est simpliciter necessarium, sed ad bene esse, verum tamen cõtempnitis esset periculum Iohannes, vt dicit sanctus Th. in Quarto.

Quam determinavit sanctus Thomas de sacramento confirmationis, incipit de sacramento eucharistie determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quæ sit huius sacramenti necessitas, & quæ sit eius materia. Secundo qualis ista materia esse debeat, cap. 69. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem circa hoc sacramentum. Secundo respondet objectionibus quæ in contrarium adducuntur, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est. Necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati in virtutibus conferrentur,

& crescant, probatur, quia & corporalis vita materiali indiget alimento, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissoluatur, & eius virtus deperat.

SECUNDA conclusio est, Conuenienter sacramentum hoc sub speciebus panis & vini traditur. Probatur, quia conuenienter huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur, sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum videntur, cum spirituales effectus, sub similitudine visibilium congruentur nobis tradantur, huiusmodi autem sunt panis & vinum. TERTIA conclusio est, In Eucharistia sacramento ipsum verbum incarnatum secundum substantiam continetur. Probatur, quia alimentum spirituale oportet nobis secundum substantiam coniungi, sicut in baptismate coniungitur tantum per virtutem: de claratur hoc ex differentiis coniunctione generantis ad genitum, & nutrimenti ad nutritum, quia videlicet generans non oportet secundum substantiam, scilicet completam, generari, & nutrimentum ad nutrimentum tantum coniungi, sed nea circa veritatem & virtutem, alimentum generanti euenit oportet secundum substantiam coniungi. QUARTA conclusio est, Conuenienter separatim nobis traditur sacramentum corporis Christi sub specie panis, & sanguis sub specie vini. Probatur, tum quia habetur memoria, & representatio passionis Dominicæ per quam eius sanguis a carne separatus est, tum quia sic impletur quod dominus dixit Iohannes, Caro mea, & cetera.

De errore infidelium circa Eucharistia sacramentum. Cap. 62.

Sicut autem Christo profertente hæc verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, Durus est hic sermo, quis potest eum audire? ita & contra doctrinam ecclesie insurrexerunt hæretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus & sanguinem Christi, sed significant tantum, vt sic intelligatur, quod Christus dixit demonstrato pane, Hoc est corpus meum, ac si diceret, hoc est signum, vel figura corporis mei, secundum quem modum, & Apostolus dixit 1. Corinth. 10. Petra autem erat Christus, id est Christi figura, & ad huc intellectum referunt quicquid in scripturis inuenitur similiter dici. Huus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis domini, qui

Aduertendum est, quod huius sacramenti susceptio non est absolute de necessitate salutis, sed est tantum de ecclesie institutione, vt semel in anno sumatur.

Super Cap. 62.

Ostia veritate sacramenti eucharistie, vult sanctus Thomas obiectiones hæreticorum solvere, & primo ponit ipsas obiectiones: secundo illis respondet, capite sequenti.

Quantum ad primum dicit primo, quod sicut Christus profertente prædicta verba, quidam discipulorum turbati sunt dicentes, Durus est hic sermo, & cetera, ita & contra doctrinam insurre-

Io. 6.

Berengarii postico errore circa veritatem sacramenti eucharistie, quæ habetur in Decretis Bereng.

QUARTA conclusio est, Conuenienter separatim nobis traditur sacramentum corporis Christi sub specie panis, & sanguis sub specie vini. Probatur, tum quia habetur memoria, & representatio passionis Dominicæ per quam eius sanguis a carne separatus est, tum quia sic impletur quod dominus dixit Iohannes, Caro mea, & cetera.

insurrexerunt here- rici dicentes, in hoc sacramento non esse realiter corpus, & sanguinem Christi, sed significatiue tantum. vnde cum Christus, dixit demonstrato pane, Hoc est corpus meum, sensus est, hoc est signum, & figura corporis mei, secundum quem modum etiam Apost. 1. Cor. 10. dixit, Petra autem erat Christus, & sic de aliis auct. dicunt.

Prima difficultas, quae soluitur sequent. cap.

Dicit secundo, quod huiusmodi opinionis occasio sumit ex verbis domini, quod de hac re loquens, ut scandalum discipulo rui, quod ortu fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens ait. Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt.

Dicit tertio, quod inducuntur etiam ad differendum ex multis difficultatibus, quae ad hanc ecclesiam doctrinam sequi videtur.

PRIMA est, quomodo corpus Christi in altari esse incipiat, cum manifestum sit ipsum non semper in hoc altari fuisse. Non enim hoc videtur fieri posse per conuersionem alicuius in corpus Christi, cum nihil in praesens conueratur, eo quod id quod aliquid conueratur, per huiusmodi conuersionem esse incipiat. manifestum est autem corpus Christi praesentis esse. similiter nec per mutationem loci, tum quia oportet dicere, quod cum Christus incipit esse in hoc altari, definit esse in caelo, tum quia nullus motus localis terminat simul ad duo loca; manifestum est autem hoc sacramentum simul in diuersis altaribus celebrari.

SECUNDA est ex loco, tum quia videtur cum in hoc sacramento seorsum sint panis & vinum in locis separatis, quod Christus non remaneat integer, quia partes alicuius semper in diuersis locis non continentur ipso integro permanente, tum quia videtur impossibile quod verum corpus Christi totum & integrum sit ubi videtur esse panis, cum im-

de sui corporis comestione, & sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum, quod ortu fuerat, sopiretur, quasi seipsum exponens dixit. Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. quasi ea quae dixerat, non ad literam, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad differendum ex multis difficultatibus, quae ad hanc ecclesiam doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi, & ecclesiae durus eis apparer. Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter, vel per motum localem, vel per conuersionem alterius in ipsum, ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de nouo accenditur, vel quia illud de nouo apportatur. manifestum est autem, verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse. constat enim ecclesiam Christum in suo corpore ascendisse in caelum. videtur autem impossibile dici, quod aliquid hic de nouo conuertatur in corpus Christi. nihil enim videtur conuertri in praesens, cum id in quod aliquid conuertitur, per huiusmodi conuersionem esse incipiat, manifestum est autem corpus Christi praesentis esse. similiter nec per mutationem loci, quia omne quod localiter mouetur, sic incipit esse in vno loco, quod definit esse in alio, in quo prius fuit. oportebit igitur dicere, quod cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, definit esse in caelo, quo ascendendo peruenit. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca, manifestum est autem hoc sacramentum simul in diuersis altaribus celebrari, non est ergo possibile, quod per motum localem corpus Christi, ibi esse incipiat.

Secunda difficultas, ex loco accidit. non enim semotim partes alicuius in diuersis locis continentur ipso integro permanen-

te. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem, & vinum in locis separatis. si igitur caro Christi sit sub specie panis, & sanguis sub specie vini, videtur sequi, quod Christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separatur. Adhuc, impossibile videtur, quod maius corpus in loco minoris includatur, manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris quantitatis quam panis, qui in altari offertur, impossibile igitur videtur, quod verum corpus Christi totum & integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconueniens, quod semper cum hoc sacramentum agitur, corpus Christi partes discerpatur. Amplius, impossibile est vnum corpus in pluribus locis existere. manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari: impossibile igitur videtur, quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur. Nisi forte quis dicat, quod secundum aliquam particulam est hic, & secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur, quod per celebrationem huiusmodi sacramenti corpus Christi diuidatur in partes, cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo diuidendas, in quod locis, hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his, quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste, & post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis & vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem, & pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur, huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt, sicut in subiecto. Similiter etiam, nec in aere adiacenti, quia cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani, vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, cum accidentis esse, sit inesse, accidentia autem cum sint formae, indiuiduari non possunt, nisi per subiectum, vnde remoto subiecto essent formae vniuersales. relinquatur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis & vini, est igitur ibi substantia panis & vini, & non substantia corporis

possibile sit, ut maius corpus in loco minoris includatur. tum quia hoc sacramentum in pluribus locis celebrari contingit: impossibile est autem vnum corpus in pluribus locis existere.

TERCIA difficultas est ex his, quae in hoc sacramento sensu percipimus. omnia enim accidentia panis & vini sentimus huiusmodi autem neque in corpore Christi esse possunt sicut in subiecto, nec in aere, quia cum plurima eorum sint naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae. Neque possunt per se existere, cum accidentis esse sit inesse, & accidentia indiuiduari non possunt nisi per subiectum, ex quo relinquatur, quod sit in substantia panis & vini, & consequenter quod ibi non sit substantia corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

QUARTA est ex passionibus, & actionibus, quae apparent in pane & vino post consecrationem sicut ante, quia si vinum in magna quantitate sumeretur, inebriaret, & panis confortaret, & nutrirer. videtur etiam putrefieri, & caetera, quae corpori Christi conuenire non possunt.

QUINTA difficultas est ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest, absurdum etiam videtur dicere, quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi, non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis & vini. Haec igitur & huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi, & ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

Quarta difficultas, & soluitur 66.

Quinta difficultas, & soluitur 67.

Tertia difficultas, & soluitur 65.

Excluditur error quorundam, quos dicitur Mac-

corporis Christi, cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus & actionibus, quae apparent in pane, & vino post consecrationem sicut & ante. Nam vinum si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, & inebriaret: panis autem, & confortaret, & nutrirer. Videtur etiam si diu & incaute seruetur, putrefieri, & a muribus comedi, comburi etiam possunt, & in cinerem redigi & vaporem, quae omnia corpori Christi conuenire non possunt, cum fides ipsum impassibilem predicet, impossibile igitur videtur, quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest, absurdum etiam videtur dicere, quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi, non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis & vini. Haec igitur & huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi, & ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

Super. Cap. 63. Solutio praemissarum difficultatum, & primo quo ad conuersionem panis in corpus Christi. Cap. 63.



Numerata difficultatibus contra veritatem sacramenti Eucharistiae, accedit factus Thomas, ad earum dissolutionem eo ordine, quo sunt propositae, praemittens quod licet diuina virtus sublimius, & secretius in hoc sacramento operetur, quam ab homine percipi possit, ne tamen circa hoc ecclesiae doctrina infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc, quod omnis impossibilitas excludatur. Ex quibus verbis dat intelligere S. Thom. maximas esse difficultates, quae circa hoc sacramentum emergunt, & quod non oportet laborare ad eius manifestam intelligentiam, sed conandum est ad intelligendum quomodo nulla in ipso impossibilitas inueniatur.

Ad primam itaque difficultatem dicit primo, quod verum impossibile est, ut corpus Christi incipiat esse, sub hoc sacramento per motum localem, tum quia in caelo definitur esse, quandoque agitur hoc sacramentum, cum quia non possit agi simul in vno loco, tum quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum. relinquatur ergo dicendum, quod verum corpus Christi, esse incipiat in hoc sacramento per hoc, quod substantia panis conueritur in substantiam corporis Christi, & substantia vini, in substantiam sanguinis eius. Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem,

Sciendum tamen est, quod praedicta conuersione panis in corpus Christi, alteriusmodi est ab omnibus conuersionibus naturalibus. Nam in qualibet conuersione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diuersae formae, vel accidentales, sicut cum aer in ignem, vnde conuersiones formales nominantur, sed in conuersione praedicta subiectum transit in subiectum, & accidentia manent, & quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo

tam eorum, qui dicunt substantiam panis, simul cum substantia corporis Christi, in hoc sacramento existere, quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolutam. Ad vtrumque enim sequitur, quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit, nisi per motum localem, quod est impossibile, vnde ostensum est. Praeterea: si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, hic est corpus meum, quam hoc est corpus meum, cum per hic, demonstraretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat. Similiter impossibile videtur esse, quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata, iam in nihilum rediisset ex frequentatione huiusmodi mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis diuina virtute aliquid in nihilum redigatur. Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolui, cum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam, prima elementa corporea intelligantur, in quae quidem si substantia panis resolueretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, cum elementa corporea sensibilia sint. esset etiam ibi localis transmutatio, & corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est, quod praedicta conuersione panis in corpus Christi, alteriusmodi est ab omnibus conuersionibus naturalibus. Nam in qualibet conuersione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diuersae formae, vel accidentales, sicut cum aer in ignem, vnde conuersiones formales nominantur, sed in conuersione praedicta subiectum transit in subiectum, & accidentia manent, & quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo

localis instantaneus esse non potest, consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum.

Dicit secundo, quod hoc fit per conuersionem substantiae panis in substantiam corporis Christi, & substantiam vini in substantiam sanguinis eius.

Dicit quarto, quod ista conuersione est alteriusmodi ab omnibus conuersionibus naturalibus, quia in qualibet aliamanet subiectum in quo succedunt sibi diuersae formae, vel accidentales, vnde conuersiones formales nominantur, in hac autem subiectum

gister Sent. lib. 4. d. r. r. in nominatis auctori- bus.

Paulo ante.

Paulo inferius in hoc cap.

subiectum transiit in subiectum, & accidentia manent, vnde sub-

stantialis conuersio nominatur.

Dicit quinto, quod natura quidem facere non potest quod hanc sub-

stantia fiat illa, vt hic digitus fiat ille digitus, cum operatio natu-

ra materiam presupponat per quam substantia indiuiduatur,

sed bene hoc diuina virtute fieri potest,

cum materia illi sub-

biiciatur, eo quod per ip-

sam producat in ef-

se. Declaratur, quia sicut virtute natura-

lis agentis cuius operatio se extendit ran-

tum ad immutatio-

nem formae supposita subiecti existetia,

hoc totum in illud totum conuertitur secundu-

rum variationem formae, vt hic aer in hunc ignem generatur, ita virtute diuina, quae materiam non pra-

supponit, sed eam producit, hanc materia conuertitur in illam,

& consequenter hoc indiuiduum in illud, cum principium indi-

uiduationis sit materia.

Dicit sexto, quod cum in hac conuersione non sit aliquid subie-

ctum commune permanens post conuersionem, & tamen necesse sit aliquid remanere, vt verum sit quod dicitur, Hoc est corpus meum, quae sunt verba huius conuersionis significatiua & facti-

ua, necesse est dicere quod accidentia panis remaneant.

Dicit septimo, quod cum inter omnia accidentia propinquius in-

hæreat substantia quantitas, deinde qualitates sint in substan-

tia mediante quantitate, deinde actiones, passionibus & relationibus quædam, sic accidentia panis post conuersionem remanere po-

tenendum est, vt sola quantitas dimensiuæ sine subiecto subsistat, in ipsa vero qualitates fundentur sicut in subiecto, & per conse-

quens actiones, passionibus & relationibus.

Dicit octauo, quod hanc conuersio non proprie potest dici mo-

rus sicut a naturali consideratur, vt subiectum requirit, sed est quædam substantialis successio, sicut in creatione est successio ef-

fectus & non esse.

Dicit nono, quod ex prædictis habetur vna ratio, quare acciden-

tia panis remanere oportet, scilicet vt inueniatur aliquid manens in conuersione prædicta.

Dicit decimo, quod huius alia etiam rationes sunt. Vna est, quia aliis non sequeretur corpus Christi secundum substantiam esse vbi prius fuit panis, quia nulla relinqueretur habitudo corpo-

ris Christi ad locum prædictum, sed manente panis quantitate dimensiuæ, sit corpus Christi, sub quantitate dimensiuæ panis,

& per consequens locum panis quodammodo foritur, median-

tibus tamen dimensionibus panis. Alia est, quia merum fidei, quæ de inuisibilibus est, tanto maius est circa hoc sacramentum, quanto inuisibilibus agit corpore Christi, sub accidentibus panis occultato. Tertia est, quia sic est commodior & honestior vsus sacramenti, dum, si sub specie panis & vini, quibus homines communius viuunt ad esum & potum, corpus Christi proponitur manducandum, & sanguis potandus.

D. 731.

do Christo ingrediente ad discipulos ianuis clausis simul erant corpus Christi, & ianua, aut transeunte substantia panis, & sub eius dimensionibus substantia corporis Christi succedente. Primum non potest esse nisi per motum localem corporis Christi accedentis ad locum panis, sicut accessit ad ianuam, quia corpus existens in vno loco non potest occupare locum alterius existentis in alio loco, nisi ad illud locum localiter moueatur, cum idem corpus non possit esse simul in pluribus locis. Secundum autem esse non potest, nisi substantia panis in substantiam corporis Christi conuertatur, quia si annihilaretur panis substantia, aut in aliam substantiam conuerteretur, nulla esset ratio quare corpus Christi manens in celo deberet sub dimensionibus panis contineri. Si ergo secundum ea quæ fides tenet, non possit dici corpus Christi incipere esse in sacramento per motum localem ipsius corporis Christi, cum proprium locum non derelinquat, relinquitur oportere dici, quod incipiat esse in sacramento per conuersionem substantia panis in ipsum.

Considerandum secundo, quod hoc non sic est intelligendum, vt Scotus arbitratur nos intelligere, quasi dicta conuersio sit corpori Christi formalis ratio essendi in sacramento, cui transiente conuersione remaneat in sacramento corpus Christi, sed quia effectiue & fundamentaliter dicta conuersio huiusmodi existentiæ suæ præsentialem causat, sicut generatio ignis ex lignis est causa aliquo modo quod ignis sit vbi prius erant ligna, sic dicta conuersio panis in ipsum terminum succedere substantia panis sub ipsius dimensionibus panis remanentibus, & consequenter huiusmodi præsentiam corporis Christi ad tales dimensiones, & ad eorum locum causat. Nec est verum quod inquit Scotus, posse Deum huiusmodi relationem causare absque conuersione, cum conuersio sit causa eius tantum in fieri. Nam quando causa in fieri, quæ est ipsa productio, est fundamentum vel ratio fundandi relationem, non potest fieri relatio absque tali productione, tãquam, si illius denominationis relatiue, sicut paternitas non potest absque generatione alicui aduenire, vt per ipsam sit pater, sic etiã quia conuersio est fundamentum præsentialem corporis Christi ad species & locum panis, non potest talis relatio illi aduenire absque huiusmodi conuersione, eo quod fundamentum sit de ratione relationis in quantum dat esse relatiuum.

Sed contra prædicta arguitur ex Scoto 4. Sent. dist. 10. q. 1. ad 2. & 3. probaturque, quod non est necesse dicere per solam conuersionem huiusmodi posse esse corpus Christi sine sui mutatione locali in altari.

Primum. Non est maior repugnantia corpus Christi simul esse cum substantia panis quam cum quantitate eius, cum non magis repugnet substantia substantia, quam substantia quantitati quoad talem similitudinem, sed corpore Christi existente in celo, hoc Deus facere idem corpus simul cum quantitate panis, ergo & cum substantia eius, & per consequens sine conuersione.

Secundo. Vbi cumque Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, sed sub modo sibi opposito, potest eam facere sub suo modo naturali, sed Deus potest facere, immo facit corpus Christi sacramentaliter, non sub suo modo naturali simul in diuersis locis, ergo potest idem facere in eisdem sub modo naturali, scilicet localiter & dimensiuæ, ergo non est necessaria huiusmodi conuersio.

Tertio. Per nullam mutationem per se, habetur illud quod est posterius suo per se termino, sed præsentia corporis Christi in sacramento est quid posterius simpliciter substantia corporis Christi, quæ est terminus per se conuersionis, ergo non habetur per se, per illam mutationem, quæ est conuersio, vel transubstantiatio.

Quarto. Deus potest facere corpus Christi præsens, cum pane, substantia panis manente, cum præsentia ista sit posterior substantia panis, ergo sine aliqua mutatione, circa substantiam panis potest esse noua præsentia corporis ad panem, ergo oportet dare aliam mutationem ad huiusmodi præsentiam, quæ non sit substantialis, ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista præsentia, terminus enim eiusdem rationis cuiusmodi est præsentia, non est proprie & per

Cap. præc.

& per se terminus duarum mutationum distinctarum secundum genus.

Quinto. Quod conuertitur in aliquid præexistens, magis acquirit condiciones eius, quam conuersio, vt patet in nutrimento, ergo ex sola conuersione panis in corpus Christi præ-

existens, magis acquirit panis conuersus præsentiam in celo, quam corpus Christi præsentiam in altari.

Sexto. Deus potest conuereere panem in corpus Christi, vt habens esse in celo, sed tunc non habet corpus Christi, sub specie panis ex ipsa conuersione, ergo nec nunc.

Septimo. Si panis quantum conuerteretur in corpus Christi, quantum id est, quantitas in quantitate, & substantia in substantiam, corpus Christi quantum non haberet vbi circumscriptiue, quod fuit ipsius panis, ergo ex conuersione substantia in substantiam, corpus Christi non haberet vbi distinctiue, quod erat substantia panis, ergo &c.

Pro solutione horum argumentorum præmittendum est, quod corpus Christi existens sacramentaliter in altari, duplici præsentia realitatem habet, vnam, scilicet ad dimensiones panis sub quibus occultatur, aliam vero ad locum panis, per primam præsentiam dicitur corpus Christi, sub dimensionibus panis esse, per secundam dicitur ipsum esse in loco panis. Vtraque autem harum præsentiarum conuenit sibi per conuersionem substantia panis in ipsum, sed prima immediate talem conuersionem consequitur, ex eo, quod substantia panis in corpus Christi conuertitur suis dimensionibus remanentibus, sequitur quod corpus Christi substantia panis sub illis dimensionibus succedit, quod est corpus Christi præsens fieri dimensionibus huiusmodi. Secunda autem præsentia conuenit sibi mediante prima. Nam quia præsens est dimensionibus, ideo præsens est loco huiusmodi dimensiones circumscriptiue, qui erat locus panis.

Argumenta itaque Scoti contra veramque præsentiam adducuntur, sed facile est videre quod contra mentem Scoti, non valent. Vnde ad primum dicitur, quod maior est fallacia, corpore Christi ad deserere celum, & pane alibi existente, ad probationem negatur assumptum ad eundem sensum, repugnat, quod substantia manens in celo incipiat esse simul cum substantia existente in terra, in neutra illarum mutatione facta, quia vt est de mète Scoti, Th. 4. Sent. dist. 11. q. 2. ar. 1. Et 3. p. q. 7. ar. 2. impossibile est aliquid esse vbi prius non fuit, nisi ipsum mutetur, vel aliquid in ipsum. Quod vtique intelligitur de loco existente, non autem de loco nouiter producto, non repugnat autem tali substantia vt simul sit cum quantitate substantia, quæ in ipsam est conuersa, quia relatio innasci potest ex mutatione vnius extremi tantum, etiam altero extremo non mutato.

Attendendum tamen cum dicitur, vnam substantiam non mutatam a suo loco non posse simul incipere esse cum substantia in alio loco existente, quod hoc intelligitur supposito quod nulla etiã alia substantia sit in ipsam conuersa, quia si ponamus, vt ponimus, substantiam panis conuersam in substantiam corporis Christi, non inconuenit corpus Christi non mutatam a suo loco in quo nunc est ratione propriae dimensionis, simul esse per diuinum miraculum cum alia substantia ratione dimensionis panis in ipsum conuersi. Sicut enim miraculose corpus Christi secundum suum esse naturale simul fuit cum alio corpore dum ad discipulos intrauit ianuis clausis, ita diuino miraculo fieri posse puto, vt corpus Christi sacramentale simul incipiat esse cum alia substantia ipso non deserente proprium locum quem habet in celo.

Ad secundum dicitur primo, quod argumentum peccat in forma, procedit enim ex quatuor terminis, nam in maiori assumitur locus figuratim pro vno determinato, & est vera propositio, quocumque enim loco figuratim ostenso, est verum, quod si in illo potest Deus facere substantiam naturalem esse sub modo non naturali, potest facere eandem esse in eo modo suo naturali, in maiori vero sumitur locus pro pluribus locis coniunctis, in quo sensu etiam minor est vera. Nam de facto Deus facit corpus Christi modo sacramentali, qui non est modo naturalis, simul in pluribus locis esse.

Dicitur secundo, quod si argumentum ad debitam formam reducat, formando sic minorem. In quocumque locis simul Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, potest eam facere sub suo modo naturali, ipsa maior est falsa. Primum enim nullam contradictionem implicat, & ideo diuina virtute fieri potest. Secundum vero implicat contradictionem, ostensum est enim in superioriibus contra Scotum implicare eandem contradictionem, quod vnum corpus simul sit in pluribus locis localiter, & ratione propriae dimensionis, ideo miraculo potest fieri.

Ad tertium, negatur maior, si intelligatur de primo per se termino, potest enim per mutationem per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando & ipsum est terminus per se, sed secundario. Non enim vt est de mente sancti Thomæ, de Veritate, quæst. 9. artic. tertio, inconuenit vnius mutationis esse duos terminos ordinem quemdam inter se habentes, nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem & ad similitudinem supposito albo. Si autem intelligatur de per se termino vniuersaliter, siue scilicet primo siue secundario, minor est falsa. Nam neque præsentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cum ipsa sit secundario per se terminus, neque substantia corporis Christi sola est terminus per se talis transubstantiationis.

Ad quartum, conceditur eorum, excepta vltima consequentia, concedimus enim quod absolute Deus potest facere corpus Christi simul cum pane substantia panis manente, & quod potest incipere esse corpus Christi præsens panis absque conuersione substantia panis in ipsum. Sed negatur vltior consequentia, scilicet ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista præsentia. Ad probationem, negatur assumptum absolute loquendo. Nam præsentia quam habet ignis ad locum suæ generationis, & præsentia quam habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, & tamen vna acquiritur per generationem substantialem, alia vero per motum localem, in terminis enim extrinsecis non inconuenit idem diuersas mutationes terminare, non inconuenit etiam idem esse terminum intrinsecum & primum vnius mutationis, alterius vero esse extrinsecum terminum & secundarium. Si autem ad terereur antea scilicet, nullo illorum modo ad alterum localiter, nulloque alio in substantiam alterius conuerso, negatur assumptum: & ad probationem negatur ista consequentia, ista præsentia est posterior substantia panis, ergo potest esse sine aliqua nouitate substantia panis, aut corporis Christi, habitudo enim loci ad locum est posterior ipsa re locata, & tamen non potest esse nouitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam.

Vnde illa propositio, Ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris, non habet veritatem, vbi posterior per naturalem concomitantiam resultat ex priori, tunc enim nouitas in posteriori non est nisi propter nouitatem prioris, sicut non est nouitas in relatione reali nisi propter aliquam nouitatem fundamenti, aut termini.

Ad quintum, negatur maior de conditione quæ est locus, quando remanet aliquid conuersi occupans priorem locum, & nihil eius additum ad id in quod conuertitur, remanet, sicut est in proposito, vbi remanet quantitas panis locum eius occupans, & nihil substantia panis remanet additum corpori Christi, eo quod tota substantia panis, scilicet & materia & forma, in corpus Christi conuertatur.

Quod autem adducitur de alimento, non inuenit, immo est oppositum eius quod assumitur, forma enim aliti dum informat materiam alimenti, aliquid accedit ad locum alimenti, præsertim quando per mutationem augetur alitiu.

Ad sextum, negatur maior, si intelligatur quod Deus possit conuereere substantiam panis in corpus Christi, vt habet esse in celo, id est vt localiter in celo continetur, nullo modo localiter motu panis, & eius dimensionibus, quæ facta conuersione remanent ad locum corporis Christi. Nam cum oporteat in tali conuersione corpus Christi succedere substantia panis sub di-

quid remanere, vt verum sit quod dicitur, Hoc est corpus meum: quæ quidem verba sunt huius conuersionis significatiua & factiua: & quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, vt ostensum est, necesse est dicere, quod maneat id quod est præter substantiam panis, huiusmodi autem est accidens panis: remanent igitur accidentia panis, etiam post conuersionem præ-

enim per mutationem per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando & ipsum est terminus per se, sed secundario. Non enim vt est de mente sancti Thomæ, de Veritate, quæst. 9. artic. tertio, inconuenit vnius mutationis esse duos terminos ordinem quemdam inter se habentes, nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem & ad similitudinem supposito albo. Si autem intelligatur de per se termino vniuersaliter, siue scilicet primo siue secundario, minor est falsa. Nam neque præsentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cum ipsa sit secundario per se terminus, neque substantia corporis Christi sola est terminus per se talis transubstantiationis.

Ad quartum, conceditur eorum, excepta vltima consequentia, concedimus enim quod absolute Deus potest facere corpus Christi simul cum pane substantia panis manente, & quod potest incipere esse corpus Christi præsens panis absque conuersione substantia panis in ipsum. Sed negatur vltior consequentia, scilicet ergo per transmutationem substantialem non habetur per se ista præsentia. Ad probationem, negatur assumptum absolute loquendo. Nam præsentia quam habet ignis ad locum suæ generationis, & præsentia quam habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, & tamen vna acquiritur per generationem substantialem, alia vero per motum localem, in terminis enim extrinsecis non inconuenit idem diuersas mutationes terminare, non inconuenit etiam idem esse terminum intrinsecum & primum vnius mutationis, alterius vero esse extrinsecum terminum & secundarium. Si autem ad terereur antea scilicet, nullo illorum modo ad alterum localiter, nulloque alio in substantiam alterius conuerso, negatur assumptum: & ad probationem negatur ista consequentia, ista præsentia est posterior substantia panis, ergo potest esse sine aliqua nouitate substantia panis, aut corporis Christi, habitudo enim loci ad locum est posterior ipsa re locata, & tamen non potest esse nouitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam.

Vnde illa propositio, Ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris, non habet veritatem, vbi posterior per naturalem concomitantiam resultat ex priori, tunc enim nouitas in posteriori non est nisi propter nouitatem prioris, sicut non est nouitas in relatione reali nisi propter aliquam nouitatem fundamenti, aut termini.

Ad quintum, negatur maior de conditione quæ est locus, quando remanet aliquid conuersi occupans priorem locum, & nihil eius additum ad id in quod conuertitur, remanet, sicut est in proposito, vbi remanet quantitas panis locum eius occupans, & nihil substantia panis remanet additum corpori Christi, eo quod tota substantia panis, scilicet & materia & forma, in corpus Christi conuertatur.

Quod autem adducitur de alimento, non inuenit, immo est oppositum eius quod assumitur, forma enim aliti dum informat materiam alimenti, aliquid accedit ad locum alimenti, præsertim quando per mutationem augetur alitiu.

Ad sextum, negatur maior, si intelligatur quod Deus possit conuereere substantiam panis in corpus Christi, vt habet esse in celo, id est vt localiter in celo continetur, nullo modo localiter motu panis, & eius dimensionibus, quæ facta conuersione remanent ad locum corporis Christi. Nam cum oporteat in tali conuersione corpus Christi succedere substantia panis sub di-

Paulo ante.

Th. con. Gen.

R. R. R.

men-

dimensionibus ipsius, si corpus Christi, sub dimensionibus panis existens non haberet aliud vbi qd id quod habet in coelo, oporteret vt ipse dimensiones tale vbi corporis Christi haberet, qd esse non possit, nisi ad locum corporis Christi motu essent localiter, alioquin idem esset simul in pluribus locis circumscriptiue. Si autem intelligatur Deum posse illud facere moto pane, & dimensionibus eius ad locum corporis Christi, ipsa admittit, negatur minor, immo ex ipsa conuersione corpus Christi esset sub specie panis, quae ad eius locum suo motu perueniret.

A d Septimum, negatur consequentia, quia in tali casu, vt dixit sanctus Thomas, in dicto decimo, nihil panis remaneret sub quo corpus Christi substantia panis succederet, quod esset sibi ratio essendi in loco panis, nunc autem remaneret panis dimensiones, quae sunt corpori Christi existendi in loco panis existendi. Non enim propter aliud corpus Christi est in loco, vbi erat panis, nisi quia facta conuersione manent species panis occupantes locum, sicut prius, quibus mediantibus substantia panis erat in loco illo. Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum. in 4. distinct. 10. quaest. 1. & dist. 11.

Circa tertium dictum, cum inquit sanctus Thomas si maneret substantia panis, potius dicendum Christo fuisset, hic est corpus meum, quam hoc est corpus meum, quia per li hic, demonstraretur substantia panis, quae videtur.

Aduerendum, quod si maneret substantia panis, ista propositio non esset vera, Hoc est corpus meum, vt dicitur Tertia parte, Et 4. Sentent. loco praalleg. quia vt hic dicitur, fieret demonstratio panis, cuius accidentia subsunt visui, & esset sensus, substantia cuius sunt haec accidentia quae videntur, est corpus Christi. Nam cum demonstramus aliquid ad sensum, secundum commune modum loquendi, demonstramus substantiam cui accidentia quae sensui subsunt & demonstrant, inhaerent, & non indistincte contentum sub accidentibus, vt vult Scotus in Quarto distinctione vnde prima, quaestione tertia, articulo primo. Fallum autem esset, quod substantia panis esset corpus Christi, sed vera esset ista propositio, hic est corpus meum, accipiendo istum terminum hic, vt est aduerbium loci. Nam verum esset dicere, quod in hoc loco in quo est panis, est corpus Christi.

Circa illud quod dicitur in consecratione huius sacramenti, substantiam panis non annihilari, considerandum est primo ex doctrina sancti Thomae 6. Quod. q. 6. Et in 3. p. Et 4. Sct. cu motus a termino ad quem, accipiat denominationem, ad videndum, an aliqua mutatio sit annihilatio necne, videndum est, an eius terminus sit nihil omnino, vel potius aliquid modo aliquo, quia si fuerit omnino nihil, erit annihilatio. si vero fuerit aliquo modo aliquid, non erit annihilatio.

Considerandum secundo, quod in denominatione mutationis non oportet respicere ad quemcumque terminum, sed ad terminum principaliter intentum ab agente. Nam mutatio ad esse hominis, dicitur hominis generatio, eo quod agens principaliter intendat hominis existentiam, licet sint multi alii termini praecedentes & posttini & priuarii, scilicet ad videndum, an aliqua mutatio debeat annihilatio nominari, respiciendum est non ad quemcumque terminum illius mutationis, sed ad terminum principaliter intentum ab agente talis mutationis. In mutatione ergo, qua substantia panis conuertitur in corpus Christi, duplex inuenitur terminus, scilicet non esse panis, & corpus Christi, sed esse sacramentale corporis Christi, est terminus principaliter intentus a Deo, a quo principaliter haec conuersione fit non esse autem panis, ad hunc terminum ordinatur, ideo cum esse sacramentale corporis Christi sit aliquid, non

autem nihil, talis mutatio substantia panis non potest dici annihilatio, immo nec ex ipso non esse panis, ad quod dicta mutatio terminatur tamquam ad dispositionem terminum principalis, potest dici annihilatio, quia tale non esse non est omnino nihil, sed est negatio esse panis in corpore

Christi sacramentali, in quod conuersus est panis, non enim sufficit ad annihilationem alicuius, quod nihil eius maneat in se, vel in alio, sed requiritur, quod nihil etiam maneat, in quod sit conuersum. Non puto autem ad mentem sancti Thomae esse id quod Capreolus tenet, quod scilicet remaneat panis in corpore Christi in potentia obedientiali, ad hoc vt ex ipso redeat panis substantia, & quod propter hoc non dicatur panis annihilari. Nam hoc nullibi ait sanctus Thomas, quod ipse viderim, immo in 3. p. q. 77. art. 5. ait impossibile esse corpus, & sanguinem Christi iterum in substantiam panis, vel vini conuerti. Quod si dicitur hoc intelligendum esse de potentia ordinaria, cum ponamus tamdiu corpus & sanguinem Christi manere in sacramento, quamdiu remanent species panis, non autem de potentia absoluta, hoc quidem non negauerim, licet fortassis a multis negaretur, sed hoc modo substantiam panis in potentia obedientiali corporis Christi esse, non tollerem quin possit dici panis annihilari, alioquin nihil posset dici annihilatum a Deo, quia eadem ratione diceretur, quod remaneret in potentia obedientiali alterius creaturae: sicut enim de potentia absoluta posset Deus conuertere corpus Christi in panem, ita posset in rem annihilatam aliquam aliam substantiam conuertere, ipsam rem iterum in esse reparando. Ex his facile solui possunt omnia argumenta Scoti & Durandi recitata a Capreolo in 4. d. 11.

Circa id quod dicitur, substantiam panis non posse in tali conuersione resolui in materiam primam, quia materia prima esset sine forma, Aduerendum, quod hoc sequitur, quia si substantia panis non conuertetur in corpus Christi, & remaneret materia prima, non acciperet aliam formam, cum qua esset corpus Christi, quia eadem ratione non posset corpus Christi esse cum forma illa ipso localiter non mutato, qua ratione non poterat cum substantia panis esse, non informaretur etiam substantia corporis Christi, vt manifeste constat, ideo omnino relinquere sine forma.

Circa quintum dictum dubitatur. Videtur enim sanctus Thomas dicere contradictoria. Nam inquit primo naturam facere non posse, vt haec substantia fiat illa, deinde subiungit, virtute naturalis agentis hoc totum in illud totum conuerti, vt pote hunc aerem in hunc ignem generatum. Constat enim, vbi totum conuertitur in totum, hanc substantiam in illam conuerti.

Respondetur, quod totum dupliciter accipitur, scilicet vt idem est, quod perfectum in specie, vt idem est quod qualibet pars. Cum ergo dicitur per naturam conuerti totum in totum, accipitur totum pro perfecto in specie, non autem pro qualibet parte. Patet hoc esse de mente sancti Thomae, quia seipsum exponens inquit, quod supposita existentia subiecti, hoc totum conuertitur in hoc totum per naturam secundum variationem speciei & formae. ex hoc autem non sequitur hanc substantiam indiuiduatam in aliam indiuiduatam substantiam existentem conuerti, sed vnam speciem conuerti in aliam secundum successionem diuersarum formarum in materia, vnde nulla est contradictio.

Circa sextum dictum considerandum primo, quod cum pronomen demonstratiuum demonstrans aliquid ad sensum simul & ad intellectum, semper praesupponat aliquid subiectum sensui demonstrabile, non potest dici de aliquo, hoc est illud, nisi per li hoc, demonstratur aut ipsum sensibile per se, aut aliquid sensibili conueniens.

Si autem nihil remaneret facta conuersione in corpus Christi, nihil sensibile esset per quod demonstrari posset corpus Christi. Nam esse sacramentale sensu percipi non potest, ideo bene dicitur quod necesse est aliquid panis remanere ad hoc vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum.

Considerandum seculo ex Doct. S. Th. 4. d. 8. q. 2. ar. 1. quaest. hunc. 4. ad 1. q. cum ea quae sunt in voce, proportionentur iis quae sunt in intellectu, sicut intellectus est aliqua conceptio quae est significatiua rationis rei intellectae, quae inquam, praesupponit entitatem rei, vt pote ab ipso causa, aliqua vero non tantum est significatiua, sed etiam factiua rei, vt conceptio practica quae entitatem rei non praesupponit, sed causat, ita aliqua locutio est significatiua tantum, si qua vero est significatiua & factiua rei significatae, sicut haec locutio, hoc est corpus meum, quae ex diuina institutione habet virtutem conuertendi substantiam panis in substantiam corporis Christi. ideo bene hic dicitur haec verba esse significatiua & factiua praedictae conuersionis.

Considerandum tertio, quod cum significatio totius creationis compleatur in prolatione vltimae particulae, ita quod significatio partium praecedentium comparatur ad significatiuam totius orationis, sicut materia, non autem sicut partes significatiuam totius orationis integrantes, significatio autem vltimae particulae in ordine ad praecedentes habet rationem formae, sicut praedicta verba quae sunt significatiua & factiua conuersionis, ipsam in vltimo tantum instanti prolationis significant, & in illo duntaxat eam efficiunt, ideo in principio locutionis hoc, non potest demonstrare corpus Christi, quia nondum substantia panis est in ipsum conuersa, non potest etiam determinate substantiam panis demonstrare, quia tunc impeditur significatio totius orationis, quae in vltimo instanti prolationis in quo non est substantia panis, compleatur, sed necesse est, vt inquit ibidem sanctus Thomas, quod demonstrat aliquid indistinctum & indeterminatum, quod sit commune tamquam vtrumque confuse & potentialiter continens, neutrum autem determinate in actu, scilicet hoc quod dico contentum sub his speciebus, vt sensus sit, contentum sub his speciebus est corpus meum. Et sicut dicimus illud pronomen non demonstrare aliquid significatiuum distinctum, scilicet panem, aut corpus Christi praesens tempore prolationis istius pronominis hoc, sed tantum aliquid vagum, & indeterminatum, ita dicendum est de hoc verbo est, quod non determinate importat tempus praesens mensurans prolationem istius pronominis hoc, sed praesens mensurans vltimam prolationem totius orationis, quia pro illo instanti copulatur praedictum subiecto in talibus locutionibus factiuis, sicut in illo instanti res per tales locutiones efficitur.

Contra autem hunc sensum argumenta Scoti in quarto distinct. 2. non valent, immo ex hoc falso fundamento procedunt, quod secundum sanctum Thomam significatio orationis constituitur ex significatio partium, cuius tamen oppositum ipse ponit in quarto Sent. loco praallegato, & articulo tertio, ad septimum.

Circa septimum dictum considerandum primo ex Doctrina S. Th. 3. q. 77. art. 2. quod cum ponatur quantitas prima inhaerens omnia accidentia materialia, & immediate inhaerere substantiae materiali, & consequenter esse fundamentum omnium aliorum accidentium materialium, quo mediante in sunt substantia, & alia accidentia retineant esse quod habebant in substantia, cum diuina virtute quantitas sine substantia subsistat,

relinquitur quod in ipsa omnia alia fundentur accidentia, & in ipsa sola sint sicut in subiecto, quemadmodum erant in substantia mediante quantitate. Propterea ex ordine accidentium in comparatione ad substantiam conuenienter inferunt S. Th. solam quantitatem dimensionum panis post conuersionem absque subiecto remanere, alia vero

accidentia non esse sine subiecto, sed in quantitate fundari. Considerandum seculo, quod non ideo dicuntur in quantitate fundari sicut in subiecto alia accidentia, quasi quantitas virtute sua natura, possit illi sustentamentum praebere: (hoc enim soli rei ex natura subsistenti conuenit, vt est de mente sancti Thomae. q. de Virt. q. 1. art. 3.) sed quia hoc sibi virtute diuina conceditur, sicut sibi datur, vt sine subiecto subsistat. vnde cum quantitas inhaeret substantiae, non praebet sustentamentum aliis accidentibus, nisi forte in quantum est substantia a substantia, dicitur aliis sustentamentum praebere.

Circa octauum dictum considerandum est, quod praedicta conuersione dicitur esse quaedam substantialis successio, quia est successio vnius substantiae post aliam sub eodem accidentibus, licet & alio modo tales substantiae ad illa accidentia se habeant. Nam per conuersionem substantia panis in corpus Christi, sit corpus Christi praesens accidentibus panis, sicut illis substantia panis praesens erat, sed verum est, quod illa accidentia inhaerent substantiae panis, non autem inhaerent corpori Christi, vnde talis praesentia corporis Christi, non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo ad similitudinem possit praesentiae locati ad locum, & vestitus ad vestimentum, vt superius dicebatur. Ideo ad Aureolum, quae reuera in quo succedunt sibi istae substantiae, & in loco ipsius, ex quo patet quod conuersione ista non dicitur successio quae cumque substantialis, sed successio substantiarum sub eisdem accidentibus, quarum vna in aliam transit.

Circa decimum dictum, cum dicitur in prima ratione corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit sanctus Thomas quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione proprietarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi, sed quia praesens est dimensionibus panis, quae sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis, ideo subiungit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Circa octauum dictum considerandum est, quod praedicta conuersione dicitur esse quaedam substantialis successio, quia est successio vnius substantiae post aliam sub eodem accidentibus, licet & alio modo tales substantiae ad illa accidentia se habeant. Nam per conuersionem substantia panis in corpus Christi, sit corpus Christi praesens accidentibus panis, sicut illis substantia panis praesens erat, sed verum est, quod illa accidentia inhaerent substantiae panis, non autem inhaerent corpori Christi, vnde talis praesentia corporis Christi, non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo ad similitudinem possit praesentiae locati ad locum, & vestitus ad vestimentum, vt superius dicebatur. Ideo ad Aureolum, quae reuera in quo succedunt sibi istae substantiae, & in loco ipsius, ex quo patet quod conuersione ista non dicitur successio quae cumque substantialis, sed successio substantiarum sub eisdem accidentibus, quarum vna in aliam transit.

Circa decimum dictum, cum dicitur in prima ratione corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit sanctus Thomas quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione proprietarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi, sed quia praesens est dimensionibus panis, quae sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis, ideo subiungit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Circa decimum dictum, cum dicitur in prima ratione corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit sanctus Thomas quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione proprietarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi, sed quia praesens est dimensionibus panis, quae sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis, ideo subiungit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Super Cap. 65.

Circa secundam difficultatem quae sumitur ex parte loci, dicit primo sanctus Thomas, respondendo ad primam objectionem, quod cum dictum sit, locum in quo agitur hoc sacramentum, attribui corpori Christi ratione dimensionis panis remanentium, ea quae Christi sunt, necesse est esse in loco praedicto secundum quod exigit ratio conuersionis praedictae.

Dicit secundo, quod in hoc sacramento aliquid est ex vi conuersionis, illud scilicet ad quod dicitur conuersione terminatur, sicut sub speciebus panis est corpus, vt per verba consecrationis patet cum dicitur, Hoc est, &c. sub specie autem vini est sanguis Christi, vt patet cum dicitur, Hic est calix &c. aliquid autem

D. 57. o.

Cap. 19.



Is igitur consideratis circa modum conuersionis, ad alia soluc-

quarumque causarum secundarum sine ipsi...

Dicit quarto, qd hoc praecepit dicit...

Dicit quinto ad se quendam obiectione...

D.15.

Dicit sexto ex praemissis, quod prima radix...

Infero septimo, ad secundam obiectionem...

Aduertendum primo, qd ex ista responsione...

Aduertendum secundo, cum dicat virtute...

Quomodo autem quantitas alius praebeat...

Aduertendum tertio, circa hanc propositionem...

Sed circa praedicta occurrunt quaedam dubia...

Circa enim tertium dictum dubitatur...

Sed quarto, non videtur maior ratio...

quo habet esse & sustentamentum, quam subiectum...

Primo vero probatur multipliciter...

de conseruatione earum in esse...

Secundo. Anima per diuinam potentiam...

& in quaestionibus de Anima, articulo...

Tertio, Relatio creationis est propria...

Quarto. Ut in Secundo libro dixit sanctus...

Quinto. Si Deus faceret angelum...

Contra vitium dictum arguitur ratione...

Ad primum horum dicitur ex doctrina...

Sed aduertendum, quod aliquid debet...

Ad primum horum dicitur ex doctrina...

Tex. c. 10. 15. vsque ad 18. 22.

Plat. colligitur id ex Timeo.

Tex. c. 6. 16.

Ad

Ad difficultatem tactam in secundo argumto...

quod quidem praecipue dicitur...

Moueor primo, quia si repugnaret...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 1. ad primum...

Moueor secundo, quia esse proprium...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 1. ad primum...

Moueor postremo, quia Capreolus in 4. Sen. d. 4. q. 3. ad argumenta...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 1. ad primum...

Ad primum quidem dicitur primo, quod aliter loquendum...

Ad ea autem quae in oppositum adducuntur, respondetur...

Confirmatur, quia licet inhaerentia...

ipsa secundum se indiuiduatur...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Moueor tertio, quia san. Thom. Quol. 9. q. 3. art. 7. Et quarto...

Ut infra lib. 2. ca. 2.

Aug. To. 3. sup Gen. ad litera lib. 1. cap. 15.

predicato esse, cum predicatum naturali concomitantia subie-

ditur secundo, quod licet virtute diuina falsificari possint, Aristoteles tamen & alii Philosophi dicunt ipsas esse necessarias, & sempiterna veritate, quia considerant quid natura rei conueniat secundum se ab intrinseco, non autem quid sibi diuino miraculo possit accidere.

Non approbo autem illam responsionem que sortassidari potest, illas, sicut propositio nes esse necessarias, quando predicatum ipsarum dicitur subiecti naturam, non autem quando dicitur accidens superadditum nature subiecti, sicut quod ista est necessaria, homo est risibilis, si significet hominem habere naturam que est natura ridere, non autem si significet hominem habere accidens aliquod per quod ridere possit. Nam tunc illa propositio, proprie loquendo secundum mentem Philo sophorum non est in secundo, sed in primo modo per se, quia predicatum esset de essentia subiecti.

Ad secundum negatur assumptum. Ad auth. San. Tho. dicitur primo, quod non loquitur de Anima & potentis in ordine ad virtutem diuinam, sed in ordine ad virtutem naturalem.

Dicitur secundo, quod esset repugnantia intellectuum, si anima suae naturae derelicta esset abique propriis ipsius animae potentis, quia sequeretur ipsas animae potentias esse naturales animae: & non esse naturales: non autem esset repugnantia intellectuum, si virtute diuina fieret anima abique suis potentis, quia non repugnat aliquid necessario aliud suae naturae derelictum commitari, & tamen virtute diuina fieri ut non sequatur ex eo, ut patet ex his: quae in hoc capite superius dicta sunt ad primam argumentum istius primi dubii.

Ad tertium, secundum eos qui tenent relationem creationis immediate fundari in substantia, & relationem a fundamento non distingui, faciliter responderetur, quod talis relatio non potest separari a creatura, quia est idem realiter quod creatura: nos autem loquimur de passione quae dicitur entitatem a subiecto realiter distinctam, ideo ista auctoritas non est ad propositum.

Sequendo autem opinionem hanc, quod relatio distinguitur realiter a fundamento, quam opinionem superius ostendimus idem mentem sancti Thomae esse: dicitur primo, quod relatio creationis & omnis alia relatio consequens dependentiam creaturae a deo, non est passio creaturae, sed est de ratione eius in quantum est ens a deo dependens, quod ab ipsa nullo modo potest remoueri, non enim a deo fieri potest ut creatura ab ipso non dependeat: sicut non potest tacere quod sine ipsius actione conseruetur in esse. unde licet sit accidens creaturae talis relatio, est tamen de ratione eius, sicut accidentia sortis quibus indidantur, sunt de eius ratione, & ponentur in diffinitione eius si distingerentur in quantum individuum est quantitate & numeraliter ab aliis distinctum. Nam quamuis possit huiusmodi relatio dici proprie eas & accidens rei, in quantum non constituit rei essentiam, non est tamen proprie passio, quia est de ratione rei creaturae in quantum creatura existens est ens a deo dependens.

Et ad hunc sensum intelligitur dictum S. Thomae Prima parte, quae est 4. artic. 1. ad primum, cum ait, quod talis habitudo non intrat diffinitionem entis quod est causarum, sed sequitur ad ea quae sunt de ratione eius. sensus est enim quod non ingreditur diffinitionem talis entis tanquam pars substantiae & essentiae eius, sed est accidens talem substantiam concomitans, in quantum talis est: est tamen de ratione eius in quantum est ens participans esse ab alio. Nec obstat quod datur exemplum de risibili, quia similitudo inter risibile & hanc relationem intelligitur quantum ad hoc quod est esse extra essentiam & substantiam rei, non autem quantum ad hoc quod est esse passionem. Quod autem non sit passio creaturae, manifeste habetur de Potentia, quae est 3. artic. 3. ad tertium: ubi inquit san. Tho. quod est tale accidens quod non causatur ex principis subiecti.

Per hanc solutionem multae aliae possunt instantiae solui quibus adducuntur aliqua pro passionibus rerum, eo quod sint ipsarum accidentia cum tamen non sint proprie loquendo, passionibus, sed sunt de rei diffinitione, ut substantiae determinationes, sicut & accidentia & individualia sunt de ratione individui.

Dicitur secundo, quod ex illo loco potius habetur quod deus

possit subiectum a passione separare, quam habeatur oppositum. Nam postquam dixit sanctus Thomas quod deus non potest facere quod creatura sit sine relatione creationis & similibus accidentibus, quae sunt dependentiam eius ad deum consequuntur, subiungit, quod tamen possit facere quod absque aliis accidentibus, esset: & constat quod loquitur de omnibus aliis accidentibus, quae hoc petebat argumentum ad quod respon det.

Ad quartum posset primo dici, quod passiones mathematicorum non distinguuntur realiter ab ipsis: ideo quod triangulus non possit esse quin habeat tres angulos aequales duobus rectis, non obstat propositum eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia & in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem a materia: quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur: nam remota quantitate, substantia omnis indiuisibilis est, ut patet per Philosophum

quum nos loquamur de passione quae a subiecto realiter distinguitur. sed quia non magis relatio aequalitatis angulorum trianguli ad angulos rectos videtur esse idem realiter cum suo fundamento quam aliorum aequalitas. potest secundo melius dici, quod triangulum habere tres angulos duobus rectis, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quod habeat adualiter relationem aequalitatis ad duos angulos rectos. Alio modo, quod habeat illam aequalitatem fundamentaliter & radicaliter. i. quod sit talis res ad quam naturali concomitantia nata est talis relatio sequi. Si primo modo intelligatur, dico quod aequalitas potest separari a triangulo non solum per diuinam potentiam, sed etiam naturaliter, si poneretur posse naturaliter fieri ut in natura nulli essent anguli recti. nam remoto termino desineret esse relatio. Si autem intelligatur secundo modo, sic aequalitas illa non potest a triangulo separari, sicut a corpore bicubito potest separari quod non habeat relationem actualem dupli ad corpus vnius cubiti, putata si nullum esset corpus vnius cubiti: non potest tamen ab eo separari quia in hoc capite quod ad sui naturam nata est sequi talis habitudo.

Et ad hunc sensum intellexit S. Th. a triangulo non posse remoueri quin habeat tres angulos aequales duobus rectis. Sed tunc dicitur quod habere tres angulos aequales duobus rectis, isto modo non est passio trianguli, sed est essentia & natura trianguli: si forte diceretur ratio posterior habere modum passionis respectu rationis prioris, quo modo sortassidus Euclides istam rationem trianguli per aliam eius rationem probat. Quod autem ista sit mens sancti Thomae, patet, quia ibidem connumerat hoc cum illis propositionibus quarum contraria non possunt fieri a deo, quia a principis formalibus rei sumuntur, sine quibus non potest a deo fieri ut res sit in natura. Vnde datur exemplum de ista propositione, Genus est praedicabile de specie, dicemus quod contrarium eius deus facere non potest, constat autem, quod esse praedicabile de specie, est de ratione & essentia generis in quantum genus est: cum illud sit generis diffinitio: constat etiam quod habeat fundamentalem relationem hanc quae est praedicari de specie, necessario conuenit & est de natura & essentia illius rei quae est genus, non autem ipsa actualis relatio, cum illa non conueniat rei nisi secundum quod est in intellectu: ideo non accipit istas propositiones sancti Thomae tanquam propositiones per se in secundo modo, sed tanquam propositiones per se in primo modo: aut si accipit tanquam propositiones secundi modi, accipit eas ut predicatum dicit aliquam rationem a ratione subiecti distinctam, & illa posteriorum, non autem ut dicitur entitatem a subiecto realiter distinctam.

Ad quintum dicitur, quod aliquid esse intellectuum dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia habet essentiam & naturam cui conuenit ut sit radix & primum principium intelligendi, sive ad quam nata est sequi potentia intellectiua. Alio modo, quia habet in se proximum principium intelligendi: in illo casu angelus esset intellectuum primo modo, non autem secundo modo, & similiter dicitur quod illo modo sol esset lucidus. Non sequitur autem si primo modo sint talia, quod effectus formalis sit absque sua forma, quia esse intellectuum illo modo non est effectus potentiae intellectus, sed naturae & essentiae rei, immo potius est essentia & natura rei. Non sequitur etiam si secundo modo angelus non sit intellectus, quod sit absque eo quod est de essentia rei, quia esse illo modo intellectuum non est de essentia rei, sed naturam & essentiam rei sibi derelicta: & per diuinam potentiam non impeditur concomitari. Istam responsionem intellexit sanctus Thomas 12. quae est. 110. artic. 4. ad quartum: ubi ait, quod si anima esset sine suis potentis, adhuc tamen

ad quartum: ubi ait, quod si anima esset sine suis potentis, adhuc tamen

tamen diceretur intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet istas potentias, sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt tales potentiae effluere.

Patet itaque ad rationem principaliter adductam, quod minor est falsitas, & quod rationes ad eius probationem adductae non concludunt.

sec. 66. 15.

Ad dubium contra vltimum dictum dicitur primo, quod tunc rarefactio & condensatio habent pro subiecto ipsam quantitatem sacramenti, si sint motus ad qualitate. si autem sint motus ad quantitatem, sunt ipsa quantitas: & sic non sequitur aliud accidens praeter quantitatem sine subiecto esse. Dicitur secundo, quod falsum est in rarefactione & condensatione corruptio: realiter primam quantitatem, & nouam omnino aduenire: potest enim quantitas eadem numero manens, nunc accipere maiorem extensionem, nunc minorem, ut videtur esse de mente S. Tho. 4. Phys. 2. q. 52. ar. 2. ad primum: Et 2. q. 24. art. 5. ad primum. Ad primam huius probationem dicitur, quod terminus motus formaliter sumptus sunt impossibiles, non autem sumpti materialiter, ut patet in intentione & remissione eiusdem formae. Vnde si motus rarefactionis & condensationis ponatur primo ad quantitatem terminari, eadem quantitas est terminus a quo, & terminus ad quem, sed sub alio & alio gradu. Nam ut dicitur 22. loco praellegato, quantitas in quantum est forma accidentalis, habet augmentum per modum intentionis & remissionis, sicut & aliae accidentales, licet hoc sibi non conueniat in quantum est quantitas. Si autem talis motus ponatur primo ad qualitatem, ponendo quod raritas & densitas sint qualitates, ut videtur velle san. Th. 3. q. 77. ar. 2. ad tertium, patet quod terminus a quo, & terminus ad quem, non sunt omnino idem. Per hoc patet responsio ad secundam obiectionem. Nam ista consequentia non valet, Quilibet pars rarioris est rarior, ergo est quanta noua quantitate. De hac materia vide apud Capreolum 2. Sen. dist. 18. Et 4. dist. 12. quae est. 1.

Solutio eorum quae obieciuntur ex parte actionis & passionis. Ca. 66.



Is autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent, con-

Solutio quare difficultatis in ca. 66. Cap.

tra vltimum vero dictum arguitur quod, quod scilicet cum ex accidentibus separatis generatur vermis, forma substantialis noua non recipiatur subiectiue in dimensionibus interminatis, cuius oppositum videtur in hac responsione velle san. Th. cum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tanquam ad proprium susceptuum: tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis, cum ex natura rei non sit illa ut in proprio potenciali: tum quia ignis generatus ex illa dimensione & forma substantiali non esset vniuerso nec vniformiter ignis cum alio igne genito ex forma substantiali & ex materia ignis, & sic non vniuerso ageret comburendo hostiam, sicut comburendo lignum: tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate scilicet & forma substantiali compositus: & sequi posset talis processus in generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, & ex aqua aer, & sic in infinitum: tum quia possibile esset ponere casum quod puer nutritus ex istis speciebus vsque ad finem vitae suae, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus & forma substantiali.

Super Cap. 66.



Vantum ad quartam difficultatem dicit primo sanctus Thomas, quod in sacramento eadem actiones apparet quae prius in substantia panis & vini apparebant, satis conueniens videtur ex his quae posita sunt. Dicitur enim, quod remanent accidentia panis & vini, inter quae sunt qualitates sensibiles quae sunt huiusmodi actionum principia. Similiter circa passiones aliquas, puta quae sunt secundum alterationem huiusmodi accidentium, non magna est difficultas suppositis praemissis. Quum enim alia accidentia in quantitate fundentur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia, puta si vinum esset calescendum, & infrigidaretur, aur aliquid huiusmodi.

Dicit secundo, quod maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere, quia si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo vteretur, sustentari posset, & vino etiam inebriari, secundum illud Apost. 1. Corinth. 11. Alius esurit, &c. quod quidem fieri non posset, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generarentur, nisi dicitur, ut dicunt quidam, quod non potest homo hoc sacramentali cibo nutriri, sed tantum confortari & refocillari: quod falsum est, tum quia haec confortatio ad horam quidem accidere potest, sed non sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. experimento autem de facili inueniuntur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse, tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramentum in aliam substantiam, scilicet cineris & pulueris conuerteri, hoc autem difficile videtur, cum nec videatur possibile quod ex accidentibus generetur substantia, nec credi fas sit, quod sub-

stantia corporis Christi quae est impassibilis, in aliam substantiam conuertatur. si dicatur hoc miraculose fieri, non videretur tum quia non videretur miraculo conueniens ut hoc sacramentum putrefaceret & per consequens dissoluatur, tum quia putrefactio & combustio consueto ordine naturae huic sacramento accidere videntur.

Consideranda sunt: circa quae aliquid est quod de facili expediri potest: aliquid autem quod maiorem difficultatem praetendit. Quod enim in sacramento eadem actiones appareant, quae prius in substantia panis & vini apparebant: puta quod similiter immutent sensum: similiter et alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore, aut colore: satis conueniens videtur ex his quae posita sunt. Dicitur enim, quod in hoc sacramento remanent accidentia panis & vini: inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia. Rursus circa passiones aliquas, puta quae sunt secundum alte-

rationem, quia cum quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset vtraque substantia, neque ipsis corruptis, tum quia substantia panis non est sine propria accidentibus, tum quia illis destructis, iam alia substantia est generata, propter cuius generationem ponebatur, substantia panis redire.

Dicit quarto, quod melius dicendum videtur, quod sicut in ipsa consecratione substantia panis in corpus Christi miraculose conuertitur, ita miraculose accidentibus conuertitur quod subsistant, quod est proprium substantiae, & consequenter quod omnia possint facere & pati quae substantia possit si adesset, & hoc sine nouo miraculo.

Circa praedicta occurrit dubia quaedam ex Scoto Quarto d. 12. Nam q. 3. arguit contra primum dictum responsionem, sub quam accidens separatum non possit agere ad formam substantialem neque virtute propria, neque virtute substantiae quam informabat. Primum probat, quia tunc ageret virtute propria ultra suam speciem: secundum vero, tum quia nec ageret per aliquid quod sit in substantia panis, quia ipsa substantia panis nihil est: nec per aliquid quod sit in accidente, quia ibi nihil est ipso accidente nobilius: tum quia cum ipsa substantia panis non sit, non potest habere rationem agentis principalis ut in virtute ipsius aliquid agat.

Contra vltimum vero dictum arguitur quod, quod scilicet cum ex accidentibus separatis generatur vermis, forma substantialis noua non recipiatur subiectiue in dimensionibus interminatis, cuius oppositum videtur in hac responsione velle san. Th. cum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tanquam ad proprium susceptuum: tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis, cum ex natura rei non sit illa ut in proprio potenciali: tum quia ignis generatus ex illa dimensione & forma substantiali non esset vniuerso nec vniformiter ignis cum alio igne genito ex forma substantiali & ex materia ignis, & sic non vniuerso ageret comburendo hostiam, sicut comburendo lignum: tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate scilicet & forma substantiali compositus: & sequi posset talis processus in generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, & ex aqua aer, & sic in infinitum: tum quia possibile esset ponere casum quod puer nutritus ex istis speciebus vsque ad finem vitae suae, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus & forma substantiali.

Ad eundem primi dubii considerandum est primo, quod aliter dicitur instrumentum agentis, aliquid separatum quo agens virtutem ad suum effectum inducendum, & aliter forma inherens qua substantia operatur. Nam instrumentum separatum se habet sicut agens quod, subordinatum tamen principali agenti: forma inherens non se habet ut agens quod, sed sicut agens quod. Vna eadem & eadem est actio substantiae agentis & ipsius formae: substantiae quidem ut agentis quod elicit actionem, formae

Cap. 63.

vero vt quo ipfa actio elicitor, sicut calefactio elicitor a substan-
tia ignis per calorem sibi inherentem.

Considerandum secundo, quod aliquid dicitur agere in vir-
tute alterius dupliciter, aut videlicet quia sibi superadditur ali-
qua virtus per quam operatur, sicut virtus artis superadditur ser-
uanti, aut quia ipsum est

virtus ipsius, & in sua
natura habet intrin-
secam perfectionem ad
agendum, ex eo quod
est forma eius, sicut
calor naturalis ani-
malis agit in virtute
substantie cui coniu-
gitur ad conuersionem
alimenti in substan-
tiam animalis, non
quia calori huiusmo-
di sit aliquid superad-
ditum tanquam acci-
dens eius, sed quia ip-
se intrinsece & essen-
tialiter habet vt pos-
sit ad illum effectum
concurrere tanquam
virtus qua animalis
substantia operatur,
ex eo quod est eius
forma. Nam vt dicitur
de Spiritu Crea-
to, vltimo, ad decimum:
forma accidentalis
quae est principium
actionis, ipsa est
virtus substantiae a-
gentis. In propo-
sitione ergo cum quaerit-
ur, an quando per ipsam vini
qualitatem gutta aquae appo-
sita conuertitur in vinum,
accidentia sacramenti agant
ad formam substantialem
virtute propria, an virtute
alterius: Dicitur, quod
possunt dici agere in vir-
tute propria, & possunt
dici agere in virtute alterius.
Accidens enim vini, puta
calor eius naturalis, dupli-
citer considerari potest.
Vno modo absolute, in-
quantum est accidens talis
speciei de tali genere.
Alio modo inquantum
est accidens talem substan-
tiam determinatam con-
comitans, scilicet substan-
tiam vini. Si accipiatur
primo modo, sic potest
dici agere virtute propria,
quia non habet tale acci-
dens hanc perfectionem
vt possit conuocare aquam
in vinum inquantum calor
est, sed inquantum est
calor substantiam vini
concomitans, & ideo ab
alio hanc perfectionem
sortitur. Si vero accipiatur
secundo modo, sic potest
dici agere virtute propria,
quia sibi conuenit hoc agere
non per aliquid sibi super-
additum, sed per propriam
naturam secundum quam
est forma accidentalis vini.
Et quia accidentia quae
remanent in sacramento
retinent idem omnino
esse & eandem perfectionem
qualem habebant in substan-
tia conuersa, ideo eodem
modo dicendum est de
ipsis, quod agunt in
virtute propria vel aliena.

Hoc additio, quod agunt etiam virtute diuina ipsi superaddi-
ta, quae sicut ea sine substantia conseruat, ita ipsis largitur etiam
virtutem vt possint agere sine substantia.

Verum autem ad huiusmodi effectus concurrant qualitates
actiue tantum quae erant in substantia conuersa, an etiam quan-
titas dimensiuua. Videretur prima facie dicendum, quod sola
qualitates ad hoc concurrant, cum quia quantitas non est forma
actiua, tum quia in substantia conuersa existens non erat eius
virtus qua ageret. Sed hoc non obstat dicere ego, saluo sem-
per meliori iudicio, quod ipsa etiam quantitas ad hoc actiue con-
currat. sicut enim confertur sibi virtute diuina quod alia acci-
dentia sine substantia sustentet, & sic teneat vicem substantiae, &
sic videtur dicendum quod qualitates actiuae sint eius virtutes,
sicut erant virtutes substantiae a qua sustentabantur, & consequen-
ter quod per eas agat, sicut & substantia cui inerat, agebat. Li-
cet enim quantitas secundum se non sit forma actiua: potest ta-
men virtute diuina sibi superaddita formae actiuae vicem agere,
sicut licet ex se non habeat vt substantia sine subiecto, nec quod
aliis accidentibus sustentamentum praebear, hoc tamen habet
virtute diuina.

Ad primum itaque Scoti patet quid dicendum. Nam eo modo
quo conceditur accidens huiusmodi agere virtute propria,
non repugnat sibi agere vltra propriam speciem, inquantum est
virtus substantiae cui inerat. agere enim hoc modo virtute pro-
pria non repugnat ei quod est agere virtute aliena, modo dicto.

rationes huiusmodi accidētū :
non magna etiam difficultas
accidit, si praemissa supponan-
tur. Quum enim praemissum
sit, quod alia accidentia in di-
mensionibus fundantur sicut in
subiecto: per eundem modum
circa huiusmodi subiectum alte-
ratio aliorum accidentium con-
siderari potest, sicut si esset ibi
substantia, vtputa si vinum es-
set calefactū & infrigidaretur,
aut mutaret saporem, aut ali-
quod huiusmodi.

Sed maxima difficultas appa-
ret circa generationem & cor-
ruptionem, quae in hoc sacramen-
to videtur accidere. nam si quis
in magna quantitate hoc sacra-
mentali cibo vteretur, sustentari
posset, & vino etiam inebria-
ri: secundum illud Apostoli 1.
Corinth, 11. Alius esurit, alius
autem ebrius est, quae quidem ac-

cidere non possent, nisi ex hoc
sacramento caro & sanguis ge-
neraretur: nam nutrimentum
conuertitur in substantiam nutriti-
uam hoc sacramentali cibo non
posse nutriri, sed solum confor-
tari & refocillari, sicut cum ad
odorem vini confortatio. Sed
hac quidem confortatio ad ho-
ram accidere potest: non autem
sufficit ad sustentandum homi-
nem si diu sine cibo permaneat:
experimento autem de facili in-
ueniretur, hominem diu sacra-
mentali cibo sustentari posse.

Mirandum etiam videtur, cur
negent hominem hoc sacramen-
tali cibo posse nutriri, refugien-
tes hoc sacramentum in carnem
& sanguinem posse conuerti, cum
ad sensum appareat, quod per
putrefactionem vel combustionem
in aliam substantiam, scilicet

Ad argumenta secundi dubii dicit Capreolus secundo Sen-
tentiarum, dist. 1. q. 3. Et quarto Sententiarum, dist. 1. 2. quod non
procedunt contra mentem sancti Thomae, quia non est mens e-
ius, cum ex accidentibus Eucharistiae generatur aliqua substan-
tia, quod forma substantialis rei nouiter generatae ex illis, reci-
piatur subiectus in solis dimensionibus terminatis, & non in
aliqua materia, sed quod huiusmodi dimensionibus conuertitur
diuina virtute in materiam quantum, quae est subiectum talis for-
mae, & pars compositi nouiter generati, vt patet Quarto, d. 1. 2. q.
1. art. 2. quaestione 3. Et 3. p. q. 77. articulo quinto ad tertium. In
instanti enim generationis nouae substantiae aduenit noua mate-
ria non nuda, sed sub noua quantitate, per conuersionem. scilicet di-
mensionum sacramenti in ipsam substantiam quantum, & con-
sequenter per corruptionem suae definitionem dimensionum, vi-
cem materiae omni ex parte gerentium, & substantiarum om-
nibus transmutationibus prauius productis formae substantialis.

Sed licet hanc viam dicat Sanctus Thomas in locis praellega-
tis esse probabilem, aliam tamen viam dicit Tertia parte proba-
bilior esse, & hanc videtur etiam hoc loco tenere, scilicet quod
ipsa dimensio sacramentalis sit subiectum formae substantialis
rei quae ex ipsa generatur. datur enim, inquit in Tertia parte, in
ipsa consecratione miraculose quantitati dimensiuuae panis & vi-
ni, quod sit primum subiectum subsequenti formae, quod
est proprium materiae: & ideo ex consequenti datur sibi omne
quod ad materiam pertinet, ideo quicquid possit generari ex ma-
teria panis si esset, totum potest generari ex ipsa quantitate di-
mensiuua, non quidem nouo miraculo, sed ex vi miraculi facti.

Item, respondendo ad primum argumentum quomodo possit
aliquid generari ex dimensionibus, cum ibi non sit materia, ait
quod quamuis non sit ibi materia ex qua aliquid generetur: quan-
titas tamen supplet vicem materiae. Respondendo quoque ad
secundum quomodo ex speciebus possit substantia generari, cum
sint accidentia, ait, quod sunt quidem accidentia, sed tamen
actum & viam substantiae habent.

Ex quibus aperte constat ipsum velle non quod noua adue-
niat materia in generatione substantiae ex speciebus sacramen-
talibus, in qua forma substantialis rei generatae recipiatur, sed quod
ipsa quantitas sit loco materiae, & quod forma substantialis hu-
iusmodi recipiatur in ipsa, tanquam in primo subiecto, virtute
diuina hoc sibi dante in consecratione. Quod autem hanc viam
etiam hoc loco sequatur, patet, tum quia dicitur quod in ipsa con-
secratione miraculose accidentibus confertur quod substantia,
quod est proprium substantiae, & per consequens quod omnia
possint facere & pati quae substantia possit si adesset. Constat
autem, quod substantia panis si adesset, sic corrumpere in aliam
substan-

Opinio fa-
mosa adin-
uenta sui re-
poris, cuius
ignoratur
author.

Reprobatur
op. 63.

substantiam quod eius materia esset subiectum formae substantia
lis rei generatae ex ipsa ergo & similiter dicendum est de quanti-
tate, cum quia vult ex ipsis accidentibus generari substantiam si-
ne nouo miraculo, cum generetur consueto modo & ordine na-
turae, quod in operibus miraculosis non accidit. Constat autem
quod creatio nouae ma-
teriae, aut conuersione
dimensionis in mate-
riam non esse sine no-
uo miraculo.

Ad id autem quod
adducit ut ex quarto
Sententiarum, potest
dici, quod ibi illam se-
quitur opinionem,
quae etiam probabili-
ter sustineri possit.
vel potest dici quod
illud non tenet abso-
lute, sed sub diuina
actione, vt patet in
fine corporis articuli,
vbi ait quod vel ipsa
eadem numero quanti-
tate interminata rema-
nente aduenit mate-
ria propter naturalē
concomitantiam for-
mae ad materiam, vel
ipsi dimensionis dabi-
tur virtute diuina na-
turae materiae propter
propinquitate ad ip-
sam. Et tunc ad sen-
sum huius secundae
partis distinctiuae pos-
sumus interpretari
quod dicit in solutio-
nibus argumentorum.
Nam quum ait ad ter-
cium, quod dimensiones
sunt vniuersales ma-
teria dimensionata,
non est sensus quod
ipsae desinentes esse
conuertantur in ma-
teriam dimensionatam,
sed quia ipsa habens
naturam & proprie-
tatem materiae sit di-
mensionata dimensio-
nibus terminatis sub-
stantiae quae genera-
tur, sicut cum aer con-
uertitur in ignem, ma-
teria aeris sit ignis, in
quantum ipsa eadem

manens suscipit formam ignis. Cui etiam dicitur ad quartum, sub-
stantiae reditum, vel creationem materiae, vel conuersionem di-
mensionum in materiam esse miraculose, per conuersionem di-
mensionum in materiam, non intelligit definitionem dimensio-
num, & successionem materiae loco ipsarum, sed mutationem ip-
sius in proprietate materiae inquantum ipsa eadem manens in
consecratione, vim & proprietate materiae miraculose suscipit.

Quod autem adducitur ex Tertia parte, vbi videtur velle quan-
titate dimensionis panis transire in substantiam & dimensionem,
non sic est intelligendum quasi ipsa quantitas desinens conuer-
tur in substantiam, sed quia ipsa manens & vim substantiae reti-
nens suscipit formam substantialem & dimensionem illam con-
sequenter, secundum quod in materia aut in eo quod locum
materiae tenet recipitur. sic enim dicitur materia transire in ali-
quam substantiam dimensionatam.

Sequendo igitur hanc viam dicitur ad primum Scoti, quod forma
substantialis secundum naturam cursum determinatur ad mate-
riam substantialem, sed miraculose etiam determinatur ad quan-
titate tanquam ad proprium susceptiuum, inquantum virtute
diuina quantitas habet vim & proprietatem materiae substantialis.
hoc autem non sic intelligi, quasi ipsa receptio formae substantia-
lis in tali quantitate sit miraculosa, sed quia miraculosum est quod
quantitas per se substantia, & materiae proprietatem habeat: ipsa
tamen receptio formae substantialis in quantitate taliter miracu-
lose effecta, est naturalis illa suppositione facta, vt videtur esse

cineris & pulueris, conuertatur:
quod quidem difficile tamen vi-
detur: eo quod nec videatur pos-
sibile quod ex accidentibus fiat
substantia corporis Christi, quae
est impassibilis, in aliam substā-
tiam conuertatur.

Si quis autem dicere velit quod
sicut miraculose panis in cor-
pus Christi conuertitur, ita mira-
culose accidentia in substan-
tiam conuertuntur: Primum qui-
dem hoc non videtur miraculose
esse conueniens, quod hoc sacra-
mentum putrescat, vel per com-
bustionem dissoluatur: deinde,
quia putrefactio & combustio
consueti naturae ordine huic sa-
cramento accidere inueniuntur:
quod non solet esse in his quae mi-
raculose fiunt. Ad hanc dubi-
tationem tollendam quaedam fa-
mosa positio est adinuenta, quae
a multis tenetur. Dicunt enim,
quod quum contingit hoc sacra-
mentum in carnem conuerti, aut
sanguinem per nutrimentum,
vel in cinerem, aut combustionē,
aut putrefactionem: non conuer-
tuntur accidentia in substantiam,
neque substantia corporis Christi:
sed redit diuino miraculo sub-
stantia panis quae prius fuerat,
& ex ea generatur illa in qua
hoc sacramentum conuerti inue-
nitur. Sed hoc quidem omnino
stare non potest. Ostensum est
enim supra, quod substantia panis
in substantiam corporis Christi

de mente sancti Thomae in locis praellegatis.
Ad id dicitur, quod de quantitate solum naturae sine dimissa, for-
ma substantialis educi non potest, sed bene de quantitate virtute di-
uina habente vim & proprietatem materiae educi potest, & est in
ipsa potentialiter sicut in tenente vicem proprii potentialis.

Ad tertium negat
sequela: tum quia cum
vniuocata sit quorum
ratio est vna, & ratio
rei sumatur a forma,
vbi aliqua eandem for-
mam secūdi speciem
habeat, illa dicuntur
vniuoca: tum quia cum
quantitas huiusmo-
di omnem proprietatem
materiae substantialis
habeat, eadem possunt
dici habere materiae
& quae ex materia na-
turali constituantur,
& quae constituntur
ex huiusmodi quanti-
tate dispositionibus
tali speciei conueni-
entibus affecta.

Ad quartum dicitur
quod talis ignis
non esset mathemati-
cus, quia non consti-
tueretur ex quantita-
te vt quantitas est, sed
vt habet vim & pro-
prietatem substantiae:
nec esset inconueni-
ens quod sic procedere
refert aliquibus gene-
rationibus & corrup-
tionibus vt quae ad fi-
nem mundi.

Melius igitur dicendum est, quod
in ipsa consecratione sicut sub-
stantia panis si corpus Christi
miraculose conuertitur, ita mira-
culose accidentibus confertur quod
substantia, quod est proprium sub-
stantiae: & per consequens quod om-
nia possit facere & pati, quae sub-
stantia posset facere & pati si sub-
stantia adesset: vnde sine nouo
miraculo & inebriari & nutri-
re, & incinerari & putrefieri pos-
sunt, eodem modo & ordine ac
si substantia panis & vini adesset.

quantitas vim & proprietatem materiae habens. Vel dicendum,
quod deus tunc suppleret in resurrectione quicquid in hoc desi-
ceret de materia, vt in alio proposito inquit sanctus Thomas in inferius, &
quarto Sententiarum, dist. 4. q. 1. art. 2. quaestione 4. ad tertium.

Attendendum autem, quia facta est superius mentio de dimen-
sionibus interminatis, quod non admittimus dimensiones in-
terminatas coaeternas materiae, vt visus est velle Commentator:
sed quod eadem dimensio potest dici interminata, si consideret-
tur absque determinatione ad hunc vel ad illum terminum, signu-
ram scilicet aut gradum: & potest dici terminata inquantum ha-
bet determinatum gradum & determinatam figuram. Quum
ergo dictum est in generatione substantiae ex speciebus sacramen-
talibus formam substantialem rei generatae recipi in dimensio-
nibus substantibus, intelligitur de ipsis vt interminatae sunt, quia
constat quod in substantia genita, puta verme, non habet quanti-
tas eandem figuram & terminationem quam prius habebat.

Si quis autem vellet tenere primam viam esse de mente San-
cti Thomae in hoc loco & in Tertia parte, potest dicere quod in
consecratione datur quantitati dimensiuuae miraculose vt possit
quicquid materia posset, inquantum datur sibi vt in materiam
possit conuerti, immo vt in materiam a deo conuertatur, dum
ex ipsa aliquid fuerit generandum: & hoc quidem non sit omni-
no nouo miraculo, sed vt primi miraculi: & quod sic intelligi-
tur dictum sancti Thomae.

D. 516.

De subst. Or-
bis cap. 1.

Super

Super Cap. 67.

Quintam difficultatem dicit primo sancti. Thomas, quod secundum predicta possumus ponere fractionis subiectum, dimensiones per se subsistentes.

Dicitur secundo, quod huiusmodi dimensionibus fractis, substantia corporis Christi non frangitur, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat, cum sit in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti, dimensiones autem eius sint ibi ex naturali concomitantia, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco: quia corpus naturale est in loco mediatis dimensionibus quibus loco commensuratur.

Dicitur tertio pro declaratione praedictorum, quod alio modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, & alio modo aliquid quantum. Quantum enim ita est totum in aliquo toto, quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto, & simili modo est in loco, eo quod sit in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale totum sit in aliquo toto, etiam totum est in qualibet parte eius, declaratur in specie aquae & in anima. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae in qua conuersa est substantia panis dimensionibus eius manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita & integrum corpus Christi, & consequenter fractio illa non attingit corpus Christi, sed subiectum eius sunt dimensiones panis & vini, sicut & aliorum accidentium diximus eas esse subiectum.

Circa primum dictum, aduertendum, quod in fractione sacramenti videtur duplex esse mutatio, scilicet motus localis partium, & corruptio quantitatis totalis. constat autem quod motus localis est in eo quod localiter mouetur: similiter quod corruptio formae totius non est aliud quam ipsa forma tendens de esse in non esse, cum ergo dicitur quod ralis fractio est subiectiue in ipsis dimensionibus, intelligitur quantum ad ipsum motum localem partium, nam corruptio totalis quantitatis non est proprie loquendo in ipsa quantitate neque in partibus eius sicut in subiecto, sed est ipsa quantitas: & ideo sicut quantitas ipsa est sine subiecto, ita & talis corruptio.

Circa secundum dictum aduertendum, quod ideo ex eo quod dimensiones corporis Christi sunt in sacramento per concomitantiam ad substantiam, dicitur corpus ipsum esse, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco, eo quod corpus naturale sit in loco mediantibus dimensionibus quibus commensuratur loco, quia videlicet ipsae dimensiones sunt sibi ratio existendi in loco, corpus autem Christi non est in sacramento mediantibus suis dimensionibus, cum illa ibi non sint ex vi sacramenti, sed e contrario ipsae dimensiones in sacramento sunt ratione substantiae corporis Christi, ita quod ipsa corporis substantia est illis ratio quod sunt in sacramento.

Solutio eorum quae obieciuntur ex parte fractionis. Cap. 67.

Est autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum praedicta, quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes: nec tamen huiusmodi dimensionibus fractis frangitur substantia corporis Christi: eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem etiam diffi- cile videatur, tamen secundum ea quae praemissa sunt exponi habet: dictum est enim supra, quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti: dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco: nam corpus naturaliter est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, & alio modo aliquid quantum, nam quantum totum ita est in aliquo toto, quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. vnde & corpus naturale sic est in toto loco totum, quod non est totum in qualibet parte

Idem Tertia parte. q. 77. art. 7. Solutio quinta difficultatis factae. ca. pit. 62.

Cap. 64.

Circa tertium dictum aduertendum, cum dicitur, animam esse totam in qualibet parte, quod hoc non intelligitur de omni totalitate animae, sed tantum de totalitate essentiae & perfectionis. Nam anima intellectiva secundum totalitatem virtutis non est in qualibet parte corporis, sed secundum diuersas virtutes est in diuersis partibus. Si quae autem anima sunt per accidens: extenta ad extensionem corporis, vt de animabus imperfectorum animalium existimatur, & de animabus plantarum, illae neque secundum totalitatem virtutis, neque secundum totalitatem quantitatatis dimensionis ipsius per accidens conuenientem sunt in qualibet parte totae, sed diuersae partes in diuersis partibus.

Sed circa hoc tertium dictum occurrit dubium. Non enim videtur sufficiens ostendere sanctus Thomas, quod corpus Christi non diuidatur ad diuisionem dimensionum substantiam, quia sit ibi ratio suae substantiae, sit autem substantia tota in qualibet parte. Posset enim dici, quod licet substantia corporis Christi sit tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiae, non est tamen tota in qualibet parte secundum totalitatem dimensionum quam habet etiam in sacramento existens: sicut albedo extenta est quidem tota secundum essentiam in qualibet parte albi, non autem secundum totalitatem quantitativam: & ideo poterit diuidi corpus Christi ad diuisionem illarum dimensionum, sicut albedo diuiditur ad diuisionem albi.

Respondetur, quod optime procedit sanctus Thomas, si bene inspicatur. Venim dictum est supra, licet quantitas corporis Christi de substantia existens in sacramento esse diuisibile & partibile intrinsece, non tamen dat sibi partibilitatem in ordine ad extrinsecum, eo quod ipsa substantia non habeat quod sit praesens dimensionibus panis ratione proprietarum dimensionum, sed e contrario dimensiones sunt ibi ratione substantiae, & quia substantia in quantum substantia est, conuenit vt diuisibiliter sit in eo in quo est, & sit tota in qualibet parte, ideo & quantitas in sacramento eundem essendi modum habet: vnde non potest dici quod substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam in diuisibiliter, diuisibiliter autem secundum quantitatem extentivam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, diuisibilis est, quia ipsam extensionem & diuisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

Solutio auctoritatis supra inductae. Cap. 68.

Is igitur difficultatibus remotis, manifestum est, quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile deo, qui omnia potest. Nec etiam contra ecclesiam traditionem est verbum domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: diuisionem illarum dimensionum, sicut albedo diuiditur ad diuisionem albi.

Respondetur, quod optime procedit sanctus Thomas, si bene inspicatur. Venim dictum est supra, licet quantitas corporis Christi de substantia existens in sacramento esse diuisibile & partibile intrinsece, non tamen dat sibi partibilitatem in ordine ad extrinsecum, eo quod ipsa substantia non habeat quod sit praesens dimensionibus panis ratione proprietarum dimensionum, sed e contrario dimensiones sunt ibi ratione substantiae, & quia substantia in quantum substantia est, conuenit vt diuisibiliter sit in eo in quo est, & sit tota in qualibet parte, ideo & quantitas in sacramento eundem essendi modum habet: vnde non potest dici quod substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam in diuisibiliter, diuisibiliter autem secundum quantitatem extentivam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, diuisibilis est, quia ipsam extensionem & diuisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

Super Cap. 68.

Et in eo loco respondet sanctus Thomas auctoritati ex qua impugnandi huius sacramenti veritate, haeretici occasionem sumpserunt, & ait, quod ex praedictis patet id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil deo, qui omnia potest, impossibile continere:

continere: nec etiam contra traditionem ecclesiae est quod dominus ait: Verba quae ego locutus sum, spiritus & vita sunt: quia non est sensus quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia quodam spiritali modo praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium sumitur, non autem carnaliter, tanquam scilicet propria specie dilaceranda.

Aduertendum, quod secundum interpretationem horum verborum hic possumus sensus esse, verba quae locutus sum vobis de carne mea manducanda, spiritaliter sensum habent, quia scilicet intelliguntur non quod caro mea sit carnaliter modo aliorum ciborum quod dicitur manducanda, sed quod spiritali modo sit manducanda: sic intellecta sunt verba, id est, vitam praestant. Alium quoque sensum addit sanctus Thomas super Ioannem ad mentem Augustini, scilicet Verba quae locutus sum vobis, referenda sunt ad spiritum coniunctum carni, quia videlicet caro Christi secundum se considerata in quantum caro, non prodest quicquam, non enim alium habet effectum quam alia caro, sed coniuncta verbo & spiritui sancto, multum prodest, & vitam aeternam praestant: & sic intellecta verba sunt animae, id est, id quod dicitur per ipsa, est vita aeterna, quia anima spiritali vita per spiritum sanctum & diuinitatem viuunt.

Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum. Cap. 69.

Via vero, vt dictum est, ex pane & vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones seruari in pane & vino, vt ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis & vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uuis exprimitur: nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticeo ad eius supplementum in usum veniunt: & similiter alii liquores in usum vini: vnde nec ex alio pane, nec ex alio vino sacramentum confici potest: neque etiam si pani & vino tanta alienae materiae admixtio fieret, quod species solueretur. Si qua vero huiusmodi pani & vino accidit, quae non sunt de ratione panis & vini: manifestum est quod his praetermissis potest verum confici sacramentum. vnde cum esse fermentatum, vel azymum non sit de ratione panis, sed vtrolibet existente species panis saluetur: ex vtrolibet pane potest confici sacramentum: & propter

Super. Cap. 69.

Quaeritur ostendit sanctus Thomas, quae sit materia sacramenti Eucharistiae, quia videlicet est panis & vinum, vult ostendere qualis huiusmodi materia esse debeat, scilicet qualis panis, & quale vinum: & ponit tres conclusiones. Prima est: Nec ex alio pane quam qui ex granis tritici conficitur, neque ex alio liquore quam qui ex uuis exprimitur, hoc sacramentum confici potest: neque si pani & vino tanta alienae materiae admixtio fieret, quod species solueretur.

Probat: Necesse est eas conditiones panis & vini in hoc sacramento seruari, quae sunt de ratione panis & vini, cum ex pane & vino hoc sacramentum conficitur, sed vinum non dicitur nisi quod ex uuis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur: alii vero qui dicuntur panes, pro supplemento panis in usum veniunt: & similiter alii liquores in usum vini, ergo &c.

Aduertendum ex doctrina sancti Thomae, Tertia parte, quaestione septuagesima quarta, articulo tertio ad secundum, Et

quarto Sententiarum, distinctione vndecima, quaestione secunda, articulo secundo ad tertium, quod cum generans generet sibi simile in specie, si qua frumenta sint quae ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur filigo, panis ex tali frumento confectus potest esse materia huius sacramenti, licet frumentum illud alio nomine propter aliquam diuersitatem accidentium significetur: talis enim vere dicitur panis triticeus, cum granum ex quo conficitur, eiusdem speciei sit cum grano tritici, ex aliis autem frumentis quonullo modo possunt ex grani semine generari, vt est ordeum, spelta, far, non potest confici panis qui sit materia conueniens huius sacramenti, quum non sint eiusdem speciei cum tritico.

Aduertendum secundo, quod aliquando est tanta corruptio panis & vini, quod soluitur species, id quod ex solutione continuatur & ex sapore & coloris atque aliorum accidentium mutatione deprehendi potest: & tunc ex tali materia non potest confici, sicut ex aceto confici non potest, neque ex amido, cum fiat ex tritico corrupto, licet quidam contrarium dicant. Aliquando vero est solum dispositio ad corruptionem, quod aliquis immutatio saporis declarat: & tunc ex tali materia potest confici sacramentum, sicut ex vino acido, licet conficiens peccet propter irreuerentiam sacramenti.

Secunda conclusio est: Ex pane fermentato, & ex pane azymo hoc sacramentum confici potest, probatur: Esse fermentatum vel esse azymum non est de ratione panis, sed vtrolibet existente, species panis saluetur, quod quidam dicunt ip

hoc diuersae ecclesiae diuersum in hoc usum habent: & vtroque congruere potest significationi sacramenti. Nam, vt Gregorius dicit in Registro, Romana ecclesia offert azimos panes, propterea quod dominus sine vlla commixtione carnem suscepit: sed ceterae ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris inditum est carne: & est verus deus, & verus homo: sicut & fermentum commiscetur farinae. Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiae quae in hoc sacramento configuratur, vsus azimi panis, secundum illud Apostoli 1. Corinth. 5. Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis sinceritatis & veritatis. Per hoc autem excluditur error quorundam haereticorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse: quod etiam euidenter euangelii auctoritate destruitur. dicitur enim Mat. 26. & Mar. 14. & Lucae 22. quod dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit: & tunc hoc sacramentum instituit. Quum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaorum inueniretur, vt patet Exodi 12. dominus autem quamdiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum conuertit, & discipulis sumendum dedit: stultum est igitur improbare in vsu ecclesiae Latinorum quod dominus in ipsa institutione huius sacramenti seruauit. Sciendum tamen, quod quidam dicunt ip

species panis saluatur, ergo &c. Probat consequentia, quia si qua panis triticeo & vino vero accidit quae non sunt de ratione panis & vini, iis praetermissis, potest verum confici sacramentum.

Confirmatur conclusio, primo, quia diuersae ecclesiae in hoc, diuersum usum habent.

Confirmatur secundo, quia vtroque congruere potest significationi sacramenti: azymi scilicet panes secundum Gregorium in Registro puritati carnis Christi, fermentatum vero vniuersi verbi diuini cum carne.

Tertia conclusio est: Conuenit magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiae quae in hoc sacramento configuratur, vsus azimi panis. declarat auctoritate Apostoli prima Corinthiorum quinto: dicentis Pascha nostrum immolatus est Christus, ergo &c.

Error quorundam Gregoriorum. heret. Test. Au selmo in Epist. de fermentato & azymo.

Per

Per hoc excluditur error dicentium in azymo hoc sacramen- tum celebrari non posse, qui vtiq; error etiam euidenter euan- gelii auctoritate destruitur, cum & Matth. 26. & Mar. 14. & Luc. 22. dicitur quod dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit. Constat enim, quod non erat licitum se- cundum legem vt pri- ma die azymorum fermentatum in do- mibus Iudaeorum in- ueniretur, vt patet Exodi 12. Vnde cu- dominus quando su- it in mundo, legem seruauerit, manifestu- est quod panem az- ymorum in suum cor- pus conuertit, & disci- pulis sumendum de- dit.

Dicunt tamen qui- dam, ipsum in minen- te passione diem az- ymorum praeuasisse, & tunc fermentato pane eum fuisse vsu- : quod nituntur osten- dere, tam ex eo, quod Ioannis 13. dicitur, Ante diem festum pa- schae & c. tum ex eo qd Ioannis 18. dicitur sexta feria qua Chri- stus est crucifixus Iu- deos no intrasse pra- torium Pilati vt non cotaminarentur, sed manducare pascha. pascha autem dicitur azyma: & sic con- cluditur quod caena fuit ante azyma cele- brata.

Sed ad hoc respon- det sanctus Thomas, cum festum azymo- rum septem diebus celebraret, inter quas prima erat sancta ac- que praecipue solem- nis inter alias, scilicet quartadecima mensis: & apud Iudaeos solen- nitates a precedenti vespere inciperent, quartadecima die ad vespem incipiebant comedere pascha, vt patet Exodi 12. & ead- em die immolaba- tur agnus paschalis. Ideo ab aliis euange- listis prima dies azy- morum dicitur quar- tadecima dies mensis, quia ad vespem co- medebant azyma: & tunc immolabatur a- gnus paschalis. hoc autem secundum Io- annem erat ante die- festum paschae, id est, ante quinquadeci- mum diem, qui erat solemnior, in quo Iu- daei volebant comede- re pascha, id est, azymos panes, non autem agnum paschae- rem.

Ex istis infer san- ctus Thomas, planu- esse quod Christus

fum praeuasisse diem azymoru- propter passionem imminente- : & tunc fermentato pane eum v- sum fuisse: quod quidem osten- dere nituntur ex duobus. Pri- mo ex hoc quod dicitur Ioan- nis 13. quod ante diem festum paschae dominus cum discipulis caenam celebravit. in qua cor- pus suum consecrauit, sicut Apo- stolus tradit 1. Cor. 11. vnde videtur quod Christus caenam celebravit ante diem azymo- rum: & sic in consecratione sui corporis vsus fuit pane fermen- tato. Hoc etiam confirmare vo- lunt per hoc quod habetur Ioan- nis 18. qd sexta feria qua Chri- stus est crucifixus: Iudaei non in- trauerunt praetorium Pilati, vt non contaminarentur, sed man- ducarent pascha: pascha autem dicitur azyma: ergo conclu- dunt quod caena fuit celebra- ta ante azyma.

Ad hoc autem respondetur, quod sicut dominus mandat Exodi 12. festum azymorum sep- tem diebus celebratur, inter quos dies prima erat sancta ac- que solemnitas praecedenti vespere incipiebant: ideo quar- tadecima die ad vespem inci- piebant comedere azyma, & co- medebant per septem subsequen- tes dies: & ideo dicitur in eo- dem capitulo: Primo mensis, quartadecima die mensis ad ve- speram comedetis azyma vsq; ad diem vigesimam primam eiusdem mensis ad vespem, sep- tem diebus fermentatum non inuenietur in domibus vestris. Et eadem quartadecima die ad vespem immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azy- morum a tribus euangelistis, Mat- theo, Marco, Luca, dicitur quar- tadecima dies mensis: quia ad vespem comedebant azyma, & tunc immolabatur pascha, id est, agnus paschalis: & hoc erat secundum Ioannem ante diem festum paschae, id est, ante quin- tamdecimam diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere

ex azymo pane corpus suum consecrauit: & ideo Latinorum ec- clesia rationabiliter pane azymo vitur in hoc sacramento. Aduertendum ex doctrina sancti Thomae in locis praalle- gatis, quod etiam consuetudo Graecorum aliquam rationem ha- bet, videlicet, & propter significationem quam tangit Grego- rius, & in detestati- onem haereticis Na- zaraeorum sive Ebio- nitarum qui legalia euangelio miscebant. In primitiua enim ec- clesia Apostri in azy- mis celebrabant: & hunc morem Roma- na Ecclesia ab Apo- stolis accepit, vt In- nocentius tradit: sed postea imminente he- resis quod simul cum euangelio essent ob- seruanda legalia, san- cti patres, vt Leo Pa- pa dicit, ne eis vide- rentur consentire, vo- luerunt ad tempus hoc sacramento ex- fermentato confici. Cessante deinde hac haereticis, ad restitu- tum morem Romana qui dem rediit Ecclesia, sed Graeci morem il- lum ad tempus inhi- ritum seruare perpe- tuo voluerunt.

De sacramento poenitentiae: & primo quod homines post gratiam sa- cramentalem acceptam peccare possunt. Cap. 70.

Vamuis autem p praedi- cta sacramenta homi- nibus gratia confere- tur: non tamen p acceptam gra- tiam d impeccabiles sunt.

Gratuita enim dona recipi- untur in anima sicut habituales dispositiones. non enim homo secundum ea semper agit: nihil autem prohibet eum qui habi- tum habet, agere secundum ha- bitum, vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam lo- qui incongrue: & ita est etiam de habitibus virtutum moralium. potest enim qui iustitiae habitum habet, iusta agere, & potest etiam contra iustitiam agere: quod ideo est, quia vsus habi- tum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad vtrumq; op- positum se habet. manifestu- est igitur quod suscipiens gra- tuita dona, peccare potest con- tra gratiam agendo.

Adhuc, Impeccabilitas in homine esse non potest sine im- mutabilitate voluntatis: im- mutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit vltimum finem. ex hoc enim vo- luntas immutabilis redditur, quod totaliter impletur, ita quod non habet quo diuertat ab eo in quo est firmata. imple- tio autem voluntatis non com- petit homini nisi vt finem vlti- mum attingenti. quandiu e- nim restat aliquid ad desidera- dum, voluntas impleta non est.

1. 2. c. 1.

Cap. 14.

D. 119.

Cap. 51.

Super Cap. 70.

Orqua de terminauit San. Tho- mas de sa- cramento Eucharis- tiae, & de poenitentiae sacramento incipit de terminare.

Circa hoc autem duo facit. Primo pre- mittit quaedam neces- saria ad propositum. Secundo, huius sacra- menti necessitatem ostendit capitulo sep- tuagesimo secundo.

Circa primum duo facit. Quia enim si homines post accep- tam baptismi gratiam peccare

peccare non possunt, aut post peccatum ad gratiam non possent redire, nulla esset necessitas sacramenti poenitentiae. Antequam huiusmodi necessitas ostendatur, primo ostendit quod homines post acceptam gratiam impeccabiles non sunt, secundo quod post sa- cramentorum gratiam homo in peccatum cadens ad gratiam re- uerti potest, cap. seq.

Circa primum duo fa- cit. Primo probat in- tentum. Secundo, ra- tiones quasdam ha- reticorum remouet.

Quantum ad primum arguit primo sic Gratuita dona re- ciipiuntur in anima si- cut habituales dispo- sitiones, cum no sem- per homo agat secun- dum ea: ergo ea susci- piens peccare potest contra gratiam agen- do. probatur conse- quentia, quia nihil pro- hibet eu qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum, vt patet in gra- matico, & in habente habitum iustitiae. ra- tio est, quia vsus ha- bituum in nobis ex voluntate est, volun- tas autem ad vtrum- que oppositum se habet.

Aduertendum, qd cum habitus medius sit inter potentiam & actum perfectum, pro- prie dicitur quis ha- bere aliquod donum per modum habitus, quando secundum ip- sum non operatur ac- tualiter, sed est i po- tentia proxima ad ope- randum, quando ve- ro actualiter opera- tur secundum ipsum, non dicitur illud ha- bere per modum ha- bitus. vnde habes ha- bitum, proprie loquen- do de habitu, no sem- per operatur secundum ipsum, sed aliquando secundum ipsum non operatur: & ideo volens probare san. Tho. dona gratuita recipi in anima sicut habituales dispositiones, ad- ducit pro ratione quod homo non semper secundum ea agit.

Secundo, Homini impeccabilitas non conuenit ante- quam ad vltimum finem perueniat, sed hoc non datur homini in gratia qua in sacramentis confertur, cum sacramenta sint in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem, ergo & c. probatur maior, quia impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis: haec autem non potest homini competere nisi secundum quod attingit vltimum finem, cum voluntas immutabilis reddatur ex hoc quod totaliter imple- tur. hoc autem non conuenit homini nisi vt finem vltimum at- tingit. quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, volun- tas impleta non est.

Aduertendum, quod cum de ratione peccati sit, vt sit volun- tatem, necesse est vt hominis in gratia voluntas a bono mouetur in malum dum peccat: & quandiu est huiusmodi mutabilitas voluntatis a bono in malum, tandiu est in homine peccabilitas. ideo si debeat homo impeccabilis reddi, necesse est vt voluntas in statu immutabilitatis constituitur. Non enim stant simul quod homo peccare non possit, & quod voluntas in malum con- uerti possit, cum ipsa conuersio voluntatis ad malum sit peccatum. propterea bene inquit sanctus Tho. quod impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Quo modo autem voluntas impleri non possit antequam ad vlti- mum finem perueniat, ex ijs quae dicta sunt in 3. Lib. patere potest.

TERTIO. Homo non redditur immunis ab omni igno- rantia & errore per gratiam in sacramentis perceptam, cum hoc sit hominis illam veritatem inspicientis quae est certitudo om- nium veritatum, in quo est vltimus hominis finis, ergo & c. pro- batur consequentia, quia cum omne peccatum ex aliqua igno- rantia procedat, vt per Philosophum pa- tet, & per Sapientem in Proverbis: tunc solum homo securus potest esse a peccato secundum volunta- tem, quando secun- dum intellectum se- curus est ab ignoran- tia & errore.

Quarto. Alteratio quae est secun- dum animam passio- nes, non tollitur per gratiam in sacramentis perceptam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur, manifestu- est igitur qd per sacramentorum gratiam homo impeccabilis no reddi- tur. Praterca, Superfluum videtur eos admonere ne peccet, qui pec- care non possunt: sed per euangeli- cam & Apostolicam doct. ad- monent fideles iam p sacra- menta spi. sancti gratia consecuti, di- citur. n. Heb. 12. Contemplate- ne quid desit gratiae Dei, neque radix amaritudinis sursum ger- minans impediat. Et Eph. 4. No- lite contristare spi. sanctum Dei, in quo signati estis, & 1. Cor. 10. Qui se existimat stare, uideat ne- cadat, ipse etiam Apo. de se di- cit, Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cum alijs praedicauerim, ipse repro- bus efficiar. Non igitur per gra- tiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles reddun- tur. Per hoc excluditur quorum- dam haereticorum error, qui di- cunt quod homo postquam gra- tiam spi. san. percepit peccare non potest, & si peccat, nunquam gratiam spiritus sancti habuit.

Assumit autem in fulcimentu- sui erroris quod dicitur. 1. Cor. 13. scilicet motus, qui animam passionibus dicitur) sed quia cum ani- ma corpori passibili vnitur in homine etiam iusto, passionibus non solum praesens sed etiam subita, ex quibus iudicium ratio- nis intercepti potest & impedire, sunt, & non solum passionibus res- pectu boni, vt sunt gaudium, amor, & huiusmodi, sed etiam res- pectu mali & nocui, vt sunt timor, ira, & similia. Et quia dicitur proprie esse in homine alteratio secundum animam passiones, secundum quod homo afficitur aliqua subita passione, aut vehemen- ti aut remissa, & etiam secundum passionem respectu mali & no- cui: ideo dicit san. Tho. in homine esse huiusmodi alterationem quandiu anima corpori passibili vnitur, volens se ab illo statu praeseruare in quo anima corpori impassibili coniungitur. In beatis enim non erit proprie alteratio secundum tales passiones, quia vt dicitur in q. Veri. q. 26. arti. 8. in illis passiones appetitus sensitiui non erunt subita, quia in eis nullus motus appetitus sensitiui insurger nisi secundum dictamen rationis. Non erunt etiam passiones respectu mali, sed tantum respectu boni.

Quinto. Per Euangelicam & Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti, ne peccent, vt patet ad Heb. 12. Contemplate, & c. ad Eph. 4. Nolite contristare & c. 1. Corinth. 10. Qui se exi- stimat & c. & apostolus de se etiam dicit i Castigo & c. ergo & c. probatur consequentia, quia superfluum videtur eos ad monere ne peccent, qui peccare non possunt.

Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas, quod per hoc excluditur error quorundam haereticorum dicentium, Tho. cont. Gent. 555 quod

Cap. 157.

Exclusio er- ror. Loui. rest. Hiero. lib. 2. contra Louia. c. 31

ergo conuenienter institutum est aliud sacramentale remediū, quo peccata purgentur, scilicet pœnitentiæ sacramentum, quod est quædam velut spiritalis sanatio. Declaratur ex similitudine corporalium, quia videlicet, sicut qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitæ, a morbo curari possunt, non quidem vt renascatur, sed vt quadam alteratione sanentur, ita baptisimus non reiteratur contra peccata post ipsam commissā, sed pœnitentiā quasi quadam alteratione sanantur.

QVANTVM ad secundum ostendit necessitatem partiu pœnitentiæ. Circa hoc autem duo facit. Primo præmittit quædam necessaria. Secundo, ostendit propositum. Quantum ad primū præmittit primo, q̄ corporalis quidem sanatio quandoq̄ quidem ab intrinseco totaliter est, quandoq̄; vero ab intrinseco & extrinseco simul, nunquam tamen est totaliter ab extrinseco, sed spiritalis sanatio nō potest totaliter ab intrinseco fieri, cum homo a culpa liberari non possit nisi auxilio gratiæ, vt ostensum est in Tertio, neq̄; etiam potest esse totaliter ab exteriori, quia non restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur, ex quo relinquitur q̄ oportet ipsam ab interiori & ab exteriori esse.

Præmittit secundo, q̄ sicut ad hoc vt aliquis a corporali morbo curetur perfecte, necesse est vt ab omnibus incommodis quæ per morbum incurrit, liberetur, ita & spiritalis curatio pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis subleuaretur, in quæ inductus est per peccatum, quæ sunt inordinatio mentis, secundum q̄ auertitur ab incommutabili bono, scilicet Deo, & conuertitur ad peccatum: reatus secundū q̄ a iustissimo rectore deo pro qualibet culpa pœna debetur, & debilitatio naturalis boni, secundum q̄ homo peccando redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum.

IS TERTIUS præmissis ostendit necessitatem partiu pœnitentiæ. Et primo contritionis. Secundo confessionis. Tertio satisfactiois. Quantum ad primū, prima conclusio est. Ad sanationem spirituales necessaria est contritio. Probatur primo. In pœnitentiā requiritur ordinatio mentis, vt scilicet mens conuertatur ad Deum, & auertatur a peccato, dolens de commissio, & proponens non committendum. sed hoc est de ratione contritionis, ergo contritio necessaria est in pœnitentiā, siue in spiritali sanatione.

SECUNDO, Ad hanc sanationē requiritur q̄ offensa dei tollatur, & homo a reatu pœnæ æternæ liberetur. sed hoc fit per contritionem, ergo &c. Probatur minor, mentis reordinatio sine gratiā esse non potest, sed reatus pœnæ æternæ non potest cum gratiā & charitate esse, ergo &c. Probatur maior, quia mens nostra debite ad Deum conuertitur non potest sine charitate, charitas autem sine gratiā haberi non potest. minor vero, quia non est æterna pœna nisi per separationem a Deo, cui gratiā & charitate homo coniungitur.

ADuertendum est, cum dicitur mentem debite ad deum conuertitur non posse sine charitate, q̄ ideo additum est debite, vt excludatur imperfecta conuersio. Potest enim aliquis imperfecte conuertitur ad deum sine charitate, sed perfecta conuersio quæ sufficit ad deletionem culpæ sine charitate esse non potest, vt patet ex dictis in 3. lib. Et in quæstionibus de Veritate, & Prima secundæ. Quia vero dixit Sanctus Thomas superius spiritalis sanationem oportere ab interiori & exteriori procedere, insert q̄ ita constat esse in contritione, quia hæc mentis reordinatio quæ in contritione consistit, a libero arbitrio cum adiutorio diuinæ gratiæ procedit.

SECUNDA conclusio est. Per contritionem non semper

F homo consequitur perfecte remissionem peccati, quantum scilicet ad purgationem culpæ, & quantum ad remissionem totius pœnæ, sed aliquando sic, aliquando vero remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem.

Pro hac conclusione præmittit Sanctus Thomas primo, quod necesse est hominem ad hoc vt a peccato liberetur, non solum mente Deo adherere, sed etiam mediatori dei, & hominum Iesu Christo, tum q̄ meritum Christi ad expiationem omnium peccatorū operatur, tum quia in conuersione mentis ad deum salus spiritalis consistit, quam consequi non possumus, nisi p̄ medicum animarum nostrarū Iesum Christum, qui saluat populum suum a peccatis eorum.

ADuertendum ex doctrina Sancti Thomæ 3. p. q. 49. ar. 1. Et 3. Senten. dist. 19. quæst. 1. artic. 1. quod passio Christi est causa liberationis nostræ a peccato & per modum meriti, & per modum causæ efficientis. ideo hic tanguntur duæ rationes quare oportet mente adherere Christo in liberatione a peccato. Prima est, quia meritum passionis eius operatur ad expiationem peccatorum. Secunda, quia est medicus animarum nostrarum, in quo quædam efficiencia respectu sanitatis ostenditur. Præmittit secundo, quod meritum Christi est quidem sufficiens ad omnia peccata tollenda, cum ipse tollat peccata mundi, vt dicitur Ioan. 1. non tamen omne perfecte remissionis effectum consequuntur, sed secundum quod vauisquisque Christo coniungitur.

EX hoc sequitur differentia inter baptismum & pœnitentiā: quia enim coniunctio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sed a Christo cum nulla res seipsum generet, remissio peccatorum in baptismo fit perfecte & integre secundum potestatem ipsius Christi, vt non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam soluitur penitus omnis pœnæ reatus, nisi forte per accidens in sicte accedentibus. in hac vero spiritali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram diuinæ gratiæ informatam, ideo non semper totaliter omnes æquales remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur, sed aliquando hoc consequitur homo propter vehementem conuersionem mentis in Deum & in meritum Christi, atque in deestationem peccati, aliquando autem non, quando scilicet non est ita vehemens conuersio.

EX istis vult S. Tho. habere hanc rationem pro conclusione. In spiritali sanatione quæ est per cōtritionem, Christo coniungimur secundum operationem nostram diuinæ gratiæ informatam, sed nostra operatio nō est semper æqualis & perfecta, ergo non semper æqualiter cōiungimur Christo perfecte, ergo nō semper æqualiter & perfecte consequimur remissionem peccati, quantum scilicet ad culpam & pœnam. ergo aliquando remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem. Secunda consequentia probatur, quia vnusquisque intantum consequitur peccati remissionem in quantum Christo coniungitur. vltima vero, quia diuina iustitia exigit vt culpa ordinetur per pœnam.

AD horum euidentiam considerandum primo ex doctrina S. Tho. 4. dist. 17. quæst. 2. artic. 5. quæst. 1. quod vehementer contritionis potest attendi & ex parte charitatis quæ displicentiam causat, & ex parte doloris sensibilis quem voluntas in contritione excitat, & vtroq̄ modo potest sufficere ad deletionem pœnæ & culpæ, scilicet & ex intentione charitatis in suo actu, & ex intentione doloris sensibilis, quia etiam ille pœna quædam est. Propter primum dixit S. Tho. quod homo aliquando consequitur absolutionem totius reatus propter vehementem conuersionem mentis in deum, propter secundū addidit, & in deestationem

stationem peccati, ex vehementi enim tristitia & displicentia peccati dolor sensibilis excitat.

CONsiderandum secundo ex doctrina S. Tho. de Verit. q. 28. artic. 4. Et prima secundæ quæst. 1. 3. artic. 4. q̄ coniunctio nostri ad Christum & ad meritum passionis eius requisita ad hanc spiritalis sanationem quæ est per pœnitentiā, est coniunctio per fidem, & amorem, & spem. oportet enim ad hoc vt homo iusti fuerit, loquendo de adultis, q̄ causam iustitiam attingat p̄ actum proprium qui est actus intellectus & voluntatis, sicut & in corporalibus actio non perficitur nisi p̄ mutuum contactum agentis & patientis, quando vtrumq̄; nam est tangere & tangi. causa autem iustitians, & remissionem peccatorum causans, non tantum est deus vt consideratur secundum solam diuinitatem, sed etiam Christus, ideo oportet etiam ipsi Christo & eius passioni adherere. Et per fidem quæ creditur ipsum esse saluatorem ac redemptorem, suæque passionis merito nobis remissionem peccatorū meruisse, & per amorem cum spe veniæ ab ipso consequenda.

CONsiderandum tertio ex doctrina S. Tho. 3. p. q. 69. artic. 2. q̄ remissio peccatorum fit per baptismum, in quantum baptizatus incorporatur Christo tamquam eius membrum, & ideo comunicatur sibi passio Christi ad remedium, ac si ipse passus & mortuus esset. vnde cum ipsa Christi passio sufficiens sit satisfactio pro peccatis omnium hominum, baptizatus ita liberatur a reatu totius pœnæ sibi debite, ac si ipse sufficienter satisfecisset per omnibus peccatis suis: propterea bene hic ostendit Sanctus Thomas in baptismo remitti totaliter peccatum, quia remittitur secundum solam potestatem ipsius Christi, id est, secundum virtutem & sufficientiam passionis eius. In spiritali autem sanatione per contritionem non fit remissio per solam sufficientiam passionis Christi, sed ex applicatione illius ad nos per nostram operationem liberi arbitrii. Ideo non oportet vt semper totaliter in ipsa sanatione remittatur peccatum quantum ad pœnam, sed plus aut minus s̄m perfectionem maiorem aut minorem nostræ operationis, virtus enim primæ causæ, quædam in secunda causæ limitationem recipit. ideo bene ostenditur non semper totaliter remitti nobis peccatum in hac spiritali sanatione ex eo q̄ in ipsa coniungimur Christo per operationem nostram.

CONsiderandum quarto, quod ille dicitur ad baptismū fidus accedere, vt habetur ex doctrina Sancti Thomæ 3. p. q. 69. ar. 9. Et 4. Sent. d. 4. q. 3. artic. 2. quæst. 1. ad 1. qui ostendit se velle veteri vitæ abrenunciare & nouam inchoare per susceptionem baptismi, & tamen adhuc voluntas eius est in vetustate peccati, aut quia fidem non habet, aut quia sacramentum cōcremit, aut quia ipsum recte nō celebrat, aut quia in deo uis accedit. modo constat quod talis qui baptizatur, remissionem peccati nō consequitur, non quidem propter sacramenti insufficientiam, sed propter eius indispotionem. ideo bene dictum est, quod per baptismum tollitur reatus omnis pœnæ, nisi forte per accidens alio quod eueniat in his qui effectum baptismi non consequuntur eo quod accedant sicte.

SED duplex hoc loco dubium occurrit. Primum est, quia non videtur bene distum q̄ coniunctio nostri ad Christum in baptismo, non est secundum operationem nostram, sicut spiritalis sanatio, oppositum enim huius videtur dici 3. q. 68. artic. 6. Et q. 6. ar. 2. ad 2. ubi dicitur, quod interior confessio, quæ fit homo peccata sua recognoscens de eis dolet, requiritur ad baptismum.

SECUNDO dubium est, quia sicut baptismus est sacramentum, ita & pœnitentiā, sacramenta autem non operantur nisi in quantum sunt instrumenta passionis Christi, ergo effectus pœnitentiæ penitus est ex virtute passionis Christi, & nō ex aliquo opere

nostro, sicut & effectus baptismi, ergo non minus ex pœnitentiā remittitur totaliter peccatum, quam ex baptismo.

AD euidentiam primi dubii considerandum est, quod alia est coniunctio hominis ad Christum per baptismum, & alia coniunctio per pœnitentiā. illa enim est coniunctio per quandam incorporationem, in quantum homo fit membrum Christi, ista vero est per quandam amicitiam reintegrationem. Ad primā vnionem cū Christo manifestum est quod homo effectiue non cōcurrit, quia talis incorporatione per generationem spirituales fit, nihil autem, vt inquit Sanctus Thomas, seipsum generat. Ad secundam autē vnionem potest effectiue aliquo modo concurrere, in quantum actus humanus est de essentia sacramenti pœnitentiæ per quam talis vnio causatur.

AD dubiū ergo dicitur, quod licet aliquid actus humani & ipsa interior pœnitentiā requirantur ad baptismum tanq̄ dispositio nes ad ipsum, vt dicitur 3. q. 83. artic. 1. ad 1. nō tamen requirunt tanquam de essentia sacramenti existētes: actus autem humani requiruntur ad spiritalis sanationem tanq̄ existētes de essentia sacramenti huiusmodi vnionem causantis, & secundū hunc sensum intelligenda est differentia hic posita inter baptismi vnionem & vnionem pœnitentiæ.

AD secundum dubium dicitur, q̄ licet pœnitentiā sit sacramentum, & operetur in virtute passionis Christi, hoc tamē est aliter & aliter in baptismo & in pœnitentiā. Ad remotionem enim reatus pœnæ debite per peccatum per baptismum, sola passio Christi operatur, & homo totaliter virtutem dictæ passionis participat, vt dicitur 3. p. q. 86. artic. 4. ad 3. Et 4. Sent. d. 18. q. 1. ar. 3. quæst. 1. ad 2. Ad remotionem autem reatus per pœnitentiā non sola passio Christi concurrit, sed concurrunt etiam ipsi actus hominis pœnitentis, nec pœnitens necessario participat totam virtutem passionis huiusmodi, sed secundum modum propriū actum. Ideo cum passio Christi sit sufficiens ad tollendum omnem reatum, non autem omnis actus humanus ad hoc in suo etiam ordine sufficiat, in baptismo omnis reatus tollitur, nō autem in omni spiritali sanatione, & in omni interiori aut exteriori actu pœnitentiæ.

ADuertendum est vltorius, q̄ reatus qui dicitur remanere post actum peccati, non est aliquid reale absolutum, neque aliqua realitudo realis, vt videtur Sancto Thomæ Scotus in 4. dist. 14. quæst. 1. imponere, sed est quidam respectus rationis, est enim obligatio ad pœnam futuram propter voluntarium transgressionem diuinæ legis, cuius proximum fundamentum est defectus ex peccato derelictus, vt dicitur 2. Senten. dist. 42. q. 1. ar. 2. aut scilicet macula peccati, aut inæqualitas iustitiæ inter hominem & deū, dum homo etiam post remotionem culpæ non solum satisfecit pro suo peccato, iste autē respectus habet quidem actuale esse & complementum per actū intellectus intelligentis peccantem in ordine ad pœnam, sed esse fundamentale habet in ipso homine peccante, qui ad pœnæ solutionem obligatur. Vnde causa propria istius obligationis est voluntas peccantis, quæ prouenit actus peccati, & defectus qui huiusmodi actum consequitur, causa autem prima & remota est voluntas diuinæ statuens vt transgrediens legem obligetur ad pœnam.

DE hac materia vide Capiteolum 4. dist. 14. q. 1. cōclus. 3. Secundo loco ostendit S. Thomas secundam partem pœnitentiæ, quæ est confessio, necessariam esse, & ponit tres conclusiones. Prima est. Necessarium fuit confessionem institui. Probatur sic: Subire pœnam pro culpa, ad quod videlicet tenentur is qui peccauit, iudicium quoddam requirit, ergo oportet quod pœnitens qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione pœnæ expectet, ergo necesse fuit confessionem institui.

THO. cont. Gent. SSS 3 Pro-

Cap. 158. Verit. q. 28. ar. 2. Pri. secundæ. q. 11 a

Cap. 157.

Cap. 140. & sequen.

D. 687.

Cap. 151.

Cap. 55.

probatur secunda consequentia, quia Christus cum tale iudicium per suos ministros exhibeat, sicut & cetera sacramenta, nullus autem possit iudicare de culpis quas ignorat, necesse est ut culpa peccatis innotescat Christi ministro, quod fit per confessionem.

Aduertendum ex doctrina S. Thomae 4. Sent. d. 3. q. 3. artic. 3. quæstionum. 1. ad 1. quod præceptum de confessione a deo habuit institutionem, & fuit a Iacobo promulgatum. Quamuis autem non legatur huius expressa institutio a Christo, præfiguratio tamen eius inuenitur & in hoc quod Ioanni confitebatur peccata sua qui baptismo ipsi ad gratiam Christi præparabatur, & in hoc quod dominus ad sacerdotes, in quibus noui testamenti sacerdotium significabatur, leprosus transiit.

SECUNDA conclusio est: Necesse est ministrum cui fit confessio, habere auctoritatem cognoscendi de culpa, & potestatem absoluedi vel condemnandi, quæ dicuntur duæ clauæ ecclesiæ, probatur, cum quæ hæc duo ad iudiciariam potestatem requiruntur, oportet autem ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex viuorum & mortuorum, tum quia has dominus Petro commisit, iuxta illud Matthæi 16. Tibi dabo clauas regni cælorum, ut quicquid super terram fuerit ligatum, & cetera. Item per eum deriuatur ad alios, alioquin non esset sufficienter fidelium salutis prouisum.

TERCIA conclusio est: Peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi clauibus ecclesiæ per confessionem se subiciant, vel actu vel proposito. Probatur, sine baptismo vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus sacramentum excludit, non potest esse salus hominibus, ergo neque sine clauibus: probatur consequentia, quia clauæ a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni cælestis, sicut & ipsa passio in baptismo operatur.

Circa istam rationem primo aduertendum est, quod per hoc quod dicitur clauæ a passione Christi efficaciam habere, non intendit hoc solum S. Thomas, quod virtutem saluandi a passione Christi habeant, ut videtur verba superficialiter sonare, sed quod sunt a deo ad salutem post peccatum actualem & instituta, & ideo sicut non consequitur quis salutem causandam virtute passionis Christi absque baptismo ad remotionem peccati originalem instituto, ita neque absque clauibus ecclesiæ quis post actualem peccatum saluari potest.

Aduertendum secundo, quod dicitur necessitas sacramenti excludens, non autem contemptus, quando quis propositum sacramenti suscipiendi habet, sed ipsum executioni mādare non potest, & tunc dicitur sacramentum voto & proposito susceptum salutem operari, ac si actu susciperetur, quia, ut dicitur 4. Sent. d. 4. q. 3. artic. 3. voluntas profecto reputatur ei qui non habet tempus operandi. Confirmatur conclusio auctoritate Petri Act. 4. Non est aliud nomen, &c.

Aduertendum quod ista auctoritas confirmat propositum, in quantum intendit neminem saluari posse nisi in fide Iesu Christi, & consequenter nisi per sacramenta a Christo ad remotionem peccati instituta. Sic enim sequitur, quod sicut nullus saluari potest nisi in fide Iesu Christi, ita nec saluari potest nisi sacramentum penitentiae actu vel proposito subiciatur.

Per hoc autem, inquit S. Thomas, excluditur quorundam error dicentium hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione & proposito confitendi, vel quod per prælatos ecclesiæ dispensari potest, quod ad confessionem quis non teneatur. hoc enim patet esse falsum, tum quia non possunt prælati ecclesiæ agere ut clauis ecclesiæ suscipiantur, in quibus tota potestas æorum consistit, supple, frustrarentur autem si sine ipsis quis pos-

set remissionem peccatorum consequi. potestas. n. clauium superflua esset, tum quia non possunt agere ut sine Sacramento a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur, sicut neque aliquis sine baptismo saluetur, sed hoc est solus Christi, qui est sacramentorum institutor & auctor.

Pro huius declaratione aduertenda sunt duo ex doctrina S. Thomae 4. Sent. d. 17. q. 3. artic. 1. quæstionum. 5. Primum est, quod institutio ecclesiæ præsupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis præsupponitur ad opus naturæ, quum ministri ecclesiæ instituantur in ecclesia fundata, ecclesiæ autem fundatur in fide & sacramentis, ideo ad ministros ecclesiæ nec novos articulos fidei edere, aut editos remouere, nec noua sacramenta instituire, aut instituta remouere pertinet, sed ad Christum, qui est ecclesiæ fundamentum, & secundum hoc procedit secunda ratio S. Thomae cum dicit ministros non posse dispensare ut quis sine Sacramento a passione Christi virtutem habentem remissionem consequatur, dat intelligere quod si sacramentum haberet virtutem & efficaciam ab ipsis ministris, utpote ab ipsis instituta, posset in illis dispensare, sed quia non habent ab ipsis virtutem, sed a passione Christi a quo sunt instituta, ideo in illis solus Christus potest dispensare, non autem ecclesiæ ministri.

Secundum est, quod cum de ministris dispensare non possit, ut quis sine confessione remissionem peccatorum consequatur, hoc intelligit de confessione & non quod obligat ex vi sacramenti, non autem & non quod obligat ex precepto ecclesiæ. licet enim non possit Papa dispensare ut qui peccatum mortale commisit, numquam illud confiteatur, potest tamen dispensare ut post diuini confessionis differtur si fit ab ecclesia institutum. Quando autem quis teneatur confiteri ex obligatione iuris diuini, vide S. Thomae articulo allegato quæstionum. 4.

Aduertendum vterius ex doctrina S. Thomae 4. dist. 17. in expositione litterarum, quod opinio prædicta quæ est a Magistro sententiarum recitatur, nunc est hæresis propter determinationem ecclesiæ sub Innocentio III. in cap. Omnis virtus, quæ non enim quia fit explicite contra aliquem articulum, vel sit præcedens, aut sequens ad ipsum, est hæresis, sed quia implicite continet aliquod contrarium fidei, scilicet quod clauis ecclesiæ non sunt necessaria ad salutem, quod vocat hoc loco S. Thomas frustrari clauas, & per ecclesiæ determinationem est aliquid contrarium fidei sequenti. Vterius, quia quantum ad necessitatem paria esse posuit S. Thomas baptismum & clauas ecclesiæ, quibus se homo per confessionem subicit, notat quod sicut baptismus efficaciam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito, in ipsa tamen actuali susceptione pleniorum effectum confert & gratiæ & remissionis, & quandoque confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius dimissa non fuit, ita & de clauibus per omnia dicendum est.

Ad huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomae 4. distinct. 18. quæstionum. 1. artic. 3. quod aliquando preparatio sufficiens ad susceptionem effectus baptismi & penitentiae, ipsam sacramenti susceptionem præcedit tempore, & tunc in tali preparatione & dispositione cum proposito suscipiendi sacramentum, confertur gratia & remissio culpæ, atque liberatio a reatu peccati æterni, in ipsa autem actuali susceptione sacramenti augetur gratia vi sacramenti, & a reatu peccati homo absoluitur, aut totaliter sicut in baptismo, aut quantum ad aliquam partem, ut in confessione, aliquando vero dispositio sufficiens ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam & remissionem peccatorum non præcedit tempore, licet aliqua in sufficiens preparatio præcedat etiam cum proposito suscipiendi sacramentum, & tunc ex Sacramento secundum quod est in proposito, non confertur gratia, neque causatur remissio peccatorum, sed in ipsa susceptione sacramenti

art. 18. lib. 3.

sacramenti virtute ipsius gratia confertur, per quam culpa dimittitur, propterea quod sufficiens dispositio in ipsa susceptione sacramenti causatur, puta quando quis de aratro sit contritus, quod quidem in ipsa confessione & absolutione vi clauium fit, nisi quis obicem gratiæ ponat. Vnde bene dicitur hoc loco, quod per baptismum & confessionem aliquando confertur gratia secundum quod in proposito tamen sunt, aliquando vero secundum quod sunt actu.

QUARTA conclusio est: Minister ecclesiæ absoluedo, virtute clauium aliquid de pena temporalis dimittit, cuius debitor remanet penitentem, ad residuum vero sua iniunctione obligat penitentem. Primam partem probat, quia in ipsa confessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur. Secundam vero relinquit manifestam, quia cum remissio peccati non fiat nisi vi clauium, si per absolutionem non remittitur tota pena, manifestum est illud quod remanet soluendum de pena, oportere ex iudicio habentis clauas taxari & imponi.

Aduertendum cum dicitur vi clauium aliquid peccati in abolutione dimittere, hoc intelligitur supposito quod contritio non fuerit sufficientis ad deletionem omnis peccati debite. Si enim fuisset tota pena in contritione dimissa, non dimitteretur aliquid eius in abolutione.

Aduertendum est etiam, quod quanto maior gratia recipitur, tanto minus de imputabilitate peccati præcedentis manet, & ideo minor pena purgans debetur, ut dicitur in 4. Sentent. artic. præallegato. Idcirco cum plenior gratia in ipsa confessione & absolutione confertur, bene inferitur quod aliquid de pena cuius penitentis debitor remanet, post contritionem remittatur, aucta enim causa, necesse est & effectum augeri.

Attendendum est tamen, quod virtute clauium de penis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur, ut inquit Sanctus Thomas articulo præallegato quæstionum. 2. ad 3. non autem æqualiter secundum absolutam æqualitatem. non enim si aliquid quantitas peccati magno peccato debita remittitur vi clauium, tanta quantitas peccati debita minori peccato remittitur, quia posset esse quod minori peccato non deberetur maior quantitas peccati si sit illa quantitas maiori peccato debita quæ remittitur, & sic remaneret minus peccatum omnino sine pena, quod non conuenit esse ex vi clauium, licet ex vehementia contritionis illud possit accidere, ut dictum est superius, sed ceteris paribus, si per vnam absolutionem virtute clauium remittitur decima pars peccati debita maiori peccato, per eandem absolutionem remittitur decima pars peccati minori peccato debita, & sic de aliis partibus est dicendum.

Circa essentiam clauium ecclesiæ de quibus sæpenumero facta mentio est, aduertendum quod Scotus 4. Sent. dist. 19. tenet huiusmodi clauas secundum essentiam a characteribus sacerdotalibus distingui, quæ est potestas constituendi corpus Christi, quia illa fuit apostolis collata in cæna domini, potestas autem clauium illis post resurrectionem collata fuit. Tenet etiam, quod duæ clauæ ecclesiæ, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, & auctoritas sententiandi sine absoluedi & condemnandi, sunt essentialiter distinctæ, quia potest alicui dari vna auctoritas absque alia. Sanctus Thomas autem 4. Sent. dist. 18. q. 1. artic. 1. quæstionum. 2. ad 1. tenet characterem sacerdotalem & clauas esse essentialiter eadem, & quod non differunt nisi ratione in ordine ad diuersos effectus.

Ad rationem autem Scoti dicitur ex sententia ipsius S. Thomae 4. dist. 24. q. 2. artic. 3. ad 2. quod potestas sacerdotalis quæ data est in cæna domini quo ad primum & principalem actum, qui est consecrare corpus Christi, eadem postmodum data est post resur-

rectionem quo ad secundarium actum, qui est absoluedi & ligare. Quo ad ipsas vero clauas tenet etiam S. Thomas, expresse 4. Sent. dist. 18. q. 1. artic. 1. quæstionum. 3. quod secundum auctoritatem essentialem est vna, sed distinguuntur duæ clauas ex comparatione ad actus, quorum vnus alii præsupponitur. Nec obstat quod dicit Scotus,

quia vna auctoritas absque alia conferri potest, nam non inuenitur aliqua in aliquibus esse diuersa separata, in aliquo vero vnus esse, sicut substantia intellectiva separata distinguitur a substantia sensitiva in brutis existente, & tamen in homine substantia intellectiva & sensitiva sunt realiter idem.

QUINTA ad tertium, scilicet de necessitate satisfactionis, ponitur hæc conclusio. Satisfactio est necessaria, hanc autem non potuit S. Thomas explicite, sed implicite ex præcedentibus deducitur, & ex probationibus conuenit. Probatur autem primo sic. Absoluedo obligat penitentem ad residuum peccati cuius remanet debitor post contritionem &

remissionem vi clauium factam, ergo necessaria est satisfactio, probatur consequentia, quia dictæ obligationis impletio satisfactio dicitur.

Aduertendum ex doctrina S. Thomae 3. Par. q. 90. ar. 2. Et 4. d. 16. q. 1. artic. 1. quod cum recompensatio offense quæ fit per penitentiam, fiat secundum arbitrium dei in quem peccatur, eo quod in tali recompensatione reintegratio amicitie cum deo queratur, oportet ut fiat secundum arbitrium ministri dei. talis autem recompensatio secundum arbitrium dei siue eius ministri dicitur satisfactio, ideo ex hoc quod sacerdos obligat vi clauium penitentem ad solutionem alicuius peccati, optime concluditur satisfactioem necessariam esse penitentis & volenti offensam dei recompensare.

Probatur secundo. Ad spirituale sanationem requiritur ut homo liberetur ab illa debilitatione naturalis boni quæ per peccatum incurrit, ut superius dicebatur, sed hoc fit per satisfactioem, dicitur videlicet homo a malis abstinere, & assuefcere bonis, deo spiritum subiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui, & rebus exterioribus per elemosinarum largitionem proximis sibi adiungendo, a quibus fuit separatus, separatione charitatis per culpam, ergo &c.

Aduertendum quod S. Thomas in his verbis enumerat oia opera satisfactoria posita a Magistro sententiarum 4. dist. 15. quæ sunt, elemosyna, ieiunium, & oratio. Nam per elemosynam aliquid nobis ex bonis fortunæ subtrahimus, per ieiunium vero aliquid ex bonis corporalibus, sed per orationem bona animi totaliter deo submittimus, & sic per huiusmodi opera satisfactoria sanatur debilitas illa naturalis boni, quæ per peccatum contrahitur.

Ex prædictis inferunt S. Thomas, hoc corollarium. Non quilibet sacerdos quemlibet potest absoluedi a peccato, sed eum tantum in quem accipit potestatem, probatur, quia minister ecclesiæ in vfu clauium iudicium quoddam exercet, nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos.

Ad huius euidentiam duo sunt attendenda. Primum est ex doctrina S. Thomae 4. dist. 19. q. 1. artic. 3. quæstionum. 1. ad 1. quod duplex est potestas, scilicet potestas ordinis, & potestas iurisdictionis. Potestas ordinis dicitur potestas quæ ordinem conueniatur, puta potestas constituendi corpus Christi, potestas ligandi atque soluendi in foro animæ, & similia. Potestas autem iurisdictionis est, quæ alicui alteri ius dicere potest, & eum ligare atque absoluedi in foro contentioso. Potestas ordinis æqualiter est in omnibus sacerdotibus, & quantum est ex se, ad omnes & ad omnia peccata se extendit, quia videlicet in se sufficiens est omnem penitentem ab omni peccato absoluedi, sed potestas iurisdictionis non est æqualiter in omnibus sacerdotibus, sed in Petro & successoribus eius est respectu omnium fidelium, in aliis Tho. cont. Gent. §§§ 4 vero

vero est secundum limitationem eius a Pontifice mediare vel im mediare datam, quia data est Petro omnes iurisdictionis indistin ctæ, dum ei dictum est: Tibi dabo claves &c. & pascite oves meas, alius autem secundum Petri commissionem diuiditur. Licet ergo potestas ordinis quantum est de se, ad omnem absoluendum se extendat, vñs tamen talis potestatis exercen di non potest nisi in eum in quæ sacerdos habet potestatem iurisdictionis, per quã in quem usus clauium exercetur, effici tur subiectus absolue ti, ideo Papa omnem poenitentem a peccato potest absoluerè, quia in omnem christi anum iurisdictionem habet, alius autè sacerdos illos dumtaxat potest absoluerè, qui suæ iurisdictioni commissione. Pontificis sunt subiecti. Et hoc quidè dedit hoc loco intelligere sanctus Thomas, dum dixit, quod quia minister ecclesie in usu clauium iudicium quoddam exercet, ideo nō potest sacerdos absoluerè, nisi eum in quæ accipit potestatem. In his enim verbis vult præter potestatem ordinis oportere esse in sacerdote absoluerè, potestatem etiam iurisdictionis in eum qui absolui debet.

Nec obstat quæ poenitentia est sacramentum iudiciale voluntariū, quia licet sit voluntariū ex parte poenitentis, quantum ad hoc quod nullus eum inuitum absoluerè potest, non tamen voluntarium quantum ad hoc, quod possit sibi quem voluerit confessorum eligere a quo absoluat.

Non obstat etiam, quæ papa absolui potest ab eo cuius iurisdictioni nō subditur, quia papa nullius curæ est particulariter commissus, omnes autem alii sunt eius curæ commissi, & eius quibus ipse voluerit, ideo non est in ille de papa & de aliis hominibus.

Si c v n d o attendendum est, quæ quæ hic dicuntur, sunt intelligenda extra casum necessitatis. Nam in necessitatis articulo, quando scilicet non adest copia proprii sacerdotis, & quis tenetur confiteri, vt in casu mortis, a quolibet sacerdote absolui potest secundum S. Tho. loco præallegato, & hic dicit S. Th. in 4. dist. 20. q. 1. art. 1. q. 2. ad 1. esse de voluntate ecclesie, quæ ac ceptat vt quilibet sacerdos quemlibet in articulo mortis possit absoluerè, nec tamen propter hoc mutatur minister poenitentiae, sed solum ab ecclesia aliquo modo habet vt vñm iurisdictionis in quemlibet in tali casu exercere possit, quem vñm extra huc casum non habet.

Vide de hac materia plenius apud Capr. 4. d. 19. Vltimo loco, quia in præcedentibus dictum est, poenitentiam & sacramentum esse, & habere partes enumeratas superius, vt completior habeatur hic huiusque rei notitia, primo videndum est ex Doct. S. Th. Tam in Tertia parte, quàm in 4. Sent. quomodo poenitentia sit sacramentum, secundo quomodo contritio, concessio, & satisfactio eius partes.

Ad euentiam primi considerandum primo, quæ poenitentia dupliciter sumitur. Vno modo vt est virtus, alio modo vt est sacramentum. Primo modo est habitus in voluntate existens, quo quis dolet de peccato cum emendationis proposito, cuius actus interior est contritio, exterior vero confessio & satisfactio. Secūdo modo est aliquod sensibile signum quod sanctitatem significat & efficit, primo ad remotionem actualis peccati ordinatum.

Considerandum secundo, quod cum in quolibet sacramento sint tria, scilicet id quod est sacramentum tantum, quod in quæ est solummodo signum sanctitatis, id quod est res, & sacramentum, id est primus effectus sacramenti, qui est res causata a sensibili signo, & significat vñm sacramenti effectum, & id quod est restantum, id est vltimum sacramenti effectus: in poenitentia secundum sanctum Thomam sacramentum tantum, est actus exterior tam per peccatorem poenitentem exercitus, quàm per sacerdotem absoluerè, res autem & sacra-

mentum, est poenitentia interior peccatoris, res tantum, est remissio peccati.

Sed circa hoc, difficile dubium occurrit. Non enim videtur posse poenitentia interior esse res & sacramentum siue primus effectus poenitentiae, tum quia contritio quæ est interior poenitentia, ponitur pars sacramenti poenitentiae, pars autem sacramenti non potest esse primus eius effectus, alius idem effectus causa & effectus, tum quia poenitentia interior præcedit confessionem, & absolutionem, effectus autem suam causam nō præcedit.

Ad hanc difficultatem tollendam Capr. in 2. d. 1. art. 2. quarti sequens Petrum de Palude, ad hoc declinat, quoniam sacramentum poenitentiae oportet secundum mentem S. Th. præter poenitentiam interiorē ponere aliquem ornatum in anima, qui sit primus effectus sacramenti, & dispositio ad gratiam per modum actus primi, & hunc dicit esse id quod S. Th. gratiam sacramentalem vocat, id est effectum proprium ad quem poenitentia sacramentum est institutum præter effectum communem omnibus sacramentis qui est gratia, dicitque hunc ornatum prius natura effici & causari a sacramento poenitentiae, quàm interior poenitentia sit effectus sacramenti, immo quod forte habet aliquam causalitatem super ipsam quo ad eius complementum. Ad id autem quod inquit S. Th. poenitentiam interiorē esse rem & sacramentum, dicit quod non intelligitur hoc quantum ad essentiam & productionem, ac inceptionem ipsius, sed quantum ad aliquod sui complementum, puta quantum ad eius intentionem, aut formationem per gratiam & charitatem, aut quantum ad virtutem sanandi peccatum. vnde pro illa duratione, quæ præcedit absolutionem, nō est res & sacramentum actus, sed tantum aptitudinem.

Sed hæc opinio quantum ad hoc quæ oportet ponere aliquem ornatum præter interiorē poenitentiam, qui sit pars sacramenti poenitentiae, quodque talis ornatum sit gratia quam S. Th. sacramentalem vocat, non videtur mihi ad mentem S. Th. esse, quia quum vbi ex proposito & particulariter de ipsa poenitentia loquitur, dicat poenitentiam interiorē esse id quod est res & sacramentum, vt patet 3. q. 84. ar. 1. ad 3. & 4. d. 2. q. 2. ar. 1. quæstio. 2. de nullo; alio tamquam de re & sacramento huiusmodi mentionem faciat, non videtur mihi ab hac sententia discedendum propter aliqua communiter ab ipso dicta, quæ huic sententiae aduersari videntur. Expresse autem eius menti repugnare videtur quæ gratia sacramentalis sit talis ornatum, qui est dispositio ad gratiam. Nam apud ipsum, vt patet 4. d. 1. q. 1. ar. 4. quæstio. 5. gratia sacramentalis ponitur non dispositio ad gratiam, sed gratia secundum quæ a sacramento causatur, effectus, sicut & dona & virtutes gratie effectus sunt. Non videtur quoque etiam posito tali ornatu, quæ ipse possit habere aliquam causalitatem super poenitentiam interiorē, quia sacramentum quantum ad omnem sui partem oportet præcedere primum sacramenti effectum saltem naturæ, poenitentia autem interior aliquo modo est pars sacramenti poenitentiae secundum etiam Capreolum, ideo necesse est, vt natura talem ornatum præcedat.

Non obstat autem prædictis primo, quæ sanctus Thomas de Veritate, quæst. 27. art. 2. inquit sacramenta peruenire ad proprios effectus qui dicuntur gratie sacramentales, ad quos sequitur insusio gratie gratum facientis, vel eius augmentum. Dicitur enim quod duplex est proprius effectus sacramenti. Vnus qui est primus & immediatus, qui dicitur res & sacramentum, & dicitur in aliquibus character, alius qui inter vltimos sacramenti effectus computatur, ad quem scilicet sacramentum est primo institutum, & uterque potest dici gratia sacramentalis, quia uterque habet habitudinem ad gratiam per sacramentum causatam, sed

Exclusio er roris, qui uide tur agno sci ab illis q. episcopum a simplici sacerdotè nō distinguunt, ut Ac. r. est. Epiphano lib. 3. To. 1. hæ. ref. 75.

Exclusio er roris, qui uide tur agno sci ab illis q. episcopum a simplici sacerdotè nō distinguunt, ut Ac. r. est. Epiphano lib. 3. To. 1. hæ. ref. 75.

Exclusio er roris, qui uide tur agno sci ab illis q. episcopum a simplici sacerdotè nō distinguunt, ut Ac. r. est. Epiphano lib. 3. To. 1. hæ. ref. 75.

sed differunt primo, quia primus effectus est dispositio ad gratiam, & ipsam saltem ordine naturæ antecedit. Secundus autem est effectus gratie secundum quod per sacramentum causatur, est enim effectus quidam consequens gratiam causatam per sacramentum ad reparandum aliquem defectum qui ex peccato in ci dit, & vocatur quod doque a sancto Thoma diuinum auxiliū ad consequendum sacramenti finem, qui scilicet est remotio aliquis defectus ex peccato derelicti. Distin guntur secundo, quia pri mus effectus directè attingit sacramen tum, secundum autè sacramentum non attingit directè, sicut nec gratia, sed tantum dispositiue. Omnia enim sacramenta ad gratiam disponunt, sed secundum quod diuerfa sacramen ta, diuersimode ad ipsam disponunt, id est secundum quod ex gratia alii & alii effectus contra defectus ex peccato incidentes proueniunt. Dicitur ergo sancti Thomæ intelligitur de gratia sacramentali primo modo, non autem secundum modo, vt videtur Capr. intelligere. sed illa gratia sacramentalis non distinguitur in sacramento poenitentiae a poenitentia interiori, secundum quod est effectus sacramenti, sic enim se habet poenitentia interior ad sacramentum poenitentiae, sicut character in alio sacramento habentibus characterem.

Non obstat secundo quod S. Thomas inquit 4. Sent. dist. 27. q. 1. ar. 3. quæstio. 2. ad 3. adultos posse per baptismum gratiam suscipere in dormiente propter habitualem dispositionem ex motu liberi arbitrii præcedente. Dicitur enim primo, quod hoc dictum non est ad propositum, quia non loquimur de de dispositioe antecedente sacramenti, cuiusmodi est motus liberi arbitrii. baptismi susceptionem præcedens, sed de dispositione ad gratiam per sacramentum productam, per cuius productionem dicitur sacramentum gratiam producere, quæ in sacramento baptismi est character, non autem motus liberi arbitrii. Dicitur secundo, quod illa habitualis dispositio ex actu liberi arbitrii præcedente, non est aliquid reale ex actu liberi arbitrii derelictum, sed dicit tantum quoddam habitudinem rationis ad ipsum actum præcedentem. Ex hoc enim quod aliquis habuit talem actum in vigilia, est dispositus ad gratiam per baptismum suscipiendam in dormiendo.

Non obstat tertio, quæ poenitentia sacramentum inficte accedente, recedente fictione habet effectum secundum sanctum Thomam. hoc autem non videtur posse esse nisi aliquem effectum post se reliquit alium a motu liberi arbitrii. Dicitur enim, quæ minor est falsa, licet enim in baptismo & aliis sacramentis in quibus character imprimitur, recedente fictione quis dicatur consequi effectum & fructum sacramenti aliquo modo virtute sacramenti, in quantum ex sacramento relinquatur character, qui remotio impedimento est talis effectus causa dispositiua, in sacramento tamen poenitentia nō dicitur quis fructum absolutionis recedente fictione consequi, quia ex ipsa absolutione remaneat in fictio aliqua dispositio absoluta in qua virtus poenitentiae saluetur, sed quia fictio in sacramento poenitentiae existens quæ imperfectū dolorem de peccato siue imperfectam dispositionem importat, tollitur per veram contritionem quæ est dispositio ad remissionem peccatorum, qui est fructus natus ex sacramento poenitentiae consequi, & in homine qui factus accessit, remanet habitudo rationis ad sacramentum susceptum. Vnde ex eo quæ quis sacramentum confessionis se subiecit, accedente vera contritione consequitur diuina virtute agente id ad quod sacramentum confessionis est ordinatum, & non tenetur amplius eadem peccata confiteri, sed tantum suam fictionem, quia prius verum suscepit sacramentum.

Potest etiam dici, & forte melius quæ licet ex sacramento poenitentiae remanserit in fictio aliqua dispositio per quam recedente fictione, sacramenti effectum consequitur, illa tamen dispositio non est aliquid interior poenitentia distinctum, sed est ipsa poenitentia facta aliquo modo perfectior per exterioris poenitentiae susceptionem, licet tantum perfectionem non sit cura vt esset ad effectum ultimum poenitentiae sufficiens. Dicitur autem illa dispositio remanere, actuali etiam dolore transiente, eo modo quo in voluntate dicitur manere aliquid pro-

positum habitualiter, postquam actus transit. Propterea sustinendo quæ per sacramentum poenitentiae non causetur in poenitentia aliquid quod sit res & sacramentum ab interiori poenitentia distinctum, soluendum est dubium superius motum.

Ad cuius dissolutionem præmittendum est primo, quæ cō sacramenti rem aliquid sensibilem imponeret, quæ signum & causa sanctificationis, & materia in sacramento poenitentiae non sit aliqua corporalis materia, sed actus poenitentis contritio non habet quæ sit pars materialis & integralis sacramenti poenitentiae, nisi vt aliquos sensibiles signo manifestatur, secundum enim quæ in mente, solum est pars poenitentiae interioris, non autem poenitentiae exterioris quæ est sacramentum. Præmittendum secundum, quæ licet in aliquibus sacramentis sacramentum secundum quod est in proposito sit causa tantum eius effectus, qui dicitur res siue vltimus effectus sacramenti, non autem causa eius quod dicitur res & sacramentum, nisi cum actu exhibetur, vt patet in baptismo per quem non causetur character nisi cum actu exhibetur in sacramento tamen poenitentiae in quo non imprimitur aliqua indelebilis dispositio, & in quo ipsi actus humani sunt dispositio ad eius vltimum effectum, ipsum sacramentum nō solum secundum quæ actu exhibetur, sed etiā secundum quæ est in proposito, effectiue, id quod est res & sacramentum causat. vnde cum sit causa effectiua gratie instrumentaliter, ex eo quæ causat id quod est res, & sacramentum, quod est dispositio ad gratiam, sequitur quæ etiā secundum quæ est in proposito tantum, est causa totius sui effectus. Præmittendum tertio, quæ differet poenitentiae sacramentum ab alio sacramentis quantum ad materiam, quia vt dicitur Quarto Sententiarum dist. 14. q. 1. ar. 1. quæstio. 1. ad 1. & ad 2. id quod est materiale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clauium facta, Et si aliquando inquit S. Thomas ex vi actuum poenitentis causari peccatorum remissionem, vt ait 3. q. 86. ar. 6. intelligitur nō secundum se, sed vt ex ipsis & eo quod est formale, sit unum, ex eo enim quæ actus poenitentis ordinem habent ad clauis ecclesie quæ remissionem peccatorum efficiunt, possunt dici & ipsi eam remissionem aliquo modo causare, in quantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causatiuam habet. Vnde S. Tho. de Veri q. 28. ar. 8. ad 2. inquit quod contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur in quantum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae. Addit quoque quæ ex hoc non habetur quæ contritio sit causa efficiens remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis.

Præmittendum quarto, quæ poenitentia interior dupliciter considerari potest, vt dicitur in Quarto Sententiarum, d. 14. q. 2. ar. 1. Vno modo, vt est quidam actus virtutis, proueniens scilicet ab habitu poenitentiae, quæ est virtus. Alio modo vt est actus operans ad sanationem peccati, quæ est vltima res sacramenti poenitentiae. primo modo non consideratur vt aliquid ad poenitentiae sacramentum pertinens, sed bene secundum modo.

Itis præmissis dicitur ad dubium primo, quæ contritio & poenitentia interior est effectus sacramenti poenitentiae exterioris, tanquam id quod est res & sacramentum, secundum quæ habet efficaciam sanandi peccatum, non autem in quantum est actus virtutis. hanc autem efficaciam sanandi intelligo non per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis, quod patet, quia sanctus Thomas in loco præallegato in secunda ratione in oppositum vult, quæ iccirco poenitentia interior est res poenitentiae exterioris, quia immediate causat remissionem peccatorum, qui est poenitentiae exterioris vltima res, & dat exemplum de characterem. constat autem quæ character non causat immediate vltimum rem sacramenti, secundum ipsum, per modum efficientis, sed tantum per modum dispositionis ide o, &c.

Dicitur

Præmittendum tertio, quæ differet poenitentiae sacramentum ab alio sacramentis quantum ad materiam, quia vt dicitur Quarto Sententiarum dist. 14. q. 1. ar. 1. quæstio. 1. ad 1. & ad 2. id quod est materiale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clauium facta, Et si aliquando inquit S. Thomas ex vi actuum poenitentis causari peccatorum remissionem, vt ait 3. q. 86. ar. 6. intelligitur nō secundum se, sed vt ex ipsis & eo quod est formale, sit unum, ex eo enim quæ actus poenitentis ordinem habent ad clauis ecclesie quæ remissionem peccatorum efficiunt, possunt dici & ipsi eam remissionem aliquo modo causare, in quantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causatiuam habet. Vnde S. Tho. de Veri q. 28. ar. 8. ad 2. inquit quod contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur in quantum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae. Addit quoque quæ ex hoc non habetur quæ contritio sit causa efficiens remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis.

Dicitur

Dicitur secundo, qd hanc efficaciam a poenitentia exteriori actu exhibita, aliquando quidem habet simpliciter, sicut cum quis ad confessionem accedit non plene contritus. tunc enim nisi quis ponat obicem, virtute clauium causatur plena contritio, quae est sufficiens dispositio ad sanationem peccati, aliquando autem habet non simpliciter, sed secundum quandam ipsius intentionem, sicut cum quis plene contritus ad confessionem accedit, tunc enim cum actu poenitentia exterior, huc absolutio exhibetur, intendit ipsa contritio, & sic perfectior dispositio ad sanationem peccati, propter quod augetur gratia, & fit perfectior sanatio.

Cum autem instatur primo, quia contritio non est effectus & causa, dicitur primo, quod contritio non est effectus sui ipsius, sed eius quod est formale in poenitentia exteriori, scilicet virtutis clauium, & absolutio nis, quia ut dictum est, pars materialis huius sacramenti non est secundum se causa gratiae. Non est autem inconueniens, id quod est formale in hoc Sacramento, distigebat esse causam alicuius partis materialis quae ad aliquam eius perfectionem. Dicitur secundo, qd etiam si admittatur aliquo modo ex vnione ad clauis, materiam huius sacramenti esse causam gratiae, non est inconueniens id esse causam sui ipsius secundum diuersa esse, & secundum diuersas rationes. sic autem contritio causa sui ipsius dicitur esse. Nam ipsa est qd est aliquo sensibili signo manifestata, aut est qd est in proposito talis manifestationis, est causa sui, ut habet esse interius, non quidem quantum ad sui essentiam, sed ut est sanatio peccati per modum dispositionis completae. Nam voluntas dolens de peccato, habens propositum confitendi, & huiusmodi dolorem manifestandi sacerdoti per aliquod sensibile signum, perfectum dolorem habet, & sufficientem ad sanationem peccati, quod non esset, nisi tali proposito esset coniuncta, similiter hunc dolorem arguit, & perficiunt ipsa actualis confessio, & alia signa sensibilia contritionis significatiua, adiuncta sacerdotis absolutione.

Cum etiam instatur, quia contritio praecedat confessionem, & absolutionem, dicitur, qd licet aliquo modo possit praecedere confessionem, & absolutionem, non tamen ut est sanatio peccati. hanc enim virtutem non habet, nisi confessio, & absolutio saltem in proposito, & desiderio habeatur. vnde si accipitur contritio est qd est effectus poenitentiae exterioris in proposito existens, sic non praecedat sacramentum poenitentiae, sed est posterior natura, cum virtute sanandi peccatum ab illo proposito habeat. Si etiam accipitur est qd est effectus poenitentiae est qd actu exterioris exhibetur, sic etiam non praecedat ipsum sacramentum, sed ipsum naturaliter sequitur, cum ab eo illam virtutem habeat aut simpliciter, aut quantum ad eius intentionem. vnde poenitentia interior nullo modo praecedat poenitentiam exteriorem secundum quod est eius effectus.

Ad euentiam secundi considerandum primo, qd poenitentia

De sacramento extremae vnctionis. Cap. 73.



Via vero corpus est animae instrumentum: instrumentum autem est ad vsum principalis agentis, necesse est quod talis sit dispositio

est quoddam totum essentiale, & quoddam totum integrale quod admodum homo. In quantum enim est totum essentiale, partes eius sunt materia & forma: in quantum vero est totum integrale, partes eius sunt partes materiae. Pars ergo essentialis ipsius ex parte materiae se tenens sunt actus poenitentis, pars vero se tenens ex parte formae est absolutio sacerdotis potestatis clauium habentis, sed partes integrales ipsius sunt contritio, confessio, & satisfactio. vnde istae partes simul sumptae, comparatae ad totum sacramentum compositum ex materia & forma, possunt dici pars essentialis poenitentiae: comparatae autem ad ipsam totam materiam possunt dici partes materiales eius, & partes integrales, sicut partes corporis humani comparatae ad totum compositum ex anima & corpore, sunt eius pars essentialis, comparatae vero ad solium corpus hominis dicitur partes eius materiales & integrales. Cum ergo contritio, confessio, & satisfactio dicuntur partes poenitentiae sacramentum, intelligitur, qd sunt partes eius materiales, & integrales. vnde isti actus sunt quidem actus poenitentiae virtutis: non autem eius materiae: poenitentiae autem quae est sacramentum, sunt materia, & partes materiales.

Considerandum secundo, qd quia actus poenitentis, qui sunt materia poenitentiae, non sunt oes simul, sed sibi inuicem succedunt, poenitentia in quantum est quoddam totum integrale, non est totum permanens, sed successiuum: ideo non oportet quod posita vna parte poenitentiae ponatur omnes eius partes, licet ad existentiam cuiuslibet partis dicitur aliquo modo ipsa poenitentia esse. Nam in successiuo dicitur totum esse, quando aliqua eius pars est in actu.

Aduertendum, qd hoc sacramentum non est absolute de necessitate salutis, sed est necessarium supposito peccato, contra quod est institutum.

Super Cap. 73.

ostquam determinauit sanctus Thomas de sacramento poenitentiae, consequenter de sacramento extremae vnctionis determinat. Et ponit decem conclusiones, quarum prima est. Sacramentum extremae vnctionis conuenienter est institutum. Probatur. Ex infirmitate animae quae est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante, quae licet interdum utilis sit ad animae sanitatem prout eam qui sustinet patienter, & ei quasi in penam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur: ergo conueniens fuit ut aliqua spiritualis medicina adhiberetur, est qd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis, per quam sanatur infirmitas corporalis, cum expedit ad salutem. ergo conuenienter extrema vnctio est instituta. Probatur prima consequentia, quia corpus est animae instrumentum. instrumentum autem cum sit ad vsum principalis agentis, necesse est talem esse eius dispositionem, vt competat principali agenti, vnde & corpus

integratum, non est totum permanens, sed successiuum: ideo non oportet quod posita vna parte poenitentiae ponatur omnes eius partes, licet ad existentiam cuiuslibet partis dicitur aliquo modo ipsa poenitentia esse. Nam in successiuo dicitur totum esse, quando aliqua eius pars est in actu.

Aduertendum, qd hoc sacramentum non est absolute de necessitate salutis, sed est necessarium supposito peccato, contra quod est institutum.

ostquam determinauit sanctus Thomas de sacramento poenitentiae, consequenter de sacramento extremae vnctionis determinat. Et ponit decem conclusiones, quarum prima est. Sacramentum extremae vnctionis conuenienter est institutum. Probatur. Ex infirmitate animae quae est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante, quae licet interdum utilis sit ad animae sanitatem prout eam qui sustinet patienter, & ei quasi in penam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur: ergo conueniens fuit ut aliqua spiritualis medicina adhiberetur, est qd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis, per quam sanatur infirmitas corporalis, cum expedit ad salutem. ergo conuenienter extrema vnctio est instituta. Probatur prima consequentia, quia corpus est animae instrumentum. instrumentum autem cum sit ad vsum principalis agentis, necesse est talem esse eius dispositionem, vt competat principali agenti, vnde & corpus

pus disponitur, in naturali scilicet generatione, secundum qd conuenit animae. Secunda vero probatur, quia ad illam sanationem ordinatum est extrema vnctionis sacramentum, vt patet Iacobi 5. Infirmatur quis, &c.

Aduertendum circa antecedens primo, qd infirmitas corporis non est nata naturaliter ex actuali peccato conuenit, sed tamen aliquando diuina dispositione consequitur. dum Deus hominem propter eius peccata in aegritudinem inducit, aut vt sic pro peccato satisfaciatur, aut vt per aegritudinem releuetur a peccato, aut propter aliquid huiusmodi. propterea, inquit, S. Tho. qd ex infirmitate animae interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante.

Aduertendum secundo, cum dicitur in litera infirmitate hominis quandoque ei in penam satisfactoriam computari, qd flagella, quibus homo pro peccatis affligitur a Deo, sunt aliquo modo ipsius hominis patientis, in quantum ea ad purgationem peccatorum Deus acceptat: habet autem sic rationem satisfactoriam, quia quando recompenatio offensa fit ab ipso qui offendit, per aliquid sui, talis recompenatio rationem satisfactoriam habet. De hoc vide 4. Sent. quaestiuicula secunda, dist. 1. r. 1. quaest. 1. artic. 4.

Si dicatur hoc sacramentum esse inefficax, & inutile, quia quodque infirmi, quibus confertur non ex toto liberantur.

Respondet sanctus Thomas & dicit primo, qd hoc non praui dicat virtuti sacramenti, quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, ad spiritualem salutem non est vtile, supple: hoc autem sacramentum ordinatur ad corporalem salutem tunc inducendam, quando hoc ad spiritualem salutem confertur.

Dicit secundo, qd non etiam inutiliter sumitur, quamuis corporalis sanitas non sequatur, tum quia cui ordinatur contra corporis infirmitatem in quantum consequitur ex peccato, manifestum est, qd contra alias sequelas peccati ordinatur, quae sunt poenitentia ad malum, & difficultas ad bonum, & tanto magis, quanto sunt propinquiore peccato, quam corporalis infirmitas. quia enim homo propter negligentiam, aut alia huiusmodi praedictos defectus in se perfecte per satisfactoriam non curat, salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, & a reatu poenitentiae temporalis liberetur, ne per aliquid in exitu animae a corpore a perceptione gloriae impediatur. ideo Apostolus Iacobus addit, Et alleuiabit eum dominus. tum quia & contingit hominem omnium peccatorum, quae commisit notitiam vel memoriam non habere, vt possit per poenitentiam singula expurgare, & sunt quotidiana peccata sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari. ideo addit. Apostolus, quod si in peccata fuerit, dimittetur ei. Ex quibus inferit sanctus Thomas manifestum esse, qd hoc sacramentum est vltimum & quodammodo consummatiuum totius spiritualis curationis, tum ex effectu, quia videlicet per ipsum homo quo ad perceptionem gloriae praeparatur, tum ex nomine, quia videlicet extrema vnctio nuncupatur.

Circa id quod dictum est, hoc sacramentum ad salutem corporis ordinatum esse, aduertendum ex doctrina sancti Thomae

4. dist. 23. q. 1. ar. 2. quaestiuicula 2. qd hoc intelligitur secundum, non autem primo. ordinatur enim primo ad animae sanitatem inducendam, secundario vero ad sanitatem corporis secundum qd animae saluti est vtile, non quidem inducendam ex naturali proprietate materiae huius sacramenti, sed ex diuina virtute.

Considerandum secundo, qd circiter non semper sequitur sanitas corporalis ex hoc sacramento, quia virtus operans numquam inducit secundarium effectum, nisi secundum qd ad principalem effectum expedit. tunc vero semper inducit, quando expedit. non autem expedit semper sanitas corporis ad animae salutem. ideo bene S. Thomas hac ratione probat non prauidicari virtuti huius sacramenti, qd aliquando plena sanatio corporis non sequatur, qd aliquando non est vtile ad spiritualem salutem. Circa effectus spirituales huius sacramenti quos hic tangit sanctus Thomas, considerandum est primo ex doctrina ipsius articulo praedictato q. 1. qd licet sacramentum extremae vnctionis tollat haec tria, scilicet reliquias, siue sequelas peccati, culpam mortalem, quam venialium, & reatu: non sunt tamen omnia ista aequaliter huius sacramenti effectus, sed principalis effectus eius ad quem. primo & principaliter est institutum, est remissio peccatorum quo ad eorum reliquias, quae sunt debilitas, & ineptitudo quaedam ad fugam mali, & ad prosecutionem boni: remissio autem peccatorum quo ad culpam, & quo ad reatum sunt eius effectus ex consequenti: in quantum enim per hoc sacramentum dicitur robur quod gratia facit quae secum peccatum non comparatur, ex consequenti si inuenit peccatum aliquod quo ad culpam, tollit ipsum. vnde non semper remouet culpam, sed tantum quando ipsam inuenit. similiter ad remotionem huiusmodi debilitatis, siue reliquiarum peccati, sequitur liberatio a reatu: ideo & liberatio a reatu est eius secundarius effectus.

Considerandum secundo, qd ista debilitas animae, & ineptitudo ad actus gratiae, & gloriae ex peccato derelicta, dicitur per extremam vnctionem remoueri, in quantum per ipsam causatur quaedam interior deuotio, scilicet habitualis, quae est spiritualis vnctio, & est dispositio ad gratiam, & ad effectum ad quem principaliter est institutum. vnde talis interior deuotio est res & sacramentum: robur autem contra hanc debilitatem consequens gratiam secundum qd ex huius sacramenti susceptione causatur, est res sacramenti, quod robur nihil aliud est quam quaedam dispositio, & praeparatio animae ad actus gloriae, ad quos prius quodammodo contrarie ex pronitate ad malum erat inepta, quae ineptitudo ex peccato causata est, & etiam remoto peccato quo ad culpam remanet, licet aliquantulum debilitata.

Sed circa praedicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur per extremam vnctionis sacramentum remoueri posse culpam, cum enim culpa actualis non remouetur nisi per poenitentiam, si is qui extremam vnctionem recipit, poenitentiam suscipit sacramentum, non est amplius in eo culpa, & sic per extremam vnctionem nulla culpa deletur. si autem sacramentum poenitentiae non suscipit, sibi non remittitur culpa, & sic etiam sequitur qd culpa per extremam vnctionem non dimittitur, aut oportet dicere qd poenitentiae sacramentum non est necessarium peccatis, sed sufficit extrema vnctio. Secundum

Exclusio ex roris, qui vt agnoscit ab illis, qd epm a simplici sacerdote no distigebat vt Aeri test. Epiphano. li. 3. tom. 1. heresi 75. Idem 4. Sent. dist. 23.

LIBER QVARTVS

Secundum est, quia videtur velle Sanctus Thomas hoc loco...

Ad primum horum dicitur, ex doctrina Sancti Thomae, loco allegato, quod sic intelligitur...

Attendendum autem, est vult Sanctus Thomas per hoc sacramentum emundari hominem a peccatis, quae in memoria non habet...

Secunda conclusio est. Hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum...

Aduertendum secundum doctrinam Sancti Thomae, quod licet in qualibet aegritudine possit dari hoc sacramentum...

Tertia conclusio est. Potest iterari hoc sacramentum, cum homo qui conualuit, ad similem statum...

Aduertendum ex doctrina Sancti Thomae, quod sacramentum habens perpetuum effectum iterari non debet...

Unde etiam oleum est spiritualis materia huius sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter...

Ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solum pertinet ad sacerdotes...

Ceterum id quod efficitur, sicut per abluentionem aquae significatur animae ablutio a peccato...

Aduertendum etiam, quod confirmatio adducta ex hoc, quod oleum est materia huius sacramenti...

Quarta conclusio est. Hae vinctio adhibetur conuenienter instrumentis sensuum, & manibus...

Aduertendum ex doctrina Sancti Thomae in 4. Sent. dist. 2. quod ista vinctio ab omnibus fit in organis...

Quinta conclusio est. In hoc sacramento gratia confertur. Probat, per hoc sacramentum peccata dimittuntur...

Sexta conclusio est. Conferre hoc sacramentum pertinet solum ad sacerdotes. Probat, quia exhibere ea in quibus...

Iacob. 5.

Idem 4. Sent. dist. 24.

Diony. li. de Eccl. hier. cap. 6.

gratia illuminans mentem confertur, solum ad sacerdotes pertinent, quorum ordo est illuminatiuus, secundum Dionysium.

Sed videtur quod ista ratio non concludat. Nam per confirmationem non ponitur quis in status existentia, cum oibus exhibeat, & in per eum confertur, ergo &c.

Requiritur ad hoc sacramentum episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus...

De sacramento ordinis. Cap. 74.

Manifestum est autem ex praedictis, quod in omnibus sacramentis, de quibus iam dictum est...

Si instituitur, quia S. Thomas in 4. Sent. arguit, non constituitur hominem per extremam vinctioem...

Reponitur, quod illa ratio intelligenda est sic, quia omnibus datur absque alicuius characteris impressio...

Confirmatur auctoritate Iacobi, In ducat psbyteros, &c. Addit autem Sanctus Thomas, quod tamen si vnus solus presbyter addit, intelligitur perficere hoc sacramentum...

De cetero conclusio est. Impeditur huius sacramenti esse...

Quis per fictionem suscipientis. Probat, quia ita contingit in aliis sacramentis.

Aduertendum, quod hoc sacramentum non est absolute necessarium, sed tantum ad bene esse. Perficit enim poenitentiam, in quantum per ipsum peccati reliquiae remouentur.

Super Cap. 74.

Orquam determinauit S. Tho. de sacramento extremae vinctioem, consequenter de sacramento ordinis determinat. Circa hoc autem tria facit. Primo determinat de ipso ordinis sacramento...

Luc. 22.

Christus corporalem sui praesentiam erat ecclesiae subtrahendus, necessarium fuit, ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispenserent...

Secundo, ista sacramentorum dispensatio angelis non competit, sed tantum hominibus visibilibus...

Tertio sic. Dispensatores sacramentorum oportet esse ministros Christi, ergo oportet illos esse Christo conformes...

Quarta conclusio est. Conferre hoc sacramentum pertinet solum ad sacerdotes. Probat, quia exhibere ea in quibus...

Quinta conclusio est. Conferre hoc sacramentum pertinet solum ad sacerdotes. Probat, quia exhibere ea in quibus...

Dispensarent, quia corporalem sui presentiam erat ecclesie sub-

Secundo auctoritate Apostoli dicens 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimemus, &c. Tertio, quia discipulis & consecrationem sui corporis, & sanguinis commisit, cum dixit. Hoc facite, &c. & tri-

bit potestatem remittendi peccata, iuxta illud Joann. 20. Quorum remiseritis, &c. & docendi, ac baptizandi iniunxit officium. Matth. vic. Buntis docete, &c. PRIMA vero consequentia probatur, quia minister comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens, cum moueat imperio domini ad aliquid exequendum, sicut instrumentum mouetur ab agente ad aliquid efficiendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Secunda quoque consequentia probatur, quod ad illationem totius consequentis, quia Christus ut dominus operatus est auctoritate & virtute propria nostram salutem, in quantum fuit Deus & homo, ut secundum unum ad nostram redemptionem pateretur, secundum alterum passio eius nobis fieret salutaris. Quo vero ad illationem secundae partis consequentis probatur, quia instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

Circa istius rationis antecedens, considerandum est ex doctrina sancti Thomae 3. q. 64. art. 7. Et 4. S. dist. 5. q. 2. art. 3. question. 2. quod sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligauit, ita nec potestatem dispensandi sacramenta alligauit aliquibus ministris. unde sicut hanc potestatem hominibus dedit, ita eam posset & Angelis dare, sed licet non sit impossibile Angelos esse sacramentorum dispensatores diuinitus sibi potestate concessa, hoc tamen non congruit, sed magis per homines hac dispensatio fiat, ut patet ratione inducta. Unde non dixit sanctus Thomas, quod dispensatio sacramentorum non sit Angelis possibilis, sed quod illis non competit, id est, non congruit eorum naturae, sed bene hominibus congruit.

SECVNDA conclusio est. Sic data fuit discipulis Christi huiusmodi spiritualis potestas, ut per eos deueniret ad alios: probatur. Data est haec potestas secundum Apostoli dictum ad ecclesiam edificationem, ergo eam oportet tandiu perpetuari, quoad necesse est edificari ecclesiam, sed hoc necesse est post mortem discipulorum vsque ad saeculi finem, ergo &c.

Confirmatur, quia dominus discipulis in persona aliorum fidelium loquebatur, ut patet Marc. 13. Quod vobis, &c. & Matth. 17. Ecce ego &c.

TERCIA conclusio est. In collatione huiusmodi spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum probatur. Oportuit ut haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur, quae sunt certae formae verborum, determinati actus, ut impositio manuum, iniunctio, & porrectio libri, vel calicis, vel alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis, ergo &c.

Probatur consequentia, quia quodcumque aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. antecedens vero probatur, quia haec spiritualis potestas a Christo in ministros ecclesiae deriuatur. spirituales autem effectus a Christo in nos deriuati sub quibusdam signis sensibilibus expleunt, ut ex supradictis patet.

etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest. administratio autem sacramentorum ad quae ordinatur spiritualis potestas, conuenienter non fit nisi aliquis ad hoc a diuina gratia adiuuetur: & ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut & in aliis sacramentis. Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur: inter sacramenta autem nobilissimum, & consummatum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis patet, oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum preparationem ad hoc sacramentum. nam vnus quodque denominatur a fine: eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad susceptionem illius materiam preparare: sicut ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum, & ut materiam disponat ad formae susceptionem, cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat, ut sacramentum corporis Christi conficiatur, & fidelibus tradatur: oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat, quod fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus & congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc, quod est a peccato immunis. non enim potest aliter Christo spiritualiter

tenditur circa corpus Christi conficiendum, probatur. Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, ergo praecipue ordinatur ad id quod est perfectissimum & consummatum omnium aliorum, quia vnusquodque denominatur a fine, sed sacramentum eucharistiae est huiusmodi, ergo &c. SEXTA conclusio est. Necesse est ut potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum, quae ad hoc ordinantur, cuiusmodi sunt baptisimus, & poenitentia. probatur. Eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad susceptionem illius materiae preparare, ut patet in virtute ignis, sed potestas ordinis ad hoc se extendit, ut sacramentum corporis Christi conficiatur & fidelibus tradatur, ergo oportet, ut eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat, & congruos ad huius sacramenti perceptionem, sed ad hoc fidelis redditur aptus & congruus per hoc quod est a peccato immunis, cum aliter non possit Christo spiritualiter vniri, ergo &c.

Confirmatur, quia dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit hanc potestatem intellectam per claves promissas Petro. Nam coelum vniciuque aperit & clauditur per hoc quod peccato subiaceat, vel a peccato purgatur, cuius signum est, quod vnus harum clauium dicitur esse ligare & soluere, scilicet a peccatis.

Attendendum, quod ut dictum est supra de mente sancti Thomae, potestas conficiendi sacramentum corporis Christi, & potestas remittendi

Cap. 6.

Idem 4. S. dist. 24.

remittendi peccata, non sunt duae potestates essentialiter distinctae, sed tantum ratione in ordine ad diuersos actus, ideo si sacramentum ordinis in tali potestate consistit, non sequitur, quod sacerdotium sit duo ordines, ut arguit Scotus in 4. Sent. di. 24. sed fortassis illud sequeretur, si illae potestates essent essentialiter distinctae.

Aduertendum autem, quod hoc sacramentum non est quidem necessitatis respectu huius, aut illius singularis hominis, est tamen ecclesiae necessarium ut sit in ea aliquis gubernator.

Super Cap. 75.



Stenfo, quod conuenienter est in ecclesia sacramentum ordinis in futurum, consequenter S. Tho. de ordinis distinctione dederunt. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de ipsis sacris ordinibus. Secundo de episcopali potestate, per quam ipsi ordines dispensantur, cap. sequenti.

QUANTVM ad primum, ponit duas conclusiones. PRIMA est. Oportet esse in ecclesia ordinem sacerdotalem, & alios ei ministrantium ordines. PRIMA pars probatur.

Potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi conficiendum, ac fidelibus dispensandum, & ad fideles a peccatis purgandum, ergo oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda vero pars probatur, quia potestas, quae ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deferentes, & haec gubernatores iterum deferunt oeconomiae, vel militariae, aut alicuius huiusmodi, secundum quod nauigatio ad diuersos fines ordinatur.

SECVNDA conclusio est. Conuenienter ordines ministrantium in infimi, quam superiores sunt instituti. declaratur, quia cum sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationem corporis Christi, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad eucharistiae perceptionem: oportet quod inferiores ordines ei deferant, vel in vtroque, vel in altero tantum, & tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini in pluribus deferunt, vel in aliquo digniori. Infimi igitur solum in populi preparatione illi deferunt. Ostiarii videlicet ascendendo in fideles a coetu fidelium, lectores instruendo catechumenos, id est, eos qui instruuntur de fidei rudimentis, exorcistae, id est, ad iuratos purgando eos, qui iam instructi sunt, si aliquo modo a perceptione sacramentorum impediuntur. superiores autem illi deferunt, & in preparatione populi

ad corpus Christi consecrandum, & fidelibus dispensandum, & ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda vero pars probatur, quia potestas, quae ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deferentes, & haec gubernatores iterum deferunt oeconomiae, vel militariae, aut alicuius huiusmodi, secundum quod nauigatio ad diuersos fines ordinatur.

SECVNDA conclusio est. Conuenienter ordines ministrantium in infimi, quam superiores sunt instituti. declaratur, quia cum sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationem corporis Christi, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad eucharistiae perceptionem: oportet quod inferiores ordines ei deferant, vel in vtroque, vel in altero tantum, & tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini in pluribus deferunt, vel in aliquo digniori. Infimi igitur solum in populi preparatione illi deferunt. Ostiarii videlicet ascendendo in fideles a coetu fidelium, lectores instruendo catechumenos, id est, eos qui instruuntur de fidei rudimentis, exorcistae, id est, ad iuratos purgando eos, qui iam instructi sunt, si aliquo modo a perceptione sacramentorum impediuntur. superiores autem illi deferunt, & in preparatione populi

ad corpus Christi consecrandum, & fidelibus dispensandum, & ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda vero pars probatur, quia potestas, quae ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deferentes, & haec gubernatores iterum deferunt oeconomiae, vel militariae, aut alicuius huiusmodi, secundum quod nauigatio ad diuersos fines ordinatur.

li, & ad consummationem sacramenti. Acolythi quidem habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur. Subdiaconi super vasa sacra, & super dispositionem materiae non dum consecratae. Diaconi vero super materiam iam consecratam, pur sanguinem Christi dispensant fidelibus. Ex quibus inferitur, quod ordo sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum sacri ordinis dicitur, quia videlicet accipiunt ministerium circa sacra. Additur quoque, quod superiores ordines sacerdotali deferunt etiam in preparatione populi, cuius signum est, quod diaconibus committitur euangelica doctrina, subdiaconibus apostolica, acolythi, ut exhibent circa vtrumque, quod ad solentiam pertinet doctrinae, ut luminaria deferant, & alia huiusmodi administrant.

Attendendum primo secundum doctrinam S. Tho. in 4. Sent. di. 24. q. 2. art. 1. ad secundum. quod ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius rotius integralis, aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatis, cuius natura est, quod totum secundum complementum non est in vno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio: in aliis autem est quaedam ordinis participatio, non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio, & nomen sacramenti ordinis in sacerdotibus ordinibus non conueniat, sed in quaedam participatio eius, sed quia per se ipsa pars ordinis est in sacerdotio tantum, in quantum continet virtualiter omnem partem, etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota, & perfecta ordinis pars, sed quaedam pars.

Attendendum secundo, quod ordo potestatis dicitur dupliciter. Vno modo secundum se, & sic quilibet ordo est sacerdos, cum sit sacramentum. Alio modo ratione materiae, circa quam habet aliquem actum, & sic dicitur esse tres tantum ordines sacros.

Cetera quae ad hanc materiam pertinent, copiosissime declarat sanctus Thomas loco praellegato.

Sed circa praedicta, dubia quaedam oriuntur a Durando tacta. Primum est, quia videtur quod ista quae dicitur inferiores ordines, non debeant inter sacramenta computari. Nam quia plures actiones ordinantur ad vnus spirituales effectus, ita quod vna attingit illiusmodi vero solum disponunt, illa sola, quae principaliter attingit, est sacramentum: ceterae vero sunt sacramentalia tantum, ut patet de catechismo, & exorcismo respectu ablutiois baptismalis: sed ita est in istis actionibus ordinis, ergo &c.

Secundum est, quod non videtur, quod aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum,

Cap. 6. ced.

Attendendum primo secundum doctrinam S. Tho. in 4. Sent. di. 24. q. 2. art. 1. ad secundum. quod ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius rotius integralis, aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatis, cuius natura est, quod totum secundum complementum non est in vno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio: in aliis autem est quaedam ordinis participatio, non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio, & nomen sacramenti ordinis in sacerdotibus ordinibus non conueniat, sed in quaedam participatio eius, sed quia per se ipsa pars ordinis est in sacerdotio tantum, in quantum continet virtualiter omnem partem, etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota, & perfecta ordinis pars, sed quaedam pars.

Attendendum secundo, quod ordo potestatis dicitur dupliciter. Vno modo secundum se, & sic quilibet ordo est sacerdos, cum sit sacramentum. Alio modo ratione materiae, circa quam habet aliquem actum, & sic dicitur esse tres tantum ordines sacros.

Cetera quae ad hanc materiam pertinent, copiosissime declarat sanctus Thomas loco praellegato.

Sed circa praedicta, dubia quaedam oriuntur a Durando tacta. Primum est, quia videtur quod ista quae dicitur inferiores ordines, non debeant inter sacramenta computari. Nam quia plures actiones ordinantur ad vnus spirituales effectus, ita quod vna attingit illiusmodi vero solum disponunt, illa sola, quae principaliter attingit, est sacramentum: ceterae vero sunt sacramentalia tantum, ut patet de catechismo, & exorcismo respectu ablutiois baptismalis: sed ita est in istis actionibus ordinis, ergo &c.

Secundum est, quod non videtur, quod aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum,

Cap. 6. ced.

Attendendum primo secundum doctrinam S. Tho. in 4. Sent. di. 24. q. 2. art. 1. ad secundum. quod ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius rotius integralis, aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatis, cuius natura est, quod totum secundum complementum non est in vno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio: in aliis autem est quaedam ordinis participatio, non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio, & nomen sacramenti ordinis in sacerdotibus ordinibus non conueniat, sed in quaedam participatio eius, sed quia per se ipsa pars ordinis est in sacerdotio tantum, in quantum continet virtualiter omnem partem, etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota, & perfecta ordinis pars, sed quaedam pars.

facramentū, nā vt superius dicebat, pās ordinis vt est factū, est ad conficiendū, vel conferendū facta, sed in ordinibus inferioribus non conferuntur aliqua hōi pās, vt patet, ergo &c. Cōfirmatur, quā in ipsis non conferunt pās ordinato, per quam aliquid possit facere qd prius non poterat, vt accidit in collatione sacerdotii, sed solum per quā licite potest qd prius non licebat.

Ad primū horū dī primo, qd vtq; vnū quodq; illorū qd prius enumerata sunt, est factū, licet sit imperfectū in comparatione ad ordinē sacerdotii, ad quē ordinatur. Dī scđo ex 4. Sen. di. 2. q. 2. qd assumptū fortassis est verum de actionibus ordinatis ab ecclesia ad principālē actionem institutā a Christo, pferim qd illa sup eodē supposito sunt, non est autē verū de actionib' ordinatis a Christo super diuersis suppositis, & cū diuersis formis, sicut de actionibus ordinatis inferioribus, quāb' quilibet ex opere operato habet p priū effectū, licet illi non sint per se primo intēti, sed ad eucharistiā tāquam ad effectum principālē sine ordinati.

De Episcopali dignitate, & qd in ea vnus sit summus. Cap. 76.



Via vero oīum horū ordinū collatio cum quodā sacramento pfititur, vt dictū est: sacramenta vero ecclesie sunt p aliquos ministros ecclesie dispensanda: ideo necesse est aliquā superiorē pātē esse in ecclesia alicuius altioris ministerii, q ordinis sacramētū dispēset, & hęc est epālis pās, q est quantū quidē ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdoti pātē: excedit tñ eā in his qd pētinēt ad fideles, & ipsa sacerdotalis pās ex epāli deriuatur, & quicquid arduū circa populū fidelē est agendū, epās referatur, quorū auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc qd eis agendū committitur, vnde & in his qd sacerdotes agūt,

Cap. 74.

Cum autē instatur primo, quia pās huius facti est ad conficiendū, vel ministrandū factū, dī qd hoc intelligit mediate, vel immediate, sive qd est ad conficiendū factū, aut ad pparandū, vel ministrandū aliquid ad hoc ordinatum, & hoc conuenit cuiuslibet ordini. Cum instat scđo, quia p istos ordines non cōfertur ordinato, qd aliquid possit qd prius nō poterat: dī qd non requiritur ad rationē facti ordinis, vt per ipsum conferat pās ad faciendū aliquid qd prius facere nullo modo poterat, sed sufficit, vt velle S. Th. 4. Sen. di. 2. q. 2. ar. 2. ad 9. qd p pātē collatā possit agere licite, aut ex officio, qd prius nō poterat licite, aut ex officio facere.

Hoc autē potremo attendendū, qd oēs septē ordines possunt dici aliquo modo septē facta, scilicet materialiter, inquantū vnicuique illorum cōuenit rō facti, & possunt dici vnū factū, formaliter, scilicet & cōpletue, inquantū oīa ad vnū finē ordinantur, scilicet eucharistiā. Et quia forma est qd rei rōnem complet, & ei dat vnitatem, ideo oēs ordines pro vno sacramento a doctoribus computantur, dū dicunt septem esse sacramenta ecclesie, quorum vnus est ordo.

Super. Cap. 76.



Numeratis oibus ordinibus ad sacramento eucharistię ordinatis, vult S. Tho. de pātē, per quā hōi ordines dispensantur, quā dicitur potestas epālis, de terminare. Et ponit duas conclusiones, quarū prima est. Necesse est esse in ecclesia potestatem epālem, probatur. Omnium ordinū dictorum collatio cum quodam sacramento perficitur, vt superius dictum est, ergo necesse est esse aliquam superiorē potestatem in ecclesia alicuius altioris ministerii quę

ordines dispenset, hęc autem est episcopalis potestas, ergo &c. probatur prima consequentia, quia sacramenta ecclesie sunt p aliquos ministros ecclesie dispensanda. Si dicatur quod potestas episcopalis sacerdotalem potestatem non excedit, respondet sanctus Thomas, quod licet non excedat quantum ad consecrationem corporis Christi, excedit tamen in iis quę ad fideles pētinēt, & ad eum summa regiminis fidelis populi pētinēt, quia sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur, & quicquid ordinum circa populū fidelem est agendum, episcopis referatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur, si quia & in iis quę sacerdos agunt, vtuntur rebus per episcopum consecratis, vt calice, altari, & palli, in eucharistię consecratione.

Ad euidentiam rationis inducta pro conclusione, considerandum est ex doctrina sancti Thomę P. p. quæst. 45. ar. 5. ad primū. Et quęst. 104. artic. 1. & ex dictis superius, qd contentum sub aliqua specie nō potest esse primo & per se causa illius speciei inquantum huiusmodi. Sortes. n. qui sub specie humana continentur, non potest esse primo & per se causa hominis inquantū homo est, quia tunc esset causa sui ipsius, quod enim est causa primo & per se alicuius, inquantum huiusmodi, est causa eius, in quocumque inueniatur secundum eandem rationem. Similiter tale quod est causa per se primo alicuius, non potest esse inferioris ordinis ab illo, cum causa primo & per se agens non sit ignobilior suo effectū: ideo necesse est vt sit alicuius superioris ordinis. Ex quo sequitur, quod vbi aliqui inueniuntur primo & per se causa omnium vna ratione participantium, oportet vt illud alicuius superioris ordinis sit supra ea quę illa ratione participant. Secundum ergo hoc fundamentum procedit ratio sancti Thomę. Quia enim omnes ordines ad eucharistiā conficiendam ordinati, cum quodam sacramento cōferuntur, insert sanctus Thomas non solum quod necesse est esse aliquam potestatem, a qua huiusmodi ordines dispensentur, sed etiam qd oportet illam potestatem quā vocamus episcopalem, potestatem esse alicuius superioris ordinis & ministerii, vt potest existentem per se omnium illorum sacramentorum causam.

vtuntur rebus p epm cōsecratis, vt in eucharistię consecratione vtuntur cōsecratis p epm calice, altari, & palli: sic igitur manifestū est qd summa pās regiminis fidelis populi ad epālē pētinēt dignitatē, manifestum est autē, qd quāuis populi distinguātur p diuersas dioceses, & ciuitates, tñ sicut est vna ecclesia, ita oportet esse vnum populū Christianū. sicut igit in vno spāli populo vni' ecclesie requiritur vnus ep̄s qd sit totius populi caput: ita in toto populo Christiano requiritur, qd vnus sit totius ecclesie caput.

Ad hęc. Nulli dubium esse debet quin ecclesie regimē sit optime ordinatum, vtpote per eum dispositum, per quem Reges regunt. Nulli dubium esse debet quin ecclesie regimē sit optime ordinatum, vtpote per eum dispositum, per quem Reges regunt. Nulli dubium esse debet quin ecclesie regimē sit optime ordinatum, vtpote per eum dispositum, per quem Reges regunt. Nulli dubium esse debet quin ecclesie regimē sit optime ordinatum, vtpote per eum dispositum, per quem Reges regunt.

Sed refutat ex iis dubium. Videtur enim ex hac ratione Sancti Thomę, sequi, qd potestas episcopalis, per quam ordines dispensantur, sit sacramentum, & cum non possit reduci ad aliud sacramentum, quā ad sacramentum ordinis, sequitur qd episcopatus sit ordo, qui est sacramentum, cuius oppositum tenet sanctus Thomas 4. Sent. d. 24. q. 3. ar. 2. quæstion. 2. ad scđm. Quod autē illud sequatur, patet, quia dictum est in pcedentibus cap. 74. qd potestas dispensandi sacramenta ad sacramentum pētinēt, cum hominibus sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, eadem ergo ratione cum potestas episcopalis sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, vt in episcopi cōsecratione patet, si ipsa est potestas

potestas dispensandi sacramenta a potestate sacerdotali distincta, sequitur quod ipsa ad ordinis sacramentum pētinēt, & ita episcopatus erit sacramentum.

Ad huius euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomę. In loco pæallegato, quod aliud est dicere episcopatum, vt a sacerdotio distinguitur, esse ordinem, & aliud ipsum esse ordinis sacramentum. Nam non men ordinis dicitur & de ordine quod est sacramentum, & de officio quodam respectu quarumcumq; sacrarum actionum, secundo, n. modo episcopatus est ordo, quia habet potestatem in dictis actionibus respectu corporis mystici: sed primo modo non est ordo, quia ordo sacramentum ordinatur ad sacramentum Eucharistię secūdam quod adū perficitur, aut scilicet ad pparandū aliquid ad ipsum pētinēt, sicut inferiores ordines: aut ad ipsum cōficiendum, vt ordo sacerdotalis: episcopatus autem licet ordinatur ad collationē ordinum ad eucharistiā ordinatorū, nō ramen ad ipsam Eucharistiā vt adū perficitur, ordinatur.

Ad dubium ergo negatur, quod illud ex ratione sancti Thomę sequatur. Ad probationē dicitur de mente sancti Thomę loco pæallegato, quod non qualibet potestas dispensandi sacramenta sub sensibilibus signis tradita, est ordinis sacramentum, sed illa quę specialiter & directe ordinatur aut ad sacramentum eucharistię actualiter conficiendum, aut ad actualē ministerium circa actualē consecrationem Eucharistię, & est character Christi conligurans in Eucharistiā contento: potestas autem spiritualis in sua promotione episcopo data respectu quorundam sacramentorum non est character, nec immediate & directe ordinatur ad corpus Christi verum, secundum quod actualiter consecratur, sed ad corpus Christi mysticum, scilicet ad fideles confirmandos & ordinandos atque benedicendos, & huiusmodi, ideo ratio non sequitur.

Si autem instetur, quia sacramentum est insensibile gratie visibilis forma &c. hoc autem videtur conuenire episcopatu cum in eo per sensibilia signa conferatur gratia, & sic videtur qd sit aliud quod sacramentum, dato quod non sit sacramentum ordinis: potest dici, quod licet conferatur gratia in collatione potestatis episcopalis, non tamen tanquam per causam instrumentaliter agentem ex virtute ei inexistente, quod est de ratione sacramenti, sed sicut ex dispositione & causa sine qua non.

Circa id quod dictum est, episcopale potestatem excedere sacerdotalem in iis quę pētinēt ad fideles, non autem quantum ad consecrationem corporis Christi: considerandum est quod duplex actus attribuitur potestati sacerdotali, scilicet cōsecrari corpus Christi, & pparare populū ad Eucharistię sacceptionem per absolutionem a peccatis: & sic vnus actus sacerdotis est circa verum corpus Christi, alius vero est circa corpus mysticum, sive suū fideles. Intentio ergo sancti Thomę est, quod potestas episcopalis non est superior potestati sacerdotali quo ad actū primum, neq; excellētor, sed bene quo ad actum secundum. Nam vt dicitur in Quarto, quantum ad actum primum non dependet sacerdotalis potestas ab alia superiori potestate quam diuina: vnde potest facerdes quilibet materiam a Christo determinatam consecrare, nec aliqd requiritur de necessitate sacramenti. Sed bene quantum ad actum secundum dependet ab aliqua superiori potestate etiam humana: vnde sacerdos nō potest absoluerē aliquem a

Peccatis, nisi ab aliquo superiori in eum iurisdictionem accipiat, vt superius dicebatur.

Sed tunc occurrit dubium. Nam dictum est in hoc capite, quod necesse est esse aliquam superiorē potestatem, a qua ordines dispensentur, quā est potestas episcopalis, & quod ex hac sacerdotalis dependet potestas, ergo cum sacerdotalis ordo ad consecrationem corporis Christi principaliter ordinatur, episcopalis potestas est superior sacerdotali quō ad actum qui est circa corpus Christi verum. Dicitur, quod illa consequentia non tenet, aliud est enim loqui de executione actus sacerdotalis qui est cōsecrari corpus Christi, & aliud de receptione sacerdotalis potestatis: qui quis ad illum actum ordinem habet. Nā per receptionem talis potestatis homo ad corpus Christi mysticū ordinem habet, cuius est pars, non enim esset talis potestatis susceptus, nisi esset pars populi Christiani, per executionem vero actus sacerdotalis circa Eucharistiā consecrationem, ad corpus Christi verū habet ordinē: vnde ex hoc qd potestas episcopalis est superior ordine sacerdotali, ordinato principaliter ad actū circa corpus Christi verū tanquā talis ordinis dispensaria, sequitur qd sit illo superior quantum ad actū circa corpus Christi mysticum, inquantū episcopus non solum potest absoluerē, & alios actus circa fideles exercere, in quos & simplex sacerdos potest, sed etiam habet ipsum sacerdotalem cōsecrari ordinem: non autem quantum ad actum qui in meliorem circa corpus Christi verum exercetur, quia nec talis actus simpliciter sacerdotis quantum ad sui executionem ab episcopali dependet potestate, nec aliquid potest episcopus circa actū consecrandi eucharistiā quantum ad ea quę sunt de necessitate sacramenti, quod simplex sacerdos non possit.

Considerandum vterius, vt est de mente sancti Thomę, quarto Sententiarum distinctione vigesimaquarta, questione tertia articulo secundo quæstion. 2. ad 5m, quod potestas episcopalis est potestas non solum iurisdictionis, sed etiam ordinis, non secundum quod ordo est sacramentum, sed secundum quod est officium respectu quarundam actionum sacrarum, ideo cum dicitur quod episcopalis potestas est superior sacerdotis potestate in iis quę pētinēt ad fideles, ista superioritas est superioritas non solum iurisdictionis, sed etiam ordinis, modo expōsito.

De ista comparatione episcopalis potestatis ad sacerdotalem, vide apud Capreolum in Quarto distinctione vigesimaquinta. Sæcunda conclusio est. Necesse est vt in toto populo Christiano sit vnus qui sit totius ecclesie caput, probatur primo, in vno speciali populo vnus ecclesie requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput, ergo ita requiritur & in toto populo Christiano. Probatur consequentia, quia quamuis populi distinguantur per diuersas dioceses & ciuitates, oportet tamen esse vnum populū Christianū, sicut est vna ecclesia. Aduersus, quod ratio fundatur in hoc, quod sicut quia Christiani vnus dicebatur vnus vnus populus, & ideo illius contentus vnus episcopus: ita cum omnes Christiani sint vnus populus vnus vnus ecclesie, requiritur vt omnium Christianorum sit vnus episcopus, qui omnium sit caput. Secundo, ad vnitatem ecclesie conferendam requiritur qd Tho. cont. Gent. TTT sic

Cap. 74.

fit vnus qui toti ecclesie preest. ergo non est dubitandum quin ex ordinatione Christi ita sit in ecclesia. Probatur antecedens, quia ad vnitatem ecclesie requiritur quod omnes fideles in fide conueniant. hoc autem esse non potest, nisi in vnitatem per vnus sententiam conferatur: quia cum coniungat circa ea que sunt fidei, quoniam moueri, diuersa possent esse sententia de fide, & sic per diuersitatem sententiarum diuideretur ecclesia. consequentia vero probatur, quia Christus ecclesie quia dilexit, & pro qua suam sanguinem fudit, in necessariis non desicit, cum & de synagoga dicat dominus: Quid vltra, &c.

Non potest autem dici quod et si Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non deriuatur. Manifestum est enim, quod Christus Ecclesiam sic instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura: secundum illud Esa. 9. Super solum David & super regnum eius sedebit: vt confirmet illud & corroboret in iudicio & iustitia, a modo & vsque in sempiternum: manifestum igitur quod ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate Ecclesie vsque ad finem seculi: preteritum cum ipse dicat Matt. vit. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Per hoc autem excluditur quorundam presumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia & subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem vniuersalis Ecclesie pastorem non recognoscentes.

Aduertendum ex doct. san. Tho. 2. 2. q. 2. art. 6. quod determinare finaliter ea que sunt fidei, ad auctoritatem summi Pontificis pertinet, vt ab omnibus in concilio fide teneantur: & ideo ad eius solum auctoritatem pertinet noua symboli editio: propterea hic ex vnitatem fidei conuenienter arguitur oportere in ecclesia vnum caput esse.

tertio. Optimum regimen multitudinis est vt regatur per vnum, ergo & regimen ecclesie sic debet esse dispositum, vt vnus toti ecclesie preest. Antecedens probatur, quia vnitatis que est suis regiminis, congruentior causa est vnus quam multi. consequentia vero probatur, quia nulli dubium esse debet, quin ecclesie regimen sit optime ordinatum, vt pote per eum dispositum per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernunt.

quarto. In triumphanti ecclesia vnus presidet, scilicet deus, qui etiam toti presidet vniuerso. ergo & in ecclesia militante vnus est qui presidet vniuersis. Probatur antecedens per illud Apoc. 2. Ipsi populus &c. consequentia vero probatur, quia ecclesia militans ex triumphanti ecclesia per similitudinem deriuatur, iuxta illud Apoc. Vidi Hierusalem &c. vnde & Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum.

Confirmatur conclusio auctoritate Osee 1. dicentis: Congregabuntur &c. & Ioan. 10. Fiet vnum ouile, &c.

Si quis autem dicat quod vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnus Ecclesie sponsus, non sufficienter responderet: quia quamuis omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficiat, vt patet discurrendo per singula, tamen quia corpora liter non cum omnibus fidelibus presentialiter erat futurus, elegit ministros per quos pre dicta fidelibus ministraret: eadem ratione quia presentiam corporalem erat Ecclesie subtrahurus, oportuit vt alicui committeret, qui loco sui vniuersalis Ecclesie gereret curam: propter quod ante Ascensionem dixit Petro, Ioannis ultimo: Pasce oues meas. & ante Passionem: Tu iterum conuersus, &c. Luca 22. & ei soli promisit, Tibi dabo, &c. vt ostenderetur potestas clauium per eum ad alios deriuanda ad vnitatem Ecclesie conferuandam. Nam Christus sic Ecclesiam instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura, secundum illud Isa. 9. Super solum, &c. & eodem modo dicitur de aliis qui tunc erant, quia ita illos in ministerium constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate Ecclesie vsque ad finem seculi, cum ipse dicat Matthi ultimo: Ecce ego vobiscum sum, &c.

Per hoc excluditur presumptuosus error subducentium se ab obedientia & subiectione Petri, eius successorem vniuersalis Ecclesie pastorem non recognoscentes.

Ad euidenciam huius considerandum est ex doctrina sancti Thomae secundo Sententiarum distinctione vltima in expositione licet, quod summus Pontifex habet in Ecclesia apicem

& excellentiam potestatis, non solum spiritualis, sed etiam secularis: ideo illi pre omnibus obediendum est & in iis que ad salutem anime pertinent, & in iis que ad bonum pertinent civile. Similiter, vt dicit idem sanctus Thomas in libro de Regimine principum libro tertio, capitulo decimo, & decimo nono, potest ratio neque ratione delicti punire, & talia atque collectas pro reipublice Christiane conseruatione imponere, sicut & Rex in suo regno potest. Dicit etiam super epistola secunda ad Corinthios capite vndecimo, lectione secunda in fine, quod pro necessitate vnus patrie potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi, quia Ecclesia est vnum corpus; videmus autem in corpore naturali, quod quando deficit virtus in vno membro, natura subministrat humores, & virtutem ab aliis accipiens membris. Sed tamen quia non est absolutus Papa ab obseruatione diuinae & naturalis legis, intelligitur ista posse facere, & vnumquemque Christianum illi teneri obedire, salua iustitia & qualitate: non autem sibi pro libito res vniuersales que vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in Ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. vnde inquit sanctus Thomas quarto Sententiarum distinctione vigesima quinta, questione tertia, articulo tertio, ad secundum, quod quoniam res Ecclesie sint aliquo modo Papae, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa fine, quod Papa potest ab vna Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt. Cap. 77.

In his que premissa sunt, manifestum est, quod ministri Ecclesie potentiam quandam in ordinis susceptione diuinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiratur, perpetuo in eo manet: vade nihil consecrationem iterato consecratur. potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesie manet. non ergo tollitur per peccatum, possunt ergo etiam a peccatoribus, & malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item, Nihil potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. quod tam in naturalibus quam in civilibus patet. non enim aqua

ius iustitie & qualitate: non autem sibi pro libito res vniuersales que vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in Ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. vnde inquit sanctus Thomas quarto Sententiarum distinctione vigesima quinta, questione tertia, articulo tertio, ad secundum, quod quoniam res Ecclesie sint aliquo modo Papae, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa fine, quod Papa potest ab vna Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Ex pre dictis constat vanam esse, & a fide Christiana alienam opinionem dicentium concilium & Ecclesiam esse supra Papam, & ipsum Papam ab Ecclesia auctoritatem habere tanquam ab ipsa institutum. Nam manifestum est ex pre dictis, quod Christus ipse regimen Ecclesie sue instituit, non autem ipsa Ecclesia, aut populus Christianus, & quod in Ecclesia Petrum suum vicarium & successores eius instituit, sicut & ad sacramenta dispensanda instituit ministros. Vnde cum dixit Petro, Pasce oues meas: premissit interrogationem: Simon Ioannis diligis me plus his? vt ostenderet se auctoritatem Petro dare, vt distincto ab aliis discipulis presentibus propter quod exponens Chryostomus pre dicta verba ait, Prateriens alios, Petro loquitur: Prepositus loco mei esto, & caput trarium tuorum.

Super Cap. 77.

ostquam de sacramento ordinis in quo ministris Ecclesie quaedam datur potestas ad dispensanda fidelibus sacramenta, determinauit sanctus Thomas; consequenter de ministris sacramentorum, quibus potestas ordinis est collata, in generali determinat, quantum scilicet ad idoneitatem ipsorum.

Et ponit hanc conclusionem. A peccatoribus & malis, dummodo ordine habeant, ecclesiastica possunt sacramenta conferri.

Probatur primo sic. Potestas ordinis perpetuo in ministris Ecclesie manet, ergo non tollit per peccatum, ergo &c. ambae consequentiae notae, probatur vero antecedens, quia ministri Ecclesie potentia quandam in ordinis susceptione, per quamdam videlicet consecrationem suscipiunt, quod alicui rei per consecrationem acquiratur,

acquiratur, perpetuo in eo manet. cuius signum est, quod nihil consecratu iterato consecratur, scilicet integrum manens.

Sexto. Nullus potest sacramenta dispensare quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quominus sacramenta dispensare possit. Cose quentia probatur, quia bonitati hominis opponitur malitia & peccatum. antecedens vero probatur, quia ea que in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt: nihil autem super epistola secunda ad Corinthios capite vndecimo, lectione secunda in fine, quod pro necessitate vnus patrie potest accipere subsidium ab aliis partibus mundi, quia Ecclesia est vnum corpus; videmus autem in corpore naturali, quod quando deficit virtus in vno membro, natura subministrat humores, & virtutem ab aliis accipiens membris. Sed tamen quia non est absolutus Papa ab obseruatione diuinae & naturalis legis, intelligitur ista posse facere, & vnumquemque Christianum illi teneri obedire, salua iustitia & qualitate: non autem sibi pro libito res vniuersales que vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in Ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. vnde inquit sanctus Thomas quarto Sententiarum distinctione vigesima quinta, questione tertia, articulo tertio, ad secundum, quod quoniam res Ecclesie sint aliquo modo Papae, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa fine, quod Papa potest ab vna Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Cap. 47.

calescere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne: neque Badius ciues coercere potest nisi accepta potestate a Rege, ea autem que in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, vt ex premissis patet, ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi; bonitati autem hominis malitia opponitur & peccatum. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quominus sacramenta dispensare possit.

Aduertendum fundamentum huius rationis esse, quod sicut ex bonitate non habet quis vt possit sacramenta dispensare, ita ex malitia que bonitati opponitur, non habet ille qui potestatem accepit, a tali sacramentorum dispensatione impediti.

Per habitum non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed tantum datur vt bene vel male aliquid agamus, in quo a potentia differt, ergo ex hoc quod aliquid sit bonus vel malus, non est potestas vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum: probatur consequentia, quia homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, que sit habitus quidam. Aduertendum ex doctrina sancti Thomae 3. Par. quest. 64. art. sexto, & in Quarto Sent. distinctione quinta, quest. 2. artic. 2. quod mali ecclesiastica sacramenta ministrantes peccant, eo quod non conformantur ei cuius sunt instrumenta. propterea hinc dicitur quod malus non est idoneus ad bene dispensandum, id est, ad dispensandum secundum conuenientiam & congruentiam sacramenti, licet sit idoneus ad dispensandum sacramenta simpliciter idoneitate sufficienti. Sufficit enim ad hoc vt quis sacramentum conferat, quod sit homo potestatem ordinis habens.

Quarto. Ministri Ecclesie in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. ergo malitia ministrorum non impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo. Probatur consequentia, quia quod agit in virtute alterius, non assimilatur sibi patiens, sed principali agenti, vt patet in instrumentis domus. Antecedens vero probatur, quia ministri sicut instrumentum agere dicuntur.

Sed videtur quod haec ratio non sit efficax. Nam licet instrumentum non assimilet sibi effectum, sed principali agenti, si tamen sit indispotum & ineptum, non potest effectum ad similitudinem principalis agentis perducere: sicut propter defectum & malitiam instrumenti non potest quandoque artifex effectum intendit inducere: & sic licet malus minister non impediatur a dispensatione sacramenti, quia oportet effectum illi assimilari, vt scilicet ex ipso malus effectus producat, potest tamen

impediri propter eius indispotionem & ineptitudinem ad effectum principalis agentis, scilicet Christi.

Respondetur, quod duplex potest esse indispotio in instrumento, vna per quam indispotitur ad suscipiendum morionem & virtutem principalis agentis, que scilicet est carentia alicuius perfectionis sibi debita, in quantum est instrumentum, alia per quam in seipso est imperfectum, vt pote carentis aliqua perfectione sibi debita, in quantum est talis res, non autem in quantum est instrumentum. Per primam imperfectiorem potest instrumentum impediri a productione effectus principalis agentis non autem per secundam, quia ista accidentaliter se habet ad ipsum in quantum est instrumentum, sicut chirurgici manus si sit arida, ita vt non possit ab ipso moueri, ab ipsa non poterit venire curatio quam Chirurgicus intendit: sed si sit disposita ad suscipiendum motum a chirurgico, quamuis aliqua ageritudo labore, puta lepra, non impeditur a productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispotus in seipso per priuationem virtutis qua habere debet, non est tamen indispotus in quantum est instrumentum diuinae virtutis, ad hoc enim vt secundum ordinationem possit moueri a deo ad causandum instrumentaliiter salutem & gratiam per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministratio nem, sufficit quod

metis quibus artifex vitur, sed arti ipsius. ministri autem Ecclesie in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo. Hic est qui baptizat, vnde & sicut instrumentum, ministri agere dicuntur. minister enim est sicut instrumentum animatum. non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Præterea, De bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest. hoc enim solius dei est, qui occulta cordis rimatur. si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute: nec conscientia eius remaneret libera a peccato. inconueniens igitur videtur quod spes suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat. dicitur enim Hierem. 17. Maledictus homo qui confidit in homine. Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videtur spem suae salutis aliquantulum in homine ponere. vt ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est deus & homo, confidendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos, siue per malos ministros dispensentur.

fit homo ordinem habens, & ideo per malitiam non impeditur quin verum sacramentum conferre possit: scus autem esset si effectum oporteret ipsi malo ministro assimilari: quia cum ipse sit male affectus secundum mentem, & sic gratia diuina priuatus, non posset in altero bonam mentis dispositionem & gratiam effectiue causare. & ad hunc sensum procedit ratio sancti Thomae.

Quinto. Si malitia ministri sacramenti effectum impedire posset, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato. sed hoc est inconueniens, ergo &c. Probatur sequela: quia de malitia vel bonitate alterius hominis homo iudicare non potest, sed hoc est solius dei qui occulta cordis rimatur. Confitemur ista ratio, quia si homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis in homine aliquantulum ponere, hoc autem est contra id quod dicitur Hierem. 17. Maledictus &c. confidendum est igitur quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur.

Sexto. Dominus etiam malis prelati obedire docet, quorum tamen opera non sunt imitanda, vt patet Matth. 23. ergo & malis ministris est obediendum. ergo in eis manet ordinis potestas, ergo habent potestatem dispensandi sacramenta. Probatur prima consequentia, quia multo magis obediendum est aliquibus propter hoc quod susceperunt ministerium a Christo, Theo. cont. Gest. T T T quam

perfectiois sibi debita, in quantum est instrumentum, alia per quam in seipso est imperfectum, vt pote carentis aliqua perfectione sibi debita, in quantum est talis res, non autem in quantum est instrumentum. Per primam imperfectiorem potest instrumentum impediri a productione effectus principalis agentis non autem per secundam, quia ista accidentaliter se habet ad ipsum in quantum est instrumentum, sicut chirurgici manus si sit arida, ita vt non possit ab ipso moueri, ab ipsa non poterit venire curatio quam Chirurgicus intendit: sed si sit disposita ad suscipiendum motum a chirurgico, quamuis aliqua ageritudo labore, puta lepra, non impeditur a productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispotus in seipso per priuationem virtutis qua habere debet, non est tamen indispotus in quantum est instrumentum diuinae virtutis, ad hoc enim vt secundum ordinationem possit moueri a deo ad causandum instrumentaliiter salutem & gratiam per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministratio nem, sufficit quod

quam propter cathedram Moysi. Secunda vero probatur, quia propter ordinis potestatem eis obeditur.

Sed videtur quod haec ratio non sit efficax. Alicui enim obediendum est propter potestatem iurisdictionis in ipso existentem, ergo ex eo quod malis praelatis aut malis ministris est obediendum, non sequitur quod possint sacramenta ministrare, sed tantum quod in subditos possint iurisdictionem exercere.

Dicitur, quod non solum propter potestatem iurisdictionis est alicui obediendum, sed etiam propter ordinis potestatem. Nam confitens tenetur obedire sacerdoti sibi posentiam satisfactoriam iniungenti; & de tali potestate ratio procedit. unde ut ostenderet sanctus Thomas se de hac ordinis potestate loqui, non autem de potestate iurisdictionis, assumpsit quod propter ordinis potestatem malis ministris obeditur. Per hoc autem innominat quod sanctus Thomas auctoritate sermone 66. centum, quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

Super Cap. 78.



Quam determinavit sanctus Thomas de ordinis sacramento, ultimo loco de sacramento matrimonii determinat, & ponit quinque conclusiones; quarum prima est: Operatur in populo fidelium generationem esse probatur. Oportet populum fidelium perpetuari usque ad finem mundi, ergo &c. Probatur consequentia, quia quamvis per sacramenta homines ad gratiam restituantur, non tamen mox restituantur ad immortalitatem, quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem.

Secunda conclusio est. Matrimonium secundum quod constituit in coniunctione maris & feminae, intendit prolem ad cultum dei generare & educare, est Ecclesiae sacramentum.

Ad huius evidentiam notat sanctus Thomas, quod cum generatio humana ordinatur ad perpetuitatem speciei, ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate, arguit ad perpetuitatem Ecclesiae quae in fidelium collectione consistit: oportet ut huiusmodi generatio a diuersis dirigatur, quia quando aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget diuersis dirigentibus in finem, cum finis proportionetur agenti. Unde quantum ad primum oportet ut dirigatur a natura in huac finem inclinante, & sic dicitur quod naturae officium quantum ad secundum, subiacet ordinationi ciuili legis: quantum vero ad tertium, oportet ut regimini subiaceat ecclesiastico. Isto supposito, arguitur sic. Ea quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur: matrimonium est huiusmodi, quia quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae exhibetur, ergo &c.

Circa hanc rationem aduertendum primo, quod propositio haec, Et quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur, indiget limitatione: intelligitur enim de

illis quae in remedium alicuius spiritualis defectus sunt instituta, quemadmodum matrimonium ad reprimendum concupiscentiam est ordinatum. unde sanctus Thomas. 4. Sent. d. 38. q. 1. ar. 5. ad 2. inquit, quod consecratio virginum, in unum regum, & huiusmodi, non sunt sacramenta, licet in ipsis gratia deatur, quia non sunt instituta ad curacionem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

Aduertendum secundo, quod matrimonium dicitur per ministros Ecclesiae dispensari, non quidem quantum ad aliquid quod sit de essentia sacramenti, sed quantum ad aliquid accidentale quod est completium eius & perfectiui, ut est benedictio nubentium benedictio, nullus enim actus ministri Ecclesiae est de eius essentia, sed tantum actus contrahentium secundum sanctum Thomam. Nam verba exprimitia consentium, sunt matrimonii forma, alii autem actus contrahentium sunt materia. Unde & sanctus Thomas adducit pro signo dispensationis huiusmodi, quod quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae exhibetur. Aliquid, n. indigere ministro, aut ex necessitate, aut quantum ad solemnitatem, est signum quod sit Ecclesiae sacramentum, si ad aliquod remedium spirituale causandum exhibetur.

Tertia conclusio est. In hoc sacramento per coniunctionem maris & feminae, coniunctio Christi & Ecclesiae figuratur, sicut & in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur spirituale aliquid figuratur: sic & in hoc sacramento per illud Apostoli Ephe. quinto. Sacramentum hoc, &c.

Aduertendum, quod sicut in aliis sacramentis sunt tria, scilicet sacramentum tantum, res & sacramentum, & res tantum: ita etiam est in matrimonio. Nam secundum sanctum Thomam. 4. d. 2. q. 1. ar. 2. & 26. q. 2. ar. 1. ad 3. sacramentum tantum sunt actus exterioris apparentes, qui ut sunt sacramentum, rem interiore per ipsos causant ut sanctificat contrahentes, & vnionem Christi & Ecclesiae ex diuina institutione representant. Res & sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex huiusmodi actibus consentium interiore: sicut est quaedam spiritualis coniunctio & vnio contrahentium, ex mutuo consentio & ex exterioribus actibus consentium exprimentibus causata, quae quidem videtur esse potestas quaedam quam se inuicem coniungunt cum reali relatione vnus ad alterum: sicut & vnio in aliis dicitur aliquod absolutum, in quo res vnionitur, & relationem super illo absoluto fundatam. Res autem est effectus ad quem hoc sacramentum est institutum, scilicet repressio concupiscentiae per gratiam adiutricem, & vnio Christi & Ecclesiae.

Aduertendum etiam ex doctrina sancti Thomae loco praesallegato, quod cum duplex sit res in hoc sacramento: vna, scilicet repressio concupiscentiae per gratiam, est significata & contenta aliquo modo virtualiter in ipso, tanquam quae instrumentaliter & dispositiue causatur. Alia vero, scilicet coniunctio Christi & Ecclesiae, est significata tantum, non autem contenta.

QVARTA

Quarta conclusio est: Credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur per quam contrahentes ad vnionem Christi & Ecclesiae pertineant: probatur, quia sacramenta efficiunt quod figurant, cum quia hoc ipsis maxime necessarium est, ut sic carnalibus & terrenis intendant, quia Christo & Ecclesiae non disiungantur.

Aduertendum, quod vnio Christi & Ecclesiae dupliciter considerari potest. Vno modo absolute & in communi, & sic sacramentum matrimonium ipsam non efficit, sed tantum significat, propterea dicit sanctus Thomas. 1. Quarto, quod est res non contenta, neque causata. Alio modo ut determinat ad istos pertinentes ad Ecclesiam & Christo vnio, & sic hanc vnionem efficit matrimonium dispositiue & instrumentaliter causando gratiam, per quam quis complete ad Ecclesiam pertinet & Christo per charitatem vnitur. Et ad hunc sensum intelligitur hic, quod hanc vnionem matrimonium efficit.

Circa autem hanc conclusionem dubium occurrit ex Durando apud Caprolum 4. dist. 26. Videtur enim quod matrimonium gratiam non conferat, tum quia videtur deicere a perfectiori statu, scilicet a statu continentiae, qui est perfectior statu coniugali secundum Apostolum 1. Corinth. 7. tum quia Canonista videtur hoc tenere, hac scilicet ratione, quia in matrimonio praeterea interueniunt, & conditiones pecuniariae apponuntur, nec eorum scripta quo ad hoc, sunt ab Ecclesia reprobata.

Ad primum horum dicitur, quod utriusque matrimonium gratiam conferat non habent, nisi obicem ponat: habenti autem etiam auger, sicut & alia sacramenta. Dicitur secundo, quod comparando statum continentiae ad statum coniugalem absolute, & actum ad actum secundum genus, melior est status continentiae quam status coniugalis, & hoc modo continentiam comparat Apostolus statui coniugali: sed comparando statum continentiae ad coniugium secundum quod est sacramentum, sic coniugium est perfectius continentiae quantum ad opus operatum. Nam per opus operatum matrimonium, id est, per ipsum sacramentum, sicut per ipsos actus exteriores contrahentium, quibus ipsorum consensus exprimitur, confertur gratia: non autem per statum continentiae, cuius non est effectus gratia causare, sicut causant sacramenta, licet continet ex opere operante, id est, ex actione sua maiorem gratiam mereatur quam status nuptialis: unde non est verum quod matrimonium in quantum est sacramentum deiciat a statu perfectiori, licet hoc faciat in quantum est status quidam aut pars temperantiae.

Ad secundum dicitur primo, quod dictum illorum Canonistarum non est in hac parte tenendum, nec eorum motum valere. Nam secundum sanctum Thomam. pactum pecuniarium non interuenit in matrimonio ex ea parte quae est sacramentum, quo modo habet gratiam conferre: unde per benedictionem nuptialiam aliquid accipere simonia est, sed ex ea parte quae est in officio naturae, sicut & in aliis officiis ciuilibus & corporalibus non inueniuntur conditiones rei temporalis interponere. Dicitur secundo, quod fortassis hanc opinionem Romana ecclesia dissimulat, licet sit contraria dictis sanctorum, sicut & multas alias opiniones.

Quinta conclusio est. Necessarium est quod matrimonium sit per hoc sacramentum, sit vnus ad vnum indiuisibiliter habendam.

dam. probatur tum quia Christi & Ecclesiae coniunctio, est vnus ad vnum perpetuo habenda, cum Ecclesia sit vnus, iuxta illud Cant. 6. Vna est, &c. nec sit vnquam Christus ab ea separandus, iuxta illud Mat. vlt. Ecce ego, &c. & 1. Thess. Semper cum domino erimus. oportet autem quod figura signa to respodeat, tum quia hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicem vir & vxor obligantur. Ex his inferunt sanctus Thomas. corollarie quod tria sunt bona matrimonii secundum quod est Ecclesiae sacramentum, scilicet proles ad cultum dei suscipienda & educanda: fides, pro ut vnus vir vnixori obligatur: & sacramentum, secundum quod indiuisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, in quantum est coniunctio Christi & Ecclesiae sacramentum.

Aduertendum ex doct. S. Th. 4. d. 31. q. 1. ar. 2. ad vltimum, quod dupliciter possumus intelligere sacramentum copulari inter matrimonii bona. Vno modo accipiendo sacramentum non pro ipso matrimonii sacramento, sed pro in separabilitate ipsius, qua idem significat quod matrimonium, scilicet separabilem coniunctionem Christi & Ecclesiae, sic enim potest dici sacramentum, quia est sacra rei signum; Alio modo accipiendo sacramentum pro ipso matrimonii sacramento, in quantum est vnus ad vnum indiuisibiliter habendam, est enim vna Ecclesia, secundum illud Cant. 6. Vna est columba mea, perfecta mea. nec vnquam Christus a sua Ecclesia separabitur. dicit enim ipse Mat. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem saeculi: & vltorius, Semper cum domino erimus, ut dicitur 1. Thessa. 4. necesse est igitur quod ma-

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura. Cap. 79.



Via vero supra ostensum est, quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus: peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum deriuatum est,

est sacramentum. sic enim ponitur bonum matrimonium honestans ipsum in quantum est in officio naturae: & sic nomine sacramenti non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad ipsius significationem pertinent. Videtur autem sanctus Thomas primo modo hic accipere sacramentum. Caetera inquit sanctus Thomas quae circa matrimonium sunt, consideranda, superius pertractata sunt in 3. libro, vbi. de matrimonio, non in quantum est sacramentum, sed in quantum est in officio naturae, & ad ciuilitatem spectat, est determinatum.

Aduerte, quod hoc sacramentum non est necessitatis simpliciter, sed est bene esse, in quantum Ecclesiae multitudinem per propagationem conseruat.

Postremo circa hanc determinationem de sacramentis considerandum est, quod sanctus Thomas hoc loco summarie de sacramentis determinat, & pauca de ipsis tangit, quia cum aduersus gentes hunc librum ediderit, non oportebat rationem omnium quae in sacramentis geruntur, adducere, sed sufficiebat sibi ostendere vnum sacramentorum in Ecclesia esse rationabiliter institutum, & aliquam rationem vnumquodque habere sacramentum: in 4. autem Sent. Et in Tertia parte, vbi ea quae fidei sunt intentio fidelibus explanare, de sacramentis exactiorem determinationem facit.

Super Cap. 79.



Quam determinauit sanctus Thomas de sacramentis per quae a Christo incarnato liberamur a culpa, consequenter de corporum resurrectione determinat, per quam etiam a Christo liberamur a morte. Circa hoc autem duo facit. Primo de ipsa resurrectione determinat: secundo de finali iudicio resurrectionem concomitante, ca. 96. Circa primum duo facit. Primo determinat de ipsa corporum resurrectione quantum ad an est. Secundo quantum ad qualitatem resurrectionis, cap. 82. Circa primum tria facit. Primo ostendit corporum resurrectionem esse futuram. Secundo mouet quaedam obiectiones cap. sequenti. Tertio eas soluit.

Tho. cont. Gent. III 3 QVANTVM

Exclusio erroris cuius meminit Bernar. Per hoc autem innominat quod sanctus Thomas auctoritate sermone 66. centum, quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

Videlicet ca. 52. & 55 huius lib.

9

Cl. 128 & indo.

QVANTVM ad primum duas ponit conclusiones. Prima est. De necessitate fidei est credere resurrectionem mortuorum futuram. Sed antequam conclusionem probet, praeimitit primo, quod cum per Christum liberati simus ab iis quae per peccatum primi hominis incurrimus; & primo homine peccante, nō solum peccatum in nos derivatum sit, sed etiam mors quae est poena peccati, iuxta illud Roman. 5. Per unum hominem &c. necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur: vnde de subdit Apostolus, Si in vnus &c.

Præmitit secundo, quod Christum ut vtrumque nobis in se ipso demonstraret, & mori voluit, ut nos a peccato purgaret, iuxta illud Hebrgorū nono, Quemadmodum &c. & resurgere, ut nos liberaret a morte, iuxta illud primae Cor. 15. Christus resurrexit &c.

Præmitit tertio, quod effectum mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae, ut ex superioribus patet: effectum autem resurrectionis eius quantum ad liberationem a morte in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus.

Istis præmissis arguitur primo ad conclusionem per ea quae dicit Apostolus primae Cor. 15. Si Christus prædicatur &c. Si dicatur, ut quidam peruerse intelligunt hoc, & cetera quae in scripturis de resurrectione leguntur, ad resurrectionem animae esse referendum. Et quod aliqui a morte peccati per gratiam resurgunt: Contra arguitur, quia ipse Apostolus, 2. Tim. 2. ait, Prophana & vaniloquia &c. quod non poterat intelligi de resurrectione spirituali, cum quia ad Cor. post verba adducta subiungit, Seminatur corpus &c. vbi manifeste corporum resurrectionem arguit. vnde etiam subdit: Oportet corruptibile hoc &c. tum quia dominus vtramque resurrectionem Io. 5. promittit, spirituales quidem quum dicit: Amen amen dico vobis, quia venit hora & nunc est &c. Tunc enim spiritualis resurrectio fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhererebant: corporalem vero, cum ait: Venit hora in qua omnes &c. Secundo Iob. 19. Scio quod redemptor meus &c. ergo &c.

Circa id quod dictum est, nostram liberationem a morte quando omnes resurgemus, esse effectum resurrectionis Christi, attendendum ex doctrina san. Thom. in 4. d. 43. art. 2. quod resurrectio Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, non quia agat resurrectionem nostram, sed quia principium resurrectionis Christi, scilicet virtus diuinitatis existens in Christo, nostram resurrectionem facit ad similitudinem resurrectionis illius: sicut si homo albus generet hominem album, dicitur albedo generantis causa albedinis generati, nō quia generati albedinem effectiue producat, sed quia principia eius in generante sunt principia generatiua facientia albedinem in generato.

Sed licet Christi resurrectio non sit causa principalis nostrae resurrectionis, potest tamen dici ratione diuinitatis adiūta causa instrumentalis, ut etiam dicitur 3. p. q. 56. artic. 1. Nam & operationes diuinae secundum Damascenum Tertio libro agobantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

Potest etiam dici causa exemplaris, in quantum nostra resurrectio ad similitudinem hęc resurrectionis Christi.

Secunda conclusio est. Ad ostendam resurrectionem carnis futuram euidens ratio suffragatur. Ad uertendum autem, quod non intendit san. Th. corporum resurrectionem demonstratiua ratione probari posse. hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter, sed intendit ostendere quod aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quae in praecedentibus sunt ostensa, & hoc haberi potest ex 4. d. 43. art. 1. quæstionum. 3. ad 2. Sic enim ostenditur, quod positio fidei irrationalis non est. Adducit autem tres probabiles rationes. Prima ratione supponit duo in praecedentibus demonstrata.

Primum est, quod animae hominum sunt immortales, & consequenter remanent post corpora a corporalibus separata. Secundum est, quod anima corpori naturaliter vnitur, cum sit secundum essentiam suam corporis forma. hęc enim in 2. Lib. sunt ostensa.

Tunc arguitur primo sic ex animae immortalitate. Anima corpori naturaliter vnitur, ergo est contra naturam animae absque corpore esse, ergo nō est perpetuo absque corpore, ergo oportet eam corpori iterato coniungi, quod est resurrectio. Consequenter prima nota est. Secunda vero probatur, quia nihil quod est contra naturam potest esse perpetuum. Vltima autē probatur, quia anima perpetuo manet.

Ad hanc rationem respondet Scotus in 4. dist. 43. q. 2. dupliciter. Primo, quod duplex est inclinatio naturalis, vna ad actum primum, & imperfectum ad perfectum: & sic quod est contra naturam, non est perpetuum. Alia est ad actum secundum, & sic non inconuenit quod est contra naturam, perpetuum esse. Animae autē inclinatio ad corpus est naturalis secundo modo. nō autē primo modo, ideo nō inconuenit ipsam perpetuo remanere a corpore separatam. Secundo respondet secundum mentem Auicennae, quod coniunctio animae ad corpus est ad hoc, ut anima mediante corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta acquisiuit quantum simpliciter appetit acquirere illo modo.

Sed nulla istarum responsionum satisfacit argumento. Non quidem prima, quia manifeste falsum est naturalem inclinationem animae ad corpus esse tanquam ad actum secundum, nō autem tanquam ad actum primum. constat enim quod inclinatur ad corpus ut illi coniuncta habeat sui speciei complementum. cum enim essentialiter sit pars speciei, ipsa non est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanae ordinatur: quod quia separata a corpore consequi non potest, ideo naturaliter ad corporis vnionem inclinatur, ut inde suae perfectionis complementum consequatur.

Non etiam secunda responsio satisfacit, quia non solum inclinatur anima ad corpus ut suam accidentalem perfectionem mediante

rationes diuinae secundum Damascenum Tertio libro agobantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

Potest etiam dici causa exemplaris, in quantum nostra resurrectio ad similitudinem hęc resurrectionis Christi.

Secunda conclusio est. Ad ostendam resurrectionem carnis futuram euidens ratio suffragatur. Ad uertendum autem, quod non intendit san. Th. corporum resurrectionem demonstratiua ratione probari posse. hoc enim est nobis impossibile, cum sit de pertinentibus ad fidem simpliciter, sed intendit ostendere quod aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quae in praecedentibus sunt ostensa, & hoc haberi potest ex 4. d. 43. art. 1. quæstionum. 3. ad 2. Sic enim ostenditur, quod positio fidei irrationalis non est. Adducit autem tres probabiles rationes. Prima ratione supponit duo in praecedentibus demonstrata.

Primum est, quod animae hominum sunt immortales, & consequenter remanent post corpora a corporalibus separata. Secundum est, quod anima corpori naturaliter vnitur, cum sit secundum essentiam suam corporis forma. hęc enim in 2. Lib. sunt ostensa.

Tunc arguitur primo sic ex animae immortalitate. Anima corpori naturaliter vnitur, ergo est contra naturam animae absque corpore esse, ergo nō est perpetuo absque corpore, ergo oportet eam corpori iterato coniungi, quod est resurrectio. Consequenter prima nota est. Secunda vero probatur, quia nihil quod est contra naturam potest esse perpetuum. Vltima autē probatur, quia anima perpetuo manet.

Ad hanc rationem respondet Scotus in 4. dist. 43. q. 2. dupliciter. Primo, quod duplex est inclinatio naturalis, vna ad actum primum, & imperfectum ad perfectum: & sic quod est contra naturam, non est perpetuum. Alia est ad actum secundum, & sic non inconuenit quod est contra naturam, perpetuum esse. Animae autē inclinatio ad corpus est naturalis secundo modo. nō autē primo modo, ideo nō inconuenit ipsam perpetuo remanere a corpore separatam. Secundo respondet secundum mentem Auicennae, quod coniunctio animae ad corpus est ad hoc, ut anima mediante corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta acquisiuit quantum simpliciter appetit acquirere illo modo.

Sed nulla istarum responsionum satisfacit argumento. Non quidem prima, quia manifeste falsum est naturalem inclinationem animae ad corpus esse tanquam ad actum secundum, nō autem tanquam ad actum primum. constat enim quod inclinatur ad corpus ut illi coniuncta habeat sui speciei complementum. cum enim essentialiter sit pars speciei, ipsa non est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanae ordinatur: quod quia separata a corpore consequi non potest, ideo naturaliter ad corporis vnionem inclinatur, ut inde suae perfectionis complementum consequatur.

Non etiam secunda responsio satisfacit, quia non solum inclinatur anima ad corpus ut suam accidentalem perfectionem mediante

mediante corpore acquirat, sed etiam ut habeat complementum suae naturae specificae & ideo non inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi vnionem solum in principio sui esse, sed semper, & nunquam huiusmodi appetitus fatiatur, nisi dum vnita corpori manet.

Ideo potest ad hanc rationem melius secundum mentem san. Tho. in 4. d. 43. q. 1. artic. 1. quæstionum. 3. Iste de Ver. q. 2. art. 1. 10. ad 1. pro Philosophis responderi, quod vti que vnio animae & corporis est naturalis, & naturaliter anima ad huiusmodi vnionem inclinatur, sicut graue naturaliter inclinatur deorsum, & consequenter separatio animae a corpore est contra naturam, sed negatur vltima consequentia.

Cum probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum, respondetur, quod verum est vbi i natura remanet aliquid principium naturale, ad inducendum id quod est secundum naturam, falsum est autem vbi nullum tale principium remanet. Sic autem est in proposito. nam separata anima a corpore, nulli remanet actuum principium naturale potens ipsam corpori reunire, cum dispositio ad animam intellectiua nō possit ab agere naturali, nisi ex semine per generationem induci: & consequenter non remanet aliquid principium naturale passiuum ad hanc vnionem, cum potentia passiuam naturalis habeat per agens naturale in actum reduci. Vnde inquit San. Th. quod resurrectio est naturalis quantum ad terminum, non autem quantum ad principium, in quantum videlicet vnio animae intellectiua est absolute considerata naturalis, & potest ab agente naturali dispositiue causari, sed ipsa per corruptionem separata, non potest amplius per agens naturale induci, sicut visus naturaliter vnitur corpori absolute consideratus: sed supposito quod aliquis visum amiserit, & sit caecus effectus, iam per agens naturale non potest visum acquirere.

Secundo. Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit, sed hanc non potest consequi nisi anima iterato corpori coniungatur, ergo &c. probatur minor, felicitas vltima est felicitas perfecta: ergo cui aliquid ad perfectionem deest, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: sed anima a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum, ergo felicitatem consequi non potest nisi sit vnita corpori: sed homo non potest in hac vita ad vltimam felicitatem peruenire, ergo oportet ut postquam fuerit anima a corpore separata, iterum corpori reunijatur.

Ad hanc rationem respondet Scotus, quod illa propositio, Omnis pars extra suum totum est imperfecta, non est vera nisi de parte quae recipit aliquam perfectionem in toto: anima autem rationalis nō recipit perfectionem, sed communicaat. Sed ista responsio nulla est. superius enim ostensum est animam esse simpliciter imperfectam separatam a toto imperfectione speciei, & quod perfectionem aliquam accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quam coniuncta.

Positio erronea. Himen. & Phillet. test. Apost. 2. Tim. ca. 1.

mediante corpore acquirat, sed etiam ut habeat complementum suae naturae specificae & ideo non inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi vnionem solum in principio sui esse, sed semper, & nunquam huiusmodi appetitus fatiatur, nisi dum vnita corpori manet.

Ideo potest ad hanc rationem melius secundum mentem san. Tho. in 4. d. 43. q. 1. artic. 1. quæstionum. 3. Iste de Ver. q. 2. art. 1. 10. ad 1. pro Philosophis responderi, quod vti que vnio animae & corporis est naturalis, & naturaliter anima ad huiusmodi vnionem inclinatur, sicut graue naturaliter inclinatur deorsum, & consequenter separatio animae a corpore est contra naturam, sed negatur vltima consequentia.

Cum probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum, respondetur, quod verum est vbi i natura remanet aliquid principium naturale, ad inducendum id quod est secundum naturam, falsum est autem vbi nullum tale principium remanet. Sic autem est in proposito. nam separata anima a corpore, nulli remanet actuum principium naturale potens ipsam corpori reunire, cum dispositio ad animam intellectiua nō possit ab agere naturali, nisi ex semine per generationem induci: & consequenter non remanet aliquid principium naturale passiuum ad hanc vnionem, cum potentia passiuam naturalis habeat per agens naturale in actum reduci. Vnde inquit San. Th. quod resurrectio est naturalis quantum ad terminum, non autem quantum ad principium, in quantum videlicet vnio animae intellectiua est absolute considerata naturalis, & potest ab agente naturali dispositiue causari, sed ipsa per corruptionem separata, non potest amplius per agens naturale induci, sicut visus naturaliter vnitur corpori absolute consideratus: sed supposito quod aliquis visum amiserit, & sit caecus effectus, iam per agens naturale non potest visum acquirere.

Secundo. Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit, sed hanc non potest consequi nisi anima iterato corpori coniungatur, ergo &c. probatur minor, felicitas vltima est felicitas perfecta: ergo cui aliquid ad perfectionem deest, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: sed anima a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum, ergo felicitatem consequi non potest nisi sit vnita corpori: sed homo non potest in hac vita ad vltimam felicitatem peruenire, ergo oportet ut postquam fuerit anima a corpore separata, iterum corpori reunijatur.

Ad hanc rationem respondet Scotus, quod illa propositio, Omnis pars extra suum totum est imperfecta, non est vera nisi de parte quae recipit aliquam perfectionem in toto: anima autem rationalis nō recipit perfectionem, sed communicaat. Sed ista responsio nulla est. superius enim ostensum est animam esse simpliciter imperfectam separatam a toto imperfectione speciei, & quod perfectionem aliquam accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quam coniuncta.

ergo si nunquam vnietur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat, & sic desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit: Negatur prima consequentia, quia si cur separata a corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se vni corpori non posse, propter defectum principij actiui naturalis: ideo non sequitur ut desiderio cognitionem sequentem illam vnionem desideret, quia tale desiderium non est ad impossibile. Ita puto Philosophi responderent.

Tertio. In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel recte agunt, igitur eis debetur secundum animam & secundum corpus poena vel praemium: ergo necesse est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, probatur consequentia, quia ex diuina providentia peccantibus debetur poena, & bene agentibus praemium. Secunda vero, quia in hac vita homines praemium vltimae felicitatis consequi non possunt, multoties etiam peccata non puniuntur, quinimo ut dicitur Iob 21. Hic impii viuunt, &c.

Ad hanc rationem dicit Scotus primo, quod non apparet per rationem naturalem, quod sit vnus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae & punitivae. Dicit secundo, quod si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

Sed quod hęc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & praemiari a deo, & quod peccata puniuntur a deo per experientiam alicuius nocui.

Tho. cont. Gent. T T T 4 Postet

Vnde melius dici posset, quod aliud est desiderium naturale quo anima desiderat vniri corpori suaeque speciei, & aliud naturale desiderium quo appetit beatitudinem. Primum enim consequitur ipsam animam substantiam, secundum vero consequitur voluntatem: vnde quies vnus desiderij nō excludit aliud desiderij, cum non opponantur, sed illud secum comparit, anima ergo separata potest beatificari qui perfectam beatitudinem ad quam secundum voluntatis inclinationem ordinatur, & habere complementum suae perfectionis accidentalis quae in perfecta cognitione consistit: & potest desiderij eius de beatitudine consequenda totaliter quietari, licet desiderij naturale vnionis ad corpus non quietetur, id est, non redatur in actum propter defectum naturalis principij potentis illud desiderium ad actum reducere. Vnde minor argumenti est falsa. Ad probationem negatur consequentia, si intelligatur consequens de carentia perfectionis substantialis & specificae, praecipue cum anima separata sit per se substantia, & ad suum esse nullo indigeat: sed bene sequitur quod cui aliquid ad perfectionem accidentalem deest in qua beatitudo consistit, nondum habet felicitatem completam.

Si dicatur, Anima separata cognoscit se esse partem alicuius perfecti in specie, & suae perfectionis specificae complementum esse dum est corpori vnita, ergo etiam de desiderio voluntatis potest vniri corpori: sed illud desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit: Negatur prima consequentia, quia si cur separata a corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se vni corpori non posse, propter defectum principij actiui naturalis: ideo non sequitur ut desiderio cognitionem sequentem illam vnionem desideret, quia tale desiderium non est ad impossibile. Ita puto Philosophi responderent.

Tertio. In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel recte agunt, igitur eis debetur secundum animam & secundum corpus poena vel praemium: ergo necesse est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, probatur consequentia, quia ex diuina providentia peccantibus debetur poena, & bene agentibus praemium. Secunda vero, quia in hac vita homines praemium vltimae felicitatis consequi non possunt, multoties etiam peccata non puniuntur, quinimo ut dicitur Iob 21. Hic impii viuunt, &c.

Ad hanc rationem dicit Scotus primo, quod non apparet per rationem naturalem, quod sit vnus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae & punitivae. Dicit secundo, quod si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

Sed quod hęc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & praemiari a deo, & quod peccata puniuntur a deo per experientiam alicuius nocui.

ergo si nunquam vnietur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat, & sic desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit: Negatur prima consequentia, quia si cur separata a corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se vni corpori non posse, propter defectum principij actiui naturalis: ideo non sequitur ut desiderio cognitionem sequentem illam vnionem desideret, quia tale desiderium non est ad impossibile. Ita puto Philosophi responderent.

Tertio. In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel recte agunt, igitur eis debetur secundum animam & secundum corpus poena vel praemium: ergo necesse est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, probatur consequentia, quia ex diuina providentia peccantibus debetur poena, & bene agentibus praemium. Secunda vero, quia in hac vita homines praemium vltimae felicitatis consequi non possunt, multoties etiam peccata non puniuntur, quinimo ut dicitur Iob 21. Hic impii viuunt, &c.

Ad hanc rationem dicit Scotus primo, quod non apparet per rationem naturalem, quod sit vnus rector hominum secundum leges iustitiae retributivae & punitivae. Dicit secundo, quod si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

Sed quod hęc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & praemiari a deo, & quod peccata puniuntur a deo per experientiam alicuius nocui.

Tho. cont. Gent. T T T 4 Postet

Cap. 83

Cap. 83 & 84.

Cap. 29

Lib. 3. ca.

Cap. 56.

Ca. 136. Possit autem ad hanc rationem melius dici secundum Philosophos animam immortalitatem tenentes, quod sufficiat animam separatam a corpore puniri aut premiari, quia ipsa per voluntatem est primum & principale principium bonarum aut malorum operationum, corpus autem ad huiusmodi operationes non concurrit nisi instrumentali, & ut ab anima mouetur. Et sic patet huiusmodi rationes corporum resurrectione probantes ex probabilibus tantum procedere, non autem ex necessariis. Hoc autem dixerim ne quis putet resurrectionem non pertinere simpliciter ad fidem, sed esse aliquid demonstrabile per principia naturalia.

Sed licet non sit naturalis ratio resurrectionis demonstrabilis, potest tamen ex dictis scripturæ efficaciter ostendi, sicut dominus subleuissime ostendit Matth. 22. ex hoc quod dicitur: Ego sum deus Abraham, deus Isaac, & deus Iacob. cum enim non sit deus nisi uiuentium, oportet Abraham, Isaac, & Iacob uiuere: qui cum actu non uiuant, oportet quod hoc sit ex ordine anime & corporis ad resurrectionem, ut deducit sanctus Thomas in 4. dist. 43. art. 1. quæstionum 1. ad 2.

Super Cap. 80.

Contra fidem resurrectionis aliquid adducunt obiectiones, quas ut resellat, adducit sanctus Thomas.

PRIMA est, quia in nulla naturalium rerum inuenitur id quod corruptum est, idem numero redire in esse: homines autem per mortem corrumpuntur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resoluitur.

D. 517. Et 523.

D. 180. Et 830.

SECUNDA est, quia plura principia essentialium hominis mouentur in nihilum.

3 Item, Sicut in Tertio libro ostensum est, ex diuina providentia peccantibus poena debetur, & bene agentibus præmiū: in hac autem vita homines ex anima & corpore compositi peccant, vel recte agunt: debetur igitur hominibus & secundum animam, & secundum corpus præmiū vel poena. Manifestū est autem quod in hac vita præmiū ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in Tertio sunt ostensa. multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo ut dicitur Iob vigesimo primo capite: Hic impij uiuunt, confortati sunt, sublimati que diuitiis. ne cessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore & anima premiari, & puniri possit.

Obiectiones contra resurrectionem. Cap. 80.

Unt autem quedam quæ resurrectionis fidem impugnare uidentur. In nulla enim naturalium rerum inuenitur, id quod corruptum est, idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua priuatione ad habitum uidetur posse redire: & ideo quia quæ corruptum est, eadem numero iterari non possunt: natura intendit ut id quod corrumpitur, idem specie per generationem conseruetur, cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resoluitur: non uidetur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

2 Item, impossibile est esse idem numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei per quam res fitur, ita & una est, quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest. potius enim erit nouæ rei creatio, quam eiusdem reparatio. Videtur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, & forma compositi: cum corpus manifeste dissoluitur. Deinde pars anime sensitua & nutritiua, quæ sine corporeis organis

esse non possunt. Vterius autem in nihilum uidetur redire ipsa humanitas: quæ dicitur esse forma totius, anima a corpore separata: impossibile igitur uidetur quod homo idem numero resurgat.

3 Adhuc, Quod non est continuum, idem numero esse non uidetur: quod quidem non solum in magnitudinibus & motibus manifestum est, sed etiã in qualitatibus & formis. si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur: non redibit eadem sanitas numero. manifestū est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur: neque igitur erit idem homo numero: quæ enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

4 Amplius, Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quicquid in corpore hominis fuit, eidem restitatur: ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos, & ungues, & pilos, qui manifeste quotidiana præcisione tolluntur: sed etiam propter alias partes corporis quæ occulte per actionem naturalis caloris resoluntur: quæ omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo comsurget: non uidetur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

5 Præterea, Cõtingens est quantum ad aliquos homines carnibus humanis uesci, & solum tali nutrimento nutriri, & sicut filios generare: non est autem possibile ut illa in pluribus restituantur, quæ non uidentur ueneritales & integra resurrectione nisi unicuique restituantur quæ hic habuit.

6 Item, Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, uidetur esse naturale illi speciei: non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua uirtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, ut communiter omnes homines resurgant: non igitur communiter omnes homines resurgent.

7 Adhuc, Si per Christum liberamur & a culpa & a morte quæ est peccati effectus: illi soli uidetur liberandi esse a morte per resurrectionem, qui fuerunt participes

lum redire, scilicet corporeitas & forma mixtionis, pars anime sensitua, & nutritiua, & ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius. impossibile est autem idem esse numero, cuius aliquid essentialium principiorum idem numero esse non potest.

TERCIA est, quia per mortem esse hominis aufertur: quod autem non est continuum tam in qualitatibus & formis quam in magnitudinibus & motibus, idem numero non uidetur esse.

QUARTA est, quia oportebit ut quicquid in homine fuit, scilicet de pilis, unguibus, capillis, & partibus corporis quæ occulte per actionem caloris naturalis resoluntur, hominibus restituantur, & sic homini resurgenti indecens magnitudo comsurget.

QUINTA est, quia potest esse ut caro eadem in pluribus hominibus inueniatur, puta si homo humanis carnibus uescatur, & hoc solo nutrimento nutriatur, & sic filios generet. non est autem possibile ut illa in pluribus restituantur, quæ non uidentur ueneritales & integra resurrectione nisi unicuique restituantur quæ hic habuit.

Sexta, quia si omnes resurgent, uidetur quod resurrectio sit naturalis, cū illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, naturale esse uidetur illi speciei. SEPTIMA est, quia illi soli uidetur per Christum liberandi a morte, quæ est peccati effectus, qui fuerunt participes mysteriū Christi quibus liberarentur a culpa, hoc autem non est omnium hominum.

D. 170.

Cap. 52. huius lib.

Super Cap. 81.

Responsione ad has obiectiones præmittit sanctus Thomas, quod Deus in institutione humane nature corpori humano supra id quod ei ex naturalibus principis debebatur, incorruptibilitatem quamdam tribuit, per quam conuenienter sue forme cuius est uita perpetua cooperatur.

Præmittit secundo, quod talis incorruptibilitas & si quantum ad actum principium non esset naturalis, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur naturali forme, quæ est finis materie.

Præmittit tertio, quod anima præter ordinem sue nature auerfa a Deo, subiecta est talis dispositio quæ corpori eius diuinitus indita erat, & secuta est mors. Ex quo sequitur, quod mors est quasi per accidens superueniens: homini per peccatum, considerata institutione humane nature.

Præmittit quarto, quod hoc accidens subiectum est per Christum, qui merito sue passionis mortem moriendo destruxit, & ex hoc sequitur, quod diuina uirtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad uitam reparatur.

Circa primum quod præmittitur, dubium occurrit. Nam oppositum eius dici uideatur 1. q. 97. art. 1. Ibi enim uult sanctus Thomas, quod primus homo non erat immortalis formaliter per aliquem vigorem in eius corpore existentem, sed effectiue tantum, in quantum inerat anime vis quedam supernaturaliter diuinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset, hic autem dicitur, quod ipsi corpori inerat incorruptibilitas tamquam dispositio per quam cooperatur.

Responderi potest, quod aliud est dicere corpus esse immortale & incorruptibile per aliquam qualitatem in eo existentem, habentem vigorem ipsum a corruptione præseruantem, & aliud dicere corpus habere in se aliquam dispositionem, per quam aptum sit ab anima incorruptionem consequi. Primum enim pertinet ad formalem causam, secundum uero ad causam materiam. Nam dispositio materie ad formam, ad genus cause materialis reducitur. Vult ergo sanctus Thomas hoc loco Deum

dedisse Adæ dispositionem quãdam ad hoc, ut posset ab anima incorruptibilis seruari, quam dispositionem incorruptibilitatem uocat, unde dicit ipsam datam corpori, ut conuenienter sue forme cooperaretur, & ut per animam posset perpetuo uiuere: in prima parte autem negat corpus fuisse incorruptibile per se tantum sibi inherente dante sibi formaliter incorruptibilitatem.

Aduerendū tamen quod nec etiam anime inerat vis ut omnino posset corpus ab omni extrinseco nocuo præseruari, sed ut posset ab extrinseca corruptione phibere, per cibum tantum sumptionem. A corruptione autem ab extrinseco proveniente fuisse præseruatum, partim quidem ex ratione præcaute nocua, partim uero ex diuina prouidentia ipsum sic uentur, ut nihil ei ex improposito occurreret a quo læderet, ut dicitur prima parte loco præallegato, & de Ver. q. 24. ar. 9.

Circa secundum quod præmittitur, attendendum, quod naturale ex principio actiuo dicitur, quod ab agente naturali producit, naturale uero ex ordine ad finem, dicitur quod conuenit rei, ut ad finem naturale ordinatur. quia ergo ista corporis incorruptibilitas sibi non conueniebat ex agente naturali, erat autem data, ut esset proportionatum anime ad quæ sicut ad suum finem ordinatur, ideo bene dicitur, quod non erat naturalis, quantum ad principium actiuum, sed ex ordine ad finem, additur autem, quodammodo, quia simpliciter dispositio materie non dicitur naturalis nisi quæ ab agente naturali inroducit in materiam.

Circa tertium quod præmittitur, considerandum, quod mors dupliciter comparari potest ad humanam naturam. Vno modo, ut secundum suam principia essentialia tantum consideratur, & sic mors non conuenit homini per accidens, sed per se, saltem quantum ad possibilitatem moriendi, quia cū corpus humanum sit ex contrariis compositum, de necessitate est corruptibile. Alio modo secundum quod consideratur quantum ad omnia, quæ sibi ex institutione collata fuerunt, & sic accidentaliter aduenit homini, in quantum contingit hominem per peccatum priuari ea uirtute, quæ ipsum incorruptibilem poterat conseruare. Nam stante natura in ea integritate & perfectione in qua fuerat instituta, non erat homo corruptibilis, & immortalis, sed magis incorruptibilis & immortalis, ideo bene hic dicitur, quod mors quasi accidentaliter aduenit homini per peccatum

Solutio præmissarum obiectionum. Cap. 81.

Horum igitur solutionem considerandū est, quod Deus, sicut supra dictum est, in institutione humane nature aliquod corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam conuenienter sue forme cooperaretur, ut sicut anima uita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo uiuere, & talis quidem incorruptibilitas etiam si non esset naturalis quantum ad actiuum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur sue naturali forme, quæ est finis materie. anima igitur præter ordinem sue nature a Deo auerfa, subiecta est dispositio, quæ eius corpori diuinitus indita erat, ut sibi proportionatius responderet, & secuta est mors: est igitur mors quasi si per accidens superueniens homini per peccatum, considerata institutione humane nature. Hoc autem accidens subiectum est per Christum, qui merito sue passionis mortem moriendo destruxit, & ex hoc sequitur, quod diuina uirtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad uitam reparatur.

Secundum hoc igitur ad primum diceandum, quod uirtus nature deficiens est a uirtute diuina, sicut uirtus instrumenti a

Lib. 3. c. 99.

Lib. 2. c. 77.

peccatum, considerata natura humana institutione, id est, non simpliciter aduenit accidentaliter, sed secundum quod taliter natura est instituta.

Circa quartum quod praemittitur, attendendum, quod cum non subtrahatur moralitas ab homine nisi per restitutionem immor talitatis, si per Chri stum virtute diuina moralitas est abla ta, sequitur quod per ip sum sit immor talitas restituta, danda scilicet diuina voluntatis dispositione, & sic sequitur quod diuina virtus quae corpori in stitutione humanae naturae incorruptio nem dedit, eadem iu rato corpus ad vitam repararet, & immor talitatem. & hoc est quod S.Th. intendit.

ISTIS praemil sis, ad primam obie ctionem dicitur pri mo, quod quamuis operatione naturae fieri non possit, ut cor pus corruptum repa retur ad vitam, id ta men virtute diuina fieri potest.

Dicitur secundo, quod natura hoc fa cere non potest, ut corruptum idem nu mero reparetur, quia natura semper per ali quam formam opera tur, quod autem cor ruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis princi pium, sed virtus diuina quae res produxit in esse, sic per naturam operatur, quibusque ea effectum naturae producere potest. Vnde quum virtus diuina eadem maneat etiam rebus corruptis, potest corrupta in incrum reparare.

Circa rationem qua probatur virtute naturae non posse cor ruptum idem numero reparari, aduertendum, quod probat non posse per naturam ipsius corrupti rem corruptam reparari, non autem quod per naturam alterius naturaliter agentis reparari non possit. Sufficere enim hoc obiectioni quae ex hoc procedere videtur, quod in nullo naturalium rerum videtur id quod corruptum est, idem numero redire in esse, tanquam videlicet sit in virtute ipsius redire ad esse, sicut is qui cecidit de scanno, propria virtute surgit.

Vtrum autem aliquid agens naturale possit sua virtute idem numero quod corruptum est ad esse reuocare, tenet sanctus Thomas Quolibet, quarto, quaestio, 3. artic. 2. quod non, quia agens naturale non potest huiusmodi corruptibilia sine motu producere in esse, motus autem & actio interrupta non est vna, sed plures, ideo si agens naturale reassumat actionem producti uam alicuius, non reassumat eandem numero actionem, & con sequenter non est idem numero productum, licet idem secun dum speciem producere possit, si eadem materia adsit, quomodo intelligitur dictum Philosophi octauo Metaphysicae. Text. 11. & 12. cum inquit, quod si agens fuerit idem, & materia eadem, effectus erit idem.

Non obstat autem rationi inducuae quod inquit Scotus in 4. d. 4. quaestio. 1. quod scilicet plures motus locales ad eundem ter minum possunt terminari, & in proposito quod resurrectio & natu ralis propagatio ad idem numero terminantur, & tamen sunt actiones etiam specie differentes.

Dicitur enim primo, quod cum dicimur plures actiones ad idem numero terminari non posse, intelligimus de actionibus quarum terminus per ipsas producuntur in esse, non autem per quas alium terminum praexistens acquiritur, sicut accidit in mo tu locali. Quamuis etiam possit dici quod non acquiritur idem numero terminus intrinsecus per diuersos motus locales, quia non acquiritur idem, ubi licet idem terminus extrinsecus, scilicet locus, acquiratur.

Dicitur secundo, quod illud etiam intelligitur de actionibus creaturarum, non autem de actionibus quarum vna est actio creaturae, alia vero est actio diuina, sicut sunt generatio rei & resurrectio, quia enim diuina actio omni actioni creaturae aequi ualet, immo omnem excedit, non inconuenit ut per diuinam actionem absque actio ne creaturae, quae est cum motu, produci tur idem numero, quod per actionem creaturae fuerat pro ductum, postquam per corruptionem ef se desierit.

Sed circa praedicta occurrit dubium, factum a Scoto loco praalle gato, quaestio, tertia. Cum enim potentia ad formam semel pro ductam remaneret in materia, destructa illa forma, cuius si gnum, quod faceret per se vnum cum ea, si a Deo in ipsam in duceretur, maneat etiam in materia eade negotio quae praer at rei generationi, non videtur quare non possit ab agente naturali idem nume ro reparari.

Ad huius euiden tiam considerandum est primo, quod cum potentialitas mate rie ad formam, nihil aliud sit quam ipsa materia cum habitu dine ad formam in ipsam inducibilem per aliquid agens secun dum quod reducibilis est ad actum formae ab agentibus diuersa rum rationum, ita & ipsa eius potentialitas diuersificatur. Nam si ab agente naturali nata sit reduci ad actum formae, dicitur po tentia naturalis, si autem ab agente tantum supernaturali, dicitur potentia obediens. Quia ergo materia antequam recipere formam de ipsa educibilem, poterat per agens natu rale reduci in actum, postquam autem amisit formam, non potest amplius per agens naturale in actum reduci, eo quod eandem numero actionem tale agens resumere non possit, sed tantum per agens super naturale, cuius operatio vna numero semper manet, ideo potentia materiae antequam recipere for mam, erat potentia naturalis: amisit autem formam, est poten tia tantum obediens, & sic licet sit eadem potentia mate rialiter ante & post, quia vtraque est ipsa entitas materiae cum habitu dine ad formam materialiter sumptam, non est tamen eadem formaliter propter respectus diuersarum rationum no mine potentiae importatos respicientes formam, ut inducibilem in materiam ab aliquo agente.

Videtur autem hoc esse de mente sancti Tho. 4. Sent. d. 43. q. 1. art. 4. quaestio. 3. ubi tenet, quod in cineribus a quibus licet resurrectio, nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine diuinae pronitendit: statuentis illos cineres iterum animae coniungi debere. Eodem modo dicitur de ne gatione formae, quod est alterius & alterius rationis ante receptionem formae in materia, & post amissionem formae. Nam prima est negatio formae educibilis de potentia materiae per agens naturale: secunda vero est negatio formae inducibilis in ma teriam per agens tantum super naturale. Vnde sicut tunc diuersi ficatur formae ratio in quantum est inducibilis in materiam, licet sit eadem forma materialiter, ita & ratio negationis formaliter diuersificatur.

Considerandum secundo, quod materia non respicit primo & per se formam in diuidualem, sed formam specificam, ideo licet post amissionem formae in diuidualem non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam in diuidualem, remanet ta men eadem in ordine ad formam specificam, quia licet non pos sit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, & sic

Lib. 2. c. 6. §. 8. Tex. com. 8. Auer. 7. Me. 1. com. 21. & 34. & 43.

Ad id quod dicitur, quod materia non respicit primo & per se formam in diuidualem, sed formam specificam, ideo licet post amissionem formae in diuidualem non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam in diuidualem, remanet ta men eadem in ordine ad formam specificam, quia licet non pos sit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, & sic

Ad id quod dicitur, quod materia non respicit primo & per se formam in diuidualem, sed formam specificam, ideo licet post amissionem formae in diuidualem non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam in diuidualem, remanet ta men eadem in ordine ad formam specificam, quia licet non pos sit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, & sic

& sic potest dici, quod simpliciter remanet eadem potentia materiae.

Dicitur ergo ad Scotum primo, quod non manet eadem po tentia formaliter in materia in ordine ad hanc formam nume ralem, quod requiritur ad hoc, ut iterum possit in materiam ab agente naturali indu ci, sed bene remanet eadem potentia mate rialiter, id est, ipsa materia substantia.

Cum probatur, quia ex materia & forma fieret vnum per se si cut prius, dicitur quod hoc est propter vni tatem materialem po tentiae in ordine ad hanc formam mate rialiter sumptam, & propter vnitatem for malem ipsius in ordi ne ad rationem spe cificam formae.

Dicitur secundo, quod si intelligat Scotus remanere eandem mate rie potentiam, ut respicit formam spe cificam, illo admisso negatur illa consequen tia, ergo eadem nume ro forma qua materia amisit, potest per agens naturale recu perare, sed bene sequi tur de eadem secun dum speciem.

Dicitur tertio, quod non est eadem nega tio formaliter ante & post, sed tantum materialiter propter materialem vnitatem subiecti, & propter materialem vnitatem formae, nisi forte dice retur, sicut de vni tate potentiae, quod est eadem etiam for maliter, ut respicit formam specificam absolute, sed tunc non sequitur, quod mate ria, cui inest: talis ne gatio, eandem numero formam recipere possit, sed tantum, quod eandem secundum speciem.

Circa id quod dicitur, diuinam virtutem posse corrupta in integrum reuocare, attendendum est ex Doct. S. Tho. in eodem Quolibet, quod hoc intelligitur de rebus permanentibus, non autem de rebus successiuis: cum enim vnitatis rei successiuae, puta temporis, & motus, in sui ratione habeat durationis continuitatem, remota tali continuitate non potest esse eade siue vna numero, ideo impossibile est, ut idem numero tempus aut motus qui cessauit, reparetur, sequeretur enim, quod esset vnum, & quod non esset vnum. Dicere tur enim vnum ex eo quod ponitur idem numero reparari, non esset ve ro vnum, quia non esset continuus durationis, quae est de ratio ne vnitatis numeralis motus & temporis.

Sed tunc occurrit dubium. Videtur enim S. Tho. 4. d. 44. q. 1. art. 1. ad 3. dicere oppositum eius quod hic dicit. Na ibi videtur velle quod idem permanentis, puta anima sensitua, si fuerit corrupta, reparari non potest. dicitur etiam 1. 2. q. 1. art. 2. quaestio. 4. Et 3. q. 77. artic. 5. tenet id quod in nihilum redigitur, non posse redire idem numero, hic autem dicit per diuinam virtutem posse cor ruptam in integrum reparari.

Ad id quod dicitur, quod materia non respicit primo & per se formam in diuidualem, sed formam specificam, ideo licet post amissionem formae in diuidualem non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam in diuidualem, remanet ta men eadem in ordine ad formam specificam, quia licet non pos sit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, & sic

Ad id quod dicitur, quod materia non respicit primo & per se formam in diuidualem, sed formam specificam, ideo licet post amissionem formae in diuidualem non remaneat eadem potentiae ratio in ordine ad formam in diuidualem, remanet ta men eadem in ordine ad formam specificam, quia licet non pos sit iterum accipere ab agente naturali eandem numero formam quam amisit, potest talem similem secundum speciem recipere, & sic

de non ponit S. Tho. illud de mente sua, sed tamquam de mente Philosophorum supponit, hic autem loquitur secundum veritatem, & secundum suam positionem.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

Ad id vero quod secundo loco adducitur, potest dupliciter re sponderi. Primo, quod intendit rem a nihilatam eadem nume ro redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actio nem. Patet haec ex po sitio, quae adducit haec propositionem contra illos, qui dicebant in corruptione spe cieri sacramenti per actionem naturalis age tis facta, substantiam panis, aut secundum totum, aut secundum partem redire. Secun do potest responderi, quod non intendit rem annihilatam non posse eandem nume ro redire per diuinam potentiam absolute, sed quod non potest redire secundum po tentiam diuinam sua sapientia regulatam, & tunc non posse, ex ponendum est pro non decere. Non enim de cer Deum, ut re om nino annihilatam, iterum ad esse reda cat. Nam cum anni hilatio ad hoc redat, ut res omnino non sit, superflue videtur Deus aliquid annih ilare, si iterum illud vellet in esse restitu re. Vnde quia deter minauit hominem cor ruptum ad vitam re uocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius na tura exigente, sed par tes essentielles, ma teriam & formam, etiam cum ab invicem sunt separate, in esse conseruat. Vnde non dicit S. Th. in locis praalle gatis, quod annihilatum non possit idem nu mero per diuinam potentiam reparari, sed in Quarto ait, quod redatum in nihilum non potest iterum idem numero sumi, in Ter tia vero parte quod redatum in nihilum non redit idem nume ro, quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinae sapien tiae considerato. Caetera quae ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. dist. 43. quaestio. 1.

eo quodd corporeitas primo modo dicta non cedat in nihilum, sed eadem maneat.

Dicit tertio, quod forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo pro forma substantiali corporis mixti, & sic cum non sit aliud in homine quam anima rationalis, non potest dici quod homine morietur cedat in nihilum, alio modo pro qualitate quadam composita & composita ex mixtione simplicium qualitatum. & sic si cedat in nihilum, non praedicat unitati corporis resurgentis.

Dicit quarto, quod similiter, si per partem sensitivam, & nutritivam intelligatur ipsa potentia, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto quidem corpore corrumpitur, sed per hoc non impeditur unitas resurgentis. si vero intelligatur ipsa substantia animae sensitivae, & nutritivae, utraque est eadem cum anima rationali.

Dicit quinto, quod humanitas non est intelligenda tamquam forma quaedam confurgens ex coniunctione formarum ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque, quia tunc esset forma accidentalis, sed dicunt quidam formam partem eandem esse & formam totius, quae forma partis dicitur, in quantum materiam facit esse in actu, forma vero totius, in quantum complet speciem rationem. & secundum haec patet, quod non cedit in nihilum, quia non est aliud quam anima rationalis. Hoc autem esse non potest, quia cum humanitas hominis sit quam significat distinctio, rei autem materialis distinctio significat formam, & materiam, necesse est ut humanitas significet compositum ex materia & forma, sicut & homo, differenter tamen, quia humanitas significat principia omnia essentialia speciei cum praecisione principiorum individuationum, eo quod sit quae aliquis est homo: & ideo per modum partis significatur, homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuationum, immo illa potentialiter includit. dicitur enim homo qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit, ideo significatur per modum totius. Sortes vero significat utraque in actu. scilicet essentialia principia, & individua lia, sicut & genus habet differentiam potentiam, species vero actu. Et hoc patet, quod homo redit idem numero in resurrectione, & humanitas eadem numero propter animae rationalis permanentiam, & materiae unitatem.

Attendendum, quod in ista responsione vult negare S. Th. quod aliquod principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redeat, manet enim forma substantialis, manet materia, manet & ipsa humanitas quantum ad suas partes, licet in se non maneat, sed corrumpatur.

Circa primum dictum responsionis, advertendum primo, quod sanctus Thomas hoc loco sequitur opinionem Commentatoris de dimensionibus interminatis, quod scilicet sint coeternae materiae, & ab ipsa inseparabiles, praecedantque formam in materia, & sicut cum diversis formis, cuius tamen oppositum tenet 1. q. 76. ar. 6. & lib. de Anima. lib. 2. lect. 1. super 4. text. Ratio autem tenendi hic Commentatoris opinionem est, quia cum aduersus gentes disputaret, melius ea quae fidei sunt, defenduntur, si ex concessis ab ipsis procedatur.

Advertendum secundo, quod per illud dictum non intendit sanctus Thomas excludere quin sit etiam aliquod principiorum essentialium rei esset annihilatum, posset eadem res numero per diuinam potentiam reparari, sed respondet tantum ad id quod obicitur pro fundamento assumit, scilicet, quod multa principiorum essentialium hominis per mortem annihilantur, ostenditque assumptum illud falsum esse etiam sequa-

dum ipsorum Philosophorum opinionem, supposita animae immortalitate.

Circa secundum dictum considerandum, quod cum accidentia indiuiduantia, quae ad unitatem materialem rei materiali pertinent, secundum ordinem causae formalis formam substantialem sequantur, ut eius effectus, licet secundum ordinem causae materialis intelligatur praecedere, si eadem forma remaneat, licet accidentia substantia varietur, remanet tamen ipsa accidentium causa, & sic ipsa accidentia in sua causa remanere dicuntur, non obstat quod, quin eadem numero substantia possit reparari ab agente potente formam, quae remansit, iterum materiae reunire. Propterea bene hic dicitur, quod quomodo corporeitas, quae est accidentis, in nihilum cedat, quia tamen remanet corporeitas, quae est forma substantialis, non impeditur quin idem numero homo resurgat.

Sed occurrit dubium. Videtur enim quod in hoc secundo dicto dicitur, contra dicere ei quod dicitur in primo. Nam ibi dicitur, quod materia remanet sub eisdem dimensionibus, hic vero dicitur, quod corporeitas accidentalis, id est ipsa tres dimensiones, in nihilum per mortem hominis cedit.

Respondetur ad hoc dupliciter potest. Primo, quod non loquitur sanctus Thomas in hoc secundo dicto absolute, sed sub conditione, scilicet quod si ponatur corporeitas haec in nihilum cedere, non impeditur propter hoc quin idem homo resurgat. Secundo potest responderi, quod cum quantitas quae est in materia, dupliciter considerari possit, scilicet ut est in differens secundum naturam suam ad diuersas terminationes, & ut est terminata termino convenienti huic homini ex sua forma substantiali, in primo dicto intelligit, quod manent in materia dimensiones huius hominis, ut considerantur in terminato huius formae termino, in secundo autem dicto intendit quod cedunt in nihilum, quantum ad terminationem quam ex hac determinata forma habebant.

Circa tertium dictum considerandum est, quod formam mixtionis quae est qualitas, dupliciter possumus intelligere. Vno modo, quod sit quaedam qualitas simplex media inter qualitates elementorum, in qua virtualiter qualitates elementorum continentur, quae quidem qualitas differat a qualitatibus elementorum, non sicut remissum ab intenso, sed specificiter, sicut rubedo differat ab albedine & nigredine, & sic tenet Hervaeus in Tractatu de pluralitate formarum, elementa in mixto per huiusmodi qualitatem contineri. Alio modo, quod haec qualitas media virtualiter continens elementa sit composita ex partibus diuersarum rationum, habeatque in se formaliter aliquid de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis qualitatibus, ita quod quandoque intendatur una eius pars, & alia remittatur, & secundum hoc mixtum magis ad hoc elementum appropinquet vel ad illud. Et hanc viam sequitur Capri. in 2. d. 15. videreturque esse de mente S. Th. in Tractatu de natura materiae. Posset etiam idem haberi ex eo quod dicitur 1. q. 76. ar. 4. ad 4. ubi dicitur quod manent in mixto qualitates elementorum propriae, licet remissa, in quibus est virtus formarum elementarium, & quod huiusmodi qualitas est dispositio propria ad formam substantialem mixti. Ex eo enim quod prius dicit in plurali manere qualitates elementorum, postmodum vero subiungit in singulari quod huiusmodi qualitas & cetera intelligere formam mixtionis vnam esse qualitatem, non vnitatem simpliciter, sed unitatem compositionis ex pluribus qualitatibus. Potest etiam hoc haberi ex eo quod hic dicitur formam mixtionis esse qualitatem compositam, & compositam ex

mixtione simplicium qualitatum. Nam compositio non est nisi ex partibus, ideo opinio Capreoli magis videtur ad mentem S. Th. accedere, quamvis & opinio Hervaei sustineri possit. De hoc etiam dictum est in Secundo libro, cap. 5. 6.

Circa quartum dictum, advertendum, quod licet potentia sensitivae & vegetativae corrupto corpore corrumpantur secundum se, remanent tamen radicaliter in anima rationali separata, ut inquit S. Th. p. p. q. 77. art. 8. quia anima rationalis virtualiter continet, & animam sensitivam, & animam vegetativam, ideo redeunte anima rationali ad corpus per resurrectionem, redeunt & ipsae.

Circa quintum dictum, advertendum, quod forma totius, & qualiter parte per se sumpta distinguitur, & ab omnibus partibus simul sumptis, sed aliter & aliter. Nam a qualiter parte per se sumpta distinguitur, quia includit in sua ratione aliam partem, & sic addit aliquid reale supra ipsam, quod est pars totius. Ab omnibus vero partibus simul sumptis distinguitur, non quidem tamquam entitas a partibus ipsis praecisa, & ab ipsis omnino distincta, quemadmodum lapis distinguitur a ligno, sed tamquam ipsas partes includens. partes enim totius essentialis sunt de integritate essentiali, quae est forma totius. Unde inquit S. Th. quod humanitas aliquid significat compositum ex materia & forma. Et sic intelligitur cum dicitur hic, non esse intelligendum quod humanitas sit quaedam forma confurgens ex coniunctione formarum ad materiam quae sit realiter alia ab utroque, non. n. vult negare humanitatem realiter distinguere a suis partibus absolute, cum in 3. p. Et 3. ac 4. Sent. expresse tenet ipsam a suis partibus realiter distinguere, sed negat quod ab illis distinguatur per omnimodam praecisionem, vel uti quaedam forma cuius sit aduare materiam, quemadmodum anima rationalis distinguitur a materia.

Sed tunc remanet dubium, quomodo humanitas a materia, & forma coniunctis realiter distinguatur, & tamen alia essentialiter includat. Non videtur enim posse realiter ab illis distinguere nisi aliquid reale addat, quod non est de illo reali addito quod sit. Si enim est aliqua entitas partialis a materia & forma distincta, tunc non sola materia & forma erunt partes essentialis eius, sed etiam illa entitas, & sic ex illis tribus componetur humanitas. Si autem est ipsa entitas humanitatis secundum se sumpta, hoc non videtur posse esse, quia aut humanitas quae seipsa distinguitur a materia & forma, materiam & formam includit, aut non: si primum, hoc non potest esse, cum quia quod includit materiam & formam, non potest esse illud quo tamquam addito ad materiam & formam, aliquid ab illis realiter distinguitur, sicut quia dicimus Sortem distinguere realiter ab humanitate per aliquod realiter additum humanitati, scilicet per principia indiuiduantia, ideo ipsa principia indiuiduantia non includunt in sua substantia humanitatem, sed ab illa sunt secundum entitatem praecisa. Si secundum, sic oportebit dicere humanitatem ipsam secundum praecisionem a materia & forma distinguere, cuius oppositum dictum est.

Ad huius rei euidenciam considerandum est, quod difficultate in hac re facit, quia imaginamur totas ipsas partes, & aliquid aliud superaddens quod sit pars ipsius totius significati, ita quod totum in sua substantia illas partes includat, & illud aliud superaddit, tamquam videlicet plura partialia ipsam totam integritatem, eo modo

per sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem, secundum vero materiam partes fluunt, & resuunt. Nec propter hoc impeditur, quin homo sit vnus numero a principio vitae usque in finem, cuius exemplum accipi potest ex igne, qui cum continue ardet, vnus numero dicitur, propter hoc, quod species eius manet, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur. sic etiam est in corpore humano. nam forma & species singulorum partium eius continue manet per totam vitam, sed materiam partium, & resolutur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. non est autem alius numero homo secundum diuersas partes & aetates, quamuis non quicquid materialiter est in homine secundum vnus statum, sit in eo secundum alium. sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quicquid fuit ma-

Ad quo dicimus humanitatem a materia realiter distinguere, quia includit illam, & addit animam rationalem, ita quod vtrumque ad essentiam humanitatis velut eius pars pertinet, sed haec imaginatio longe abest a proposito. Non enim sic distinguitur humanitas a materia & forma tamquam aliquid addens supra materiam & formam quod sit eius pars, simul cum illis humanitatis essentiam constituens, sed tamquam includens materiam & formam, veluti partes ipsam constituentes, & seipsam totam, id est perfectam supra materiam & formam addens, unde humanitas dicitur & ipsam naturam tamquam totum, & materiam, & formam tamquam partes naturam constituentes.

Ad dubium ergo dicitur, quod humanitas addit aliquid reale supra partes. Cum vltimus queritur quod est illud reale additum, dicitur quod est ipsa natura humanitatis quae dicitur totum, non autem aliqua eius pars. Cum vero queritur, utrum illas partes includat humanitas, dicitur quod vltimae, est finis partes essentialis, eas includit. Ad improbationem negatur assertum. stat enim quod aliquid includat materiam & formam

tamquam partes, & tamen sit id quo ab illis realiter differat, non quidem tamquam parte, sed tamquam ipsa tota natura. Circa id quod inquit sanctus Thomas humanitatem significare sola principia essentialia, advertendum, quod intelligitur fieri exclusio ab aliis principijs, quae dicuntur indiuidua principia, non autem ab omni alia entitate, quae humanitatis nomen nihil aliud significet, quam principia essentialia hominis. dictum est enim, quod humanitas non est ipsa principia essentialia, sed quod est aliquid ex illis compositum, & ab eis realiter distinctum.

Circa id quod dicitur, genus habere differentiam potestatem, advertendum, quod intelligitur de differentia constitutiva speciei. illam enim genus in sua ratione non includit, sed potest per ipsam limitari & determinari ad speciem.

Ad tertiam obiectionem dicitur, quod falso innititur fundamento, scilicet quod esse hominis per mortem auferatur. hoc. n. falsum est, quia esse hominis, cum sit esse animae rationalis, sicut & in aliis idem est esse materiae & formae, & illud non sit solum in concrecione ad materiam, sicut esse aliarum formarum, cum ab his partibus participatione organi corporalis intelligatur, manet in ipso corpore dissoluto, & reparato corpore in resurrectione ipsum idem esse redit quod remansit in anima.

Advertendum, quod illa propositio assumpta in obiectione, quod non est continuum, idem numero non est, non habet veritatem de continuitate durationis in rebus permanentibus, ut ex superius dictis patet, sed ipsam non negat sanctus Thomas, neque etiam affirmat, quia alia propositio quam negat, manifestius falsa est. Dum enim aduersus gentes disputaret, illa duntaxat negat, quorum falsitas etiam ex concessis ab ipsis manifestius ostendi potest.

Ad quartam obiectionem dicitur primo, quod non requiritur ad hoc ut resurgat idem homo numero, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum tempus vitae suae, resumatur, sed tantum ex eo, quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis, quia etiam in corpore hominis quamdiu viuunt, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem, nec propter hoc impeditur quin sit vnus numero a principio vitae usque ad finem. Declarat ex eodem ignis, qui est continuus ardere,

ardet, vnus numero dicitur, licet ligna consumantur, & contineantur apponantur, quod autem non impedit vnitatem secundum numerum in homine dum viuere continue, no potest vnitatem resurgenti impedire.

Dicitur secundo, quod precipue illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma, & specie humanitatis consistens.

Dicitur tertio, quod quid defuit ad complementum debite quantitatis, aliunde hoc diuina supplebit potentia, nec hoc impedit resurgenti corporis vnitatem, quia etiam opere nature puero additur aliunde, absq; preiudicio vnitatis eius, vnde ad perfectam pertinet quantitate.

Ad euidenciam huius responsionis considerandum primo ex Philosopho primo de Generatione.

Text. 37, quod dupliciter accipi potest hominis pars, puta caro, os, & huiusmodi, scilicet secundum speciem, & secundum materiam, quae quidem distinctio non est accipienda sic, vt quidam accipiunt, quod per partem secundum speciem intelligatur id quod primo humanam accipit speciem, sumiturq; a generante, per partem vero secundum materiam intelligatur id quod ex alimento generatur, sed est accipienda vt exponit sanctus Thomas, & ibidem, & t. p. q. 119. art. 1. ad 2. ad hunc sensum, quod eadem pars principalis, puta caro, dupliciter considerari potest. Vno modo secundum id quod est formale in ipsa, scilicet quantum ad naturam & dispositionem carnis absolute, & secundum id quod est materiale, scilicet secundum particulares carnis partes ex quibus integratur, quarum tamen quaelibet est caro. Pars ergo huiusmodi secundum speciem semper manet. Nam semper manet natura & dispositio carnis, & nunquam (manente homine) per quamcumque actionem caloris naturalis efficitur, quod in homine non sit caro, pars vero secundum materiam, no semper manet, quia per actionem caloris naturalis continue consumitur, & restauratur. Nam continue aliqua pars carnis deperditur, & loco eius ex alimento alia restauratur. quod dicitur de carne, dicitur etiam de aliis partibus materialibus hominis. Propterea bene inquit sanctus Thomas, quod in corpore humano forma, & species singularium partium manet, sed materia partium, & resolutur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum.

Considerandum secundo ex sancto Thoma, loco preallegato, & secundo Sententiarum, distinctio 30, quae 2. artic. 1. quod aliter dicendum esset si tota caro simul deperderetur, & ex alimento alia loco illius substitueretur, & aliter si non, tota deperderetur simul, sed paulatim vna pars illius post aliam deperderetur, & loco partis deperditae alia per nutritionem adiungatur, quia in primo casu nullo modo remaneret eadem caro numero, in secundo vero remaneret eadem, quia pars addita efficitur vnus cum eo cui additur, & transit in praesentem, & sic no obstante tali inuolutione partium materialium remanet idem numero individuum, quia remanet eadem numero materia, & eadem numero forma.

Considerandum tertio, quod licet dicatur manere idem numero individuum a principio vite vsque ad finem, non est tamen intelligendum hoc secundum omnimodam identitatem, quasi nulla sit variatio, implicat enim contradictionem quod aliquid sit omnibus modis idem, & tamen aliquid eius sit variatum, sed potest dici, quod manet vnus & idem homo simpliciter

vt quinto obieiebatur. non enim est necessarium, vt ostensum est, quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo, & iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta, in Secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed & aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter aduenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus resurget in eo quod a generantibus traxit, & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. quod etsi carnes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, vt sic & eorum semen, quod est superfluum alimentum, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo, qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur

a principio vsque ad finem vite, propter vnitatem numeralem formae, & propter aliquam identitatem materiae, quia semper aliquid de priori materia manet, est autem alius & alius secundum quid, propter continuam variationem partium materialium. Eodem modo dicendum est de homine resurgente, quia si per diuinam potentiam corpori resurgenti suppletur de alio quod sibi ad complementum perfectae quantitatis deficiebat, est idem numero homo simpliciter & absolute, sed secundum quid est alius, quia aliquam partem materiae habet quam prius non habebat.

Circa id quod dicitur, ignem qui continue ardet, vnum numero dici, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur, attendendum ex doctrina sancti Thomae, in Secundo de Anima, lect. 8. & lect. 9. super tex. 43. quod hoc intelligendum est secundum exteriori apparetiam, non autem secundum rei veritatem. Nam proprie loquendo, ignis non nutritur, eam no sit animatus, & ideo dum igni addit noua materia, illa non actuat formam ignis praesentis, sed in ea alia noua forma generatur, & sic non sit vnus numero ignis, sed vnus tantum per coactionem plurium ignium, sed tamen quantum ad exteriori sensum videtur esse vnus numero simpliciter qui ex appositione lignorum nutritur, sicut anima ex alimento addito nutritur.

Ad id vero quod sexto obiectum est, ex his quae dicta sunt, iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem

aliunde. hoc enim in resurrectione seruabitur. quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si fuit in vno vt radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo, qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in vno fuit, vt pertinet ad perfectionem indiuidui, in alio autem, vt deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui, vnde semen resurget in genito, & non in generante, & costa Adae resurget in Eua, non in Adam, in quo fuit sicut in natura principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroq; resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad id vero quod sexto obiectum est, ex his quae dicta sunt, iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem

aliunde. hoc enim in resurrectione seruabitur. quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si fuit in vno vt radicale semen, id est, sicut semine ex quo genitus est, in alio vero sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo, qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si vero in vno fuit vt pertinet ad perfectionem indiuidui, in alio vero, vt ad perfectionem speciei deputatum, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui, vnde semen resurget in genito, & costa Adae in Eua. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Dicitur secundo, quod caro comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta, in Secundo vero si non solis humanis carnibus est pastus, resurgere poterit tantum de alio, quod ei materialiter aduenit, quantum necessarium ei erit ad debitam corporis quantitatem restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo id quod a parentibus traxit, & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quod si etiam parentes solis carnibus humanis pasti fuerint, & sic semen eorum sit ex alienis carnibus generatum, resurget semen in eo qui natus est ex semine, & loco eius supplebitur aliunde ei cuius carnes comestae sunt.

Dicitur tertio, quod si aliquid materialiter in pluribus hominibus fuit, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si in vno fuit, sicut radicale semen, id est, sicut semine ex quo genitus est, in alio vero sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo, qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si vero in vno fuit vt pertinet ad perfectionem indiuidui, in alio vero, vt ad perfectionem speciei deputatum, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui, vnde semen resurget in genito, & costa Adae in Eua. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

De hac materia vide etiam apud sanctum Thomam in Quarto Sent. distinctio 44.

Ad sextam objectionem dicitur, quod resurrectio naturalis est quantum ad finem, in quantum naturale est animae esse corpori vnitam, non autem quantum ad principium actuum.

Aduerte, quod naturalis dicitur esse resurrectio quantum ad finem, quia terminatur ad vnionem animae & corporis, quae quidem

quidem vnio est secundum naturalem animae inclinationem, & absolute loquendo, nata est etiam ab agente naturali vniri corpori, vt superius dicebatur, licet facta hac suppositione quod sit per mortem separata a corpore, non possit iterum materia virtute naturalis agentis vniri, propter quod dicitur resurrectio in pernaturalis esse ex parte agentis.

Ad vltimam objectionem dicitur, quod quia filius propter hoc naturam humanam assumpsit, vt eam repararet, ideo quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur & sic oēs a morte redibunt ad vitam, sed defectus personae non reparabitur nisi in his, qui Christo adhaeserit, vel credendo in ipsum vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare S. Th. illam confessionem. Per Christum liberamur a culpa, & a morte, qui est effectus peccati, ergo illi soli sunt a morte liberandi per resurrectionem, qui fuerit participes mysterium Dei, quibus liberent a culpa.

Sed circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Vnum est, quia consequentia quae negatur, non videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati, non videtur esse liberandus a morte, nisi qui a culpa liberatur, cum effectus non videtur remouendus nisi remouatur causa ad quam necessarius consequitur.

Si ergo per Christum homo liberatur a morte, ille solus videtur liberandus, qui etiam liberatur a culpa. Alterum est, quia non videtur verum, quod defectus naturae in omnibus reparabitur, quia multi cum originali peccato decedunt, a quo nunquam liberabuntur, cuius signum est, quod in perpetuum diuina visione priuabuntur.

Ad primum dicitur ex doctrina sancti Thomae Quarto, distinctio 43. q. 1. art. 1. quatuor 2. ad 4. quod poena peccati originalis est mori aliquando, non autem mori in perpetuum detineri, ideo qui moriuntur in peccato originali, moriendo exoluerunt poenam illi peccato debitam, possunt tamen resurgere non obstante culpa originali propter conformitatem ad Christum in naturalibus. Vnde argumentum supponit falsum, scilicet, quod perpetua detentio a morte sit effectus culpae originalis eam necessario concomitans.

Ad secundum dicitur (vt patet cap. sequenti) quod propositio S. Th. intelligitur de defectu naturae habente rationem poenae concomitantis peccatum, non autem de defectu naturae habente rationem culpae, cuiusmodi est originale peccatum, quod est peccatum & naturae & personae, in quantum est pars naturae, sic. n. aliquo modo est volitum a persona & homine singulari, vt superius dicebatur. Vnde ratio nulla est.

Super. Cap. 82.

Quod etiam patet, quod in futura resurrectione homines non sic resurgent, vt sint iterum morturi. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proueniens, Christi-

quidem vnio est secundum naturalem animae inclinationem, & absolute loquendo, nata est etiam ab agente naturali vniri corpori, vt superius dicebatur, licet facta hac suppositione quod sit per mortem separata a corpore, non possit iterum materia virtute naturalis agentis vniri, propter quod dicitur resurrectio in pernaturalis esse ex parte agentis.

Ad vltimam objectionem dicitur, quod quia filius propter hoc naturam humanam assumpsit, vt eam repararet, ideo quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur & sic oēs a morte redibunt ad vitam, sed defectus personae non reparabitur nisi in his, qui Christo adhaeserit, vel credendo in ipsum vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare S. Th. illam confessionem. Per Christum liberamur a culpa, & a morte, qui est effectus peccati, ergo illi soli sunt a morte liberandi per resurrectionem, qui fuerit participes mysterium Dei, quibus liberent a culpa.

Sed circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Vnum est, quia consequentia quae negatur, non videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati, non videtur esse liberandus a morte, nisi qui a culpa liberatur, cum effectus non videtur remouendus nisi remouatur causa ad quam necessarius consequitur.

Si ergo per Christum homo liberatur a morte, ille solus videtur liberandus, qui etiam liberatur a culpa. Alterum est, quia non videtur verum, quod defectus naturae in omnibus reparabitur, quia multi cum originali peccato decedunt, a quo nunquam liberabuntur, cuius signum est, quod in perpetuum diuina visione priuabuntur.

Ad primum dicitur ex doctrina sancti Thomae Quarto, distinctio 43. q. 1. art. 1. quatuor 2. ad 4. quod poena peccati originalis est mori aliquando, non autem mori in perpetuum detineri, ideo qui moriuntur in peccato originali, moriendo exoluerunt poenam illi peccato debitam, possunt tamen resurgere non obstante culpa originali propter conformitatem ad Christum in naturalibus. Vnde argumentum supponit falsum, scilicet, quod perpetua detentio a morte sit effectus culpae originalis eam necessario concomitans.

Ad secundum dicitur (vt patet cap. sequenti) quod propositio S. Th. intelligitur de defectu naturae habente rationem poenae concomitantis peccatum, non autem de defectu naturae habente rationem culpae, cuiusmodi est originale peccatum, quod est peccatum & naturae & personae, in quantum est pars naturae, sic. n. aliquo modo est volitum a persona & homine singulari, vt superius dicebatur. Vnde ratio nulla est.

Super. Cap. 82.

Quod etiam patet, quod in futura resurrectione homines non sic resurgent, vt sint iterum morturi. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proueniens, Christi-

est in hoc capite, & est, Quod homines in futura resurrectione non resurgent iterum morituri, sed immortales. Ex qua vnus corollarium in sequenti capite inferet.

ARGVITVR autem primo sic ad conclusionem. Necessitas moriendi est defectus in naturam ex peccato proueniens, sed huiusmodi defectus Christus meritis suis passionis reparauit, ergo qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur. Probatur minor auctoritate Apostoli. Roma. 5. volētis quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum.

Si homines resurgentes iterum morituri, vt sic mors in perpetuum duret, non est mors per mortem Christi destructa, quia quod est in perpetuum duraturum, non est destructum, sed hoc est falsum, quia nunc est destructa in causa, id quod dominus Osee 13. praedixerat. Vltimo autem destruetur in actu, secundum illud 1. ad Cor. 15. Nouis sine &c. ergo &c.

Terio. Christus resurrexit non iterum morituri, vt dicitur ad Rom. 6. ergo &c. Probatur consequentia, quia resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis, effectus autem suae causae assimilatur.

Aduertendum, quod ista ratio procedere videtur ex casualitate causae exemplaris, non autem causae efficientis. Nam, vt dictum est superius, resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostrae in genere causae efficientis, effectum autem non oportet assimilari instrumentum, ideo non videtur sequi ex hac casualitate, quod nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi, sed quia non solum est causa efficiens, sed etiam exemplaris, & effectum oportet suo exemplari assimilari, ideo bene sequitur, quod nostra resurrectio ex ista casualitate resurrectio ni Christi assimiletur.

Quarto. Si resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte resurgent, aut non. si secundum remanebunt animae perpetuo separatae, quod est inconueniens, vt supra dictum est. si primum, aut resurgent iterum morituri, aut non. si secundum, eadem ratio hoc ponendum erit in prima resurrectione. Si secundum, procedet in infinitum alternatio mortis & vitae in eodem subiecto, hoc autem est inconueniens, quia oportet intentionem Dei resuscitantis ad aliquid determinatum ferri, nec autem successiva alternatio mortis & vitae, finis esse non potest, cum sit quaedam transmutatio quae in aliud tendit, ergo &c.

Aduertendum, quod non est intentio sancti Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oportet dicere motum caeli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem sancti Thomae, sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis vltimo intentus, quia cum motus redat ad inducendum terminum motus, no habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem, & ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitae, quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter, futura, relinquatur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternatio-

Aduertendum, quod ista ratio procedere videtur ex casualitate causae exemplaris, non autem causae efficientis. Nam, vt dictum est superius, resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostrae in genere causae efficientis, effectum autem non oportet assimilari instrumentum, ideo non videtur sequi ex hac casualitate, quod nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi, sed quia non solum est causa efficiens, sed etiam exemplaris, & effectum oportet suo exemplari assimilari, ideo bene sequitur, quod nostra resurrectio ex ista casualitate resurrectio ni Christi assimiletur.

Quarto. Si resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte resurgent, aut non. si secundum remanebunt animae perpetuo separatae, quod est inconueniens, vt supra dictum est. si primum, aut resurgent iterum morituri, aut non. si secundum, eadem ratio hoc ponendum erit in prima resurrectione. Si secundum, procedet in infinitum alternatio mortis & vitae in eodem subiecto, hoc autem est inconueniens, quia oportet intentionem Dei resuscitantis ad aliquid determinatum ferri, nec autem successiva alternatio mortis & vitae, finis esse non potest, cum sit quaedam transmutatio quae in aliud tendit, ergo &c.

Aduertendum, quod non est intentio sancti Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oportet dicere motum caeli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem sancti Thomae, sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis vltimo intentus, quia cum motus redat ad inducendum terminum motus, no habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem, & ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitae, quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter, futura, relinquatur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternatio-

Aduertendum, quod non est intentio sancti Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oportet dicere motum caeli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem sancti Thomae, sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis vltimo intentus, quia cum motus redat ad inducendum terminum motus, no habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem, & ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitae, quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter, futura, relinquatur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternatio-

Aduertendum, quod non est intentio sancti Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oportet dicere motum caeli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem sancti Thomae, sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis vltimo intentus, quia cum motus redat ad inducendum terminum motus, no habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem, & ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitae, quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter, futura, relinquatur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternatio-

Aduertendum, quod non est intentio sancti Thomae Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oportet dicere motum caeli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem sancti Thomae, sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tamquam finis vltimo intentus, quia cum motus redat ad inducendum terminum motus, no habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem, & ideo oportet dicere, quod intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tamquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitae, quod cum non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter, futura, relinquatur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternatio-

alternationem perpetuam, sed magis hominem resurrecturum, si...

QVI N T O. Incensio inferioris naturae in agendo ad per...

per generationem conseruari, ergo ordinat ad perpetuitatem in...

quod resurgentes non iterum moriantur.

3 Adhuc, Effectus similatur suae causae, resurrectio autem...

Christi causa est futura resurrectio, ut dictum est, sic autem...

resurrexit Christus, ut non vitius moreretur, secundum illud...

Rom. 6. Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Homines...

igitur sic resurgent ut vitius non moriantur.

4 Amplius, Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum...

ab illa morte iterato resurgēt, aut non, si non resurgant, remanebunt...

perpetuo animae separatae, quod est inconueniens, ut supra dictum est, ad quod...

euitandum post resurgere, vel si post secundam mortem non resurgant, nulla erit...

causa quare post primam resurgant, si autem post secundam mortem...

iterato resurgant, aut resurgēt iterum morituri, aut non, si non...

iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum, & in prima...

resurrectione, si vero iterum morituri, proceder in infinitum...

alternatio mortis & vitae in eodem subiecto, quod videtur inconueniens...

oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum...

feratur, ipsa autem mortis, & vitae alternatio successiva, est quasi...

quaedam transmutatio, quae ratione esse non potest, est enim...

contra rationem motus, quod sit finis, quam omnis motus in aliud...

tendat.

5 Praeterea, intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem...

fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur...

cuius quidem finis est, ut conseruetur esse perpetuum, sicut quod...

perpetuum, homines resurgēt, oportet individuum hominis resurgentis...

esse perpetuum, eadem ratione, & ea quae dicta sunt oportet...

perpetua esse, cuius oppositum constat esse verum.

Respondetur, quod alia ratio est de suscitatione hominis post mortem, & alia de...

creacione Adam & aliorum animalium, nam suscitatio hominis non...

ordinatur ad hoc ut fiat hominum multiplicatio per generationem, quae...

esse perpetuum speciei intenditur, sed ad hoc ut ipse homo qui...

mortuus fuerat, habeat iterum esse, ideo non intenditur esse...

perpetuum individui, creatio autem hominis & ceterorum animalium...

intenditur ad hoc ut per generationem multiplicentur, ideo talis...

individui, sed speciei, non quidem simpliciter, sed quousque...

generationis permaneret.

SEXTO. Prima vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur...

ordinacionem corruptibilis corporis in hoc, quod per mortem...

perpetua vita erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis...

animae, consequentia de claratur, quia sicut secundum primam...

generationem creatio animae sequitur corporis generationem, ita...

conuersione in resurrectione corpus animae praesistenti coaptabitur.

SEPTIMO. Si in infinitum succedant sibi in eodem...

vita & mors, ipsa alternatio mortis & vitae habebit speciem...

circulationis cuiusdam, ergo causabitur a corpore caelesti, hoc...

autem esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam...

facilitate actio- nis naturae excedit, ergo non est ponenda...

huiusmodi alternatio, ergo &c. Probatum prima consequentia, quia...

omnis circulatio in rebus generalibus, & corruptibilibus a prima...

circulatione corporum incorruptibilium causatur.

Aduerte, quod ista ratio procedit secundum considerationem ordinis...

in rebus creati inueniunt, qui habet ut omnis mutatio a motu locali...

orbium caelestium dependeat, non autem secundum considerationem...

diuinae potentiae. Nam post diuinam potentiam dicitur alternatio...

mortis & vitae causare nulla inueniuntur causalitate corporum...

caelestium.

OCTAUIO. Anima separata non est subiecta motui caeli, cum...

excedat totam naturam corporalem, ergo alternatio separationis...

eius & vnio nis ad corpus non fit biacet motui caeli, ergo...

non est talis circulatio qualis sequitur si resurgentes iterum...

moriantur, ergo &c. Probatum prima consequentia, quia quaecumque...

succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram...

suae durationis secundum tempus, omnia autem huiusmodi subiecta sunt...

motu caeli, & ad tempus dum est conuincta corpori, & aliter dum...

est separata, nam dum est conuincta, subditur per accidens...

motui huiusmodi, & quantum ad esse, & quantum ad operari.

Operari

Quantum ad esse quidem, ut est de mente sancti Thomae...

Potentia, quae 3. articulo. 10. ad octauum, non simpliciter, sed...

ut ipsum corpus communicat, quod est subiectum variationi...

& tempori: & ideo potest a corpore per huiusmodi motum...

separari. Quantum vero ad operari, quia in diger in sua operatio...

ne viribus sensitiuis quae organa corporis sunt affixae, & idcirco...

variationi, & tempori sunt subiectae, separata autem a corpore...

nullo modo subditur motui caeli, quia necesse est sumat tunc...

aliqui rei variabili communicatur, nec in sua operatio...

ne vnio sensuum ministerio: ideo non dicitur absolute sanctus...

Thomae, quod anima non subditur motui caeli, sed quod...

anima separata huic motui non subditur, ut virtute illius...

iterum posse corpus iterum reuniri.

Aduertendum secundum, quod ea quae sibi in eodem...

subiecto succedunt, sunt de numero variabilium: variabilia...

autem habent decretum naturae periodum suae durationis: ideo...

be hic dicitur, quod quaecumque succedunt sibi in eodem...

subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis...

secundum tempus. Confirmat conclusio auctoritate Isaiae 25. & Apoc. 21.

Per hoc excluditur error quorundam Gentilium, adductus ab...

Augustino 12. de Ciuitate Dei, creditum eadem temporum...

temporaliumque rerum volumina referri volunt illud quod dicitur...

in fine de Generatione hoc ipsum docuit contra praedicta...

loquens. Quod in resurrectione non erit vnio ciborum &...

uenerorum. Cap. 83.

Præmissis autem ostenditur, quod apud homines resurgentes non erit...

vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita corruptibili, nec...

se esse remoueri ea quae corruptibili vitæ deseruiunt. Manifestum...

est autem, quod ciborum vnio corruptibili vitæ deseruit. ad hoc...

in cibos assumimur, ut corruptio quae posset accidere ex...

consumptione naturalis humidi, euitet. Est etiam in praesenti...

ciborum vnio necessaria ad augmentum, quod post resurrectionem...

in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate...

resurgent, ut ex dictis patet. Similiter commissio maris &...

feminae corruptibili vitæ deseruit: ordinatur enim ad generationem...

per quam quod perpetuo conseruari non potest secundum...

individuum, in specie conseruatur ostensum est autem, quod...

resurgenti vita incorruptibilis erit, non igitur in resurgentibus...

erit ciborum neque uenerorum vnio.

2 Adhuc, Vita resurgentium non minus ordinata erit, quam...

praesens vita, sed magis, quia ad illam homo perueniet...

solo Deo agente: hanc autem consequitur operante natura, sed...

in hac vita ciborum vnio ordinatur ad aliquem finem, ad hoc...

enim cibum a sumitur, ut per digestionem conuertatur in...

corpus si igitur tunc erit ciborum vnio, oportebit quod...

ad hoc sit, quod conuertatur in corpus. cum ergo a corpore...

nihil resoluatur, oportebit dicere, quod totum quod conuertitur...

in alimentum, transeat in augmentum, resurget autem homo...

in debita quantitate: ergo &c. Probatum antecedens, quia...

vita resurgentium non erit minus ordinata, quam praesens...

vita, sed magis, in hac autem vita ciborum vnio ordinatur...

ad hoc, ut per digestionem conuertatur in corpus, & ideo...

totum quod conuertitur in alimentum transeat in augmentum.

tertio, aut homo resurgens semper vnio cibo, aut non semper...

si primum, cum cibum in corpus conuertitur, a quo nihil...

resoluitur, augmentum secundum aliquam dimensionem...

faciat, corpus hominis in infinitum augetur, hoc autem...

non potest esse, quia augmentum secundum...

dimensionem faciat, corpus hominis in infinitum augetur, hoc...

autem non potest esse, quia augmentum secundum dimensionem...

faciat, corpus hominis in infinitum augetur, hoc autem non...

potest esse, quia augmentum secundum dimensionem faciat, corpus...

hominis in infinitum augetur, hoc autem non potest esse, quia...

Super Cap. 83.

Præmissis autem ostenditur, quod apud homines resurgentes...

non erit vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota a vita...

corruptibili, nec esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re mota...

a vita corruptibili, nec esse vnio ciborum & ciborum vnio. Re...

motu a vita corruptibili, nec esse vnio ciborum & ciborum vnio.

Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio ciborum & ciborum...

vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio ciborum &...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

ciborum vnio. Re motu a vita corruptibili, nec esse vnio...

Cap. 81.

Cap. 82.

Cap. 81.

Tex. 60. 41.

T ho. con. Gen.

V V V rus

vis naturalis: nature autem intentio nū- quā est ad infinitū, sed semper est ad ali- quid certum, vt dicit in 2. de Anima. Si se- cūdum ergo erit ali- quod tempus, in quo homo semper viuet, non vtetur cibo: ergo & hoc a principio faciendum est.

Ex hoc vltimus se- quitur, qd neque etiā venereorū vsus erit. Probat, quia a cor- pore resurgētis se- men decidi non po- terit, neque, inquam, ex substantia eius, cū quia hoc est cōtra na- turam seminis, quia esset corruptum, & a natura recedēs, & sic non posset esse natu- ralis actionis princi- piū, vt patet per Phi- losophum in lib. de Generatione anima- lium, tum quia a su- biecto corporum in- corruptibiliū nihil resolui poterit, neq; etiam ex superfluo alimentū, si resurgēt- es cibus non vtan- tur, ergo, &c.

Aduertendum, vt in 1. Phyticorum de clarauimus, qd ista p- positio, quā adsumit sanctus Thomas, sū- tentio virtutis natu- ralis mouentis sem- per est ad aliquid cer- tum, habet veritate- tam de intentione na- turæ specificæ, q̄ de intentione naturæ in diuiduā, est enim ali- quis terminus magni- tudinis in specie hu- mana vltra quē spes- cies humana saluari non posset, nam pos- set dari maximus ho- mo, ita qd ipso non potest in natura hu- mana maior esse; si- militer est aliquis ter- minus magnitudinis cuiuslibet in diuidui- vltra quem virtute- propriæ formæ non potest extendi, sed li- cet propositio tā in specie, quā in indi- uiduo habeat verita- tem, hic tamen sumi- tur secundum qd de- iudiciū virtute ve- rificatur, quia hoc ad propositum ad quod inducitur sufficit.

Aduertendum vlti- mus ex doctrina san- cti Thomæ 2. p. quæ. 119. articulo, quod nomine seminis non potest accipi id quā cōseruatum est in su- bstantia membrorū

viuet, erit aliquid tempus dare, in quo cibo nō vtetur, quare hoc a principio faciendum est. non igitur homo resurgens cibo vtetur. Si autem non vtetur cibo, se- quitur, qd neque venereorū vsū habebit, ad quem requiritur de- ciso seminis: a corpore autē re- surgētis semen decidi non po- terit, neque ex substantia eius: tum quia hoc est contra rōnem seminis: esset. n. semen in corrup- pi, & a natura recedens, & sic nō posset esse naturalis actionis princi- piū, vt patet per Philoſophū in li. de Generatione animalū, tum etiā quia a substantia illorū corporum incorruptibilem exi- stentiū nihil resolui poterit, nec etiā semen esse poterit super- fluum alimentū, si resurgē- tes cibus nō vtunt, vt ostensum est: non igitur in resurgētibus erit venereorū vsus.

4. Item, Venereorū vsus ad generationem ordinatur. si igit post resurrectionē erit venereorū vsus, nisi sit frustra, sequitur qd tunc etiam erit hoīum genera- tio sicut & nunc: multi igitur ho- mines erunt post resurrectionē, qui ante resurrectionē nō fue- runt: frustra igitur tantū differ- tur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant. q̄ eandem habent naturam.

5. Amplius, Si post resurrectio- nem erit hoīum generatio, aut igitur illi, qui generabuntur, ite- ru corrūpentur, aut incorrupti- biles erūt, & immortales. si aut erunt incorruptibiles, & immor- tales, multa inconuenientia se- quuntur: Primo quidem, quia oportebit ponere, qd illi homi- nes sine peccato nascantur origi- nali, cum necessitas moriēdi sit pœna consequens peccatum ori- ginale, quod est contra Aposto- lum dicentem. Ro. 5. qd per vñū hominem peccatum, in omnes homines pertransiit, & per pec- catum mors. Deinde sequitur, qd non oēs indigeāt redēptione, quæ est a Christo, si aliqui sine peccato originali, & necessitate moriēdi nascantur, & sic Chris- tus nō erit oīum hoīum caput, quod est contra sententiā Apost. dicētis. 1. Cor. 15. qd sicut in Adā oēs moriuntur, ita & in Christo oēs viuificabuntur. Sequitur et̄ & aliud inconueniens, vt quorū est similis gnatio, non sit similis generationis terminus. hoīes. n.

p generationem, quæ est ex semi- ne, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam: tunc aut immortalē. Si aut hoīes qui tūc nascantur, corruptibiles erūt, & moriuntur, si iterato non resur- gunt, sequetur qd eorū animæ p- petuo remanebunt a corporib⁹ separata, quod est inconueniens, cum sint eiusdem sp̄i cū anima- bus hoīum resurgētium. Si aut & ipsi resurgunt, debuit & eorū resurrectio ab aliis expectari, vt simul oībus qui vnam naturam participant, beneficium cōferatur resurrectionis, quod ad natu- ræ separationem pertinet, vt ex dictis patet. Et præterea nō vī esse aliqua ratio, quare aliqui ex- pectantur ad resurgēdum, si nō omnes expectantur.

6. Adhuc, Si homines resurgē- tes venereis vtentur & genera- bunt, aut hoc erit semper, aut nō semper: si semper, sequet qd mul- tiplicatio hoīum erit in infinitū: intentio aut naturæ generantis post resurrectionem nō poterit esse ad aliū finem q̄ ad multi- plicationem hoīum. non. n. erit ad cōseruationē speciei per generationem, cum hoīes incor- ruptibiliter sint victuri. sequit igit qd intentio naturæ generantis sit ad infinitum, quod est impossi- bile. Si vero non semper genera- bunt, sed ad aliquid determina- tum tempus, post illud igitur te- pus non generabunt, quare & a principio hoc eis attribuendum est, vt venereis non vtantur, nec generent.

Si quis autē dicat, qd in resurgē- tibus erit vsus ciborum, & vene- reorū, non propter cōserua- tionem, vel augmentum corpo- ris, neq; cōseruationē speciei, vel multiplicationē hoīum, sed propter solā delectationē, quæ in his actibus existit, ne aliqua delectatio hoīibus in vltima remuneratione desit.

Patet quidem multipliciter hęc inconuenienter dici. Primo quidem, quia vita resurgētium ordinatior erit q̄ vita nostra, vt supra dictum est: in hac autē vi- ta inordinatum & vitiosum est si quis cibus, & venereis vtatur p- necessitate sustentādi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rō- nabiliter: nā delectationes quæ sunt in præmissis actionibus, nō sunt fines actionum, sed magis cōuersio natura. n. ad hoc ordi-

per quandam reso- lutionem, quia si nō retineret naturā ei⁹ a quo resoluitur, sic recederet a natura generantis quasi in- via corruptionis exi- stens: & tunc non ha- beret virtutem con- uertendi aliud in si- milem naturam. si ve- ro naturā eius, a quo resoluitur retineret, tunc esset contra dū ad determinatā par- tem, & non haberet virtutē mouendi ad naturam totius. Vnde cum arguit sanct⁹ Thomas, semen non posse decidi ex su- bstantia corporis, qd esset corruptum, & a natura recedens, & sic nō posset esse princi- piū actionis natu- ralis: sic intelligendū est, qd. decicūm autē esse in via corruptio- nis, vt potest non ple- ne, & complete recel- sūq; a natura eius a quo deciditur, sed ef- fet in ipso recessu, aut esset corruptum, vi- delicet si plene ab il- la natura recessisset, & vtroque modo nō posset esse naturalis actionis principium, illi, scilicet actionis qua aliud conuertit in naturam similem illi, a qua semen deci- ditur. quod enim ab aliqua natura p- corruptionem recedit, non habet virtutem similem naturam in- ducendi, cum amit- tat formam, quæ est principium similem naturam inducendi.

QVARTO, Si erit venereorū vsus, erit etiam hoīum gene- ratio, sicut & nūc, quia talis vsus ad generationem ordina- tur: ergo & erūt mul- ti hoīes post resur- rectionem, qui ante non fuerunt. ergo frustra tantum differ- tur resurrectio mor- tuorum, vt omnes si- mul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

Circa vltimam cō- sequentiam aduertē- dum, quod supponit S. Tho. rationem de- horum, quare tantū differat resurrectio, hanc, scilicet vt om- nes homines simul vitam accipiant per resurrectionem. sic enim patet propter hanc rationem: vltra differri resur- rectionem,

Cap. 81.

Cap. 27.

In hoc cap.

rektionem, si post resurrectionem erit generatio. nam manifestū est si homines alii post resurrectionem futuri sunt, qui antea nō fuerunt, quōd non simul omnes naturam humanam habentes, vitam simul per resurrectionem habebunt.

QVINTO, Si post resurrectionem erit hoīum genera- tio, aut illi qui gene- rabuntur, iterum cor- rumpentur, aut non. si secundū, tunc oportebit ponere illos ho- mines sine peccato originali nasci, quā necessitas moriēdi sit pœna peccati ori- ginale consequens, scilicet in prima ho- minis natiuitate. hoc autem est cōtra Apo- stolum, Romano. 5. Sequitur vltimus qd non omnes indigent redēptione, quæ est a Christo, & sic Chris- tus non erit oīum caput, contra senten- tiam Apostoli. prima Corinth. 15. Se- quitur etiam, quōd quorū est similis generatio, non sit si- milis generationis terminus, quia nunc homines per genera- tionem corruptibilem vitam cōsequuntur, tunc autem immor- tales. Hoc autem est inconueniens. si vero primum, si ite- rato non resurgunt, tunc eorum animæ remanebunt perpe- tuo a corpore separa- tæ, quod est inconue- niens. si autem & ipsi resurgunt, debuit & eorū resurrectio ab aliis expectari, tum vt simul oībus vnam naturam participan- tibus resurrectionis beneficium cōferatur: tum quia non vi- detur esse aliqua ra- tio quare aliqui ex- pectentur ad simul resurgēdum, si non omnes expectantur.

Sexto, Si homi- nes resurgentes vene- reis vtentur & gene- rabunt, aut hoc erit sp̄, aut nō sp̄, sed ad aliqd determinatum tps. si primum, ergo generatio hoīum erit in infinitum, ergo intentio naturæ generantis erit ad infinitum, quod est impos- sibile. Probat, secunda consequentia, quia tunc intentio natu- ræ generantis non poterit esse ad aliū finem, quā ad hoīum multiplicationem. non enim erit ad cōseruationem spe- cieī per generationem, quum hoīes incorruptibiliter sint vi- cturi. si autem secundum, igitur post illud tempus non genera- bunt, ergo & hoc a principio eis tribuendum est, vt venereis nō vtantur, nec generent.

Attendendū est, quod ista ratio procedit ex suppositione hac, qd post resurrectionem nō erit amplius corruptionis status, sed incorruptionis, quod constat ex eo, qd tunc non erit motus cor- porum cœlestium, a quo omnes alii motus dependent. ideo asu- mit, qd post resurrectionem hoīes incorruptibiliter sunt vi- cturi. illam autem suppositio- nem videntur etiā illi contra quos arguit, concedere, ideo ex illa contra ipsos procedit.

Paulo ante

Si ad omnes adductis rationes dicatur, qd in resurgētibus erit vsus ciborum & venereorū propter solam delectationem, quæ in his actibus cōsistit, ne aliqua delectatio hoīibus in vltima remuneratione desit. Quōd hoc inconuenienter dicitur, ostenditur multipliciter: primo sic. In hac vita inordinatum & vitiosum est si quis cibus & venereis vtatur propter solam delectationē, ergo hoc in resurgētibus nō erit. Probat, consequentia, quia vita re- surgētium ordinatior erit quā nō- stra. Antecedens vero probat, quia quā delectationes quæ in præmissis actionibus sunt, non sint fines actionum, sed magis cōuersio, vt potest ordinata a natura, ne animalia propter laborem ab istis actibus naturæ necessariis de- siderent, ordo præ- posterus & indecens est, si operationes p- pter solas delectatio- nes exercentur.

Secundo, Perfecta beatitudo & felici- tas hoīum nō cōsistit in huiusmodi delectationibus corporalibus, ergo &c. Probat, consequen- tia, quia vita resurgē- tium ad cōseruan- dam perfectam beati- tudinem ordinatur. Tertio, Aut huiusmodi delectationes i- statu futuræ beati- tudinis sunt, tamquā ad beatitudinem per- tinentes, aut non. nō primum, quia tunc ef- sent aliquāter in in- tentione eorum qui virtuosā agunt, quā actus virtutū ad beati- tudinem ordinan- tur, sicut ad finē. Hoc autem rationem té- perantiæ excludit, cō- tra quam est, quōd qd a delectationibus nūc abstineat, vt postmo- dum is frui magis possit. Sic enim red- dereur omnis casti- tas impudica, & om- nis abstinentia gulo- sa. Non etiam secun- dū, quia omne quod est, vel est propter al-

Per hoc autem excluditur er-ror Iudæorum, & Saracenorū, qui ponunt qd in resurrectione hoīes cibus & venereis vtent, sicut & nunc. Quos etiam quidā Christiani hæretici sunt sequuti, qui ponentes regnum Christi fu- turum in terris terrenū per mil- le annos, in ipso spacio tēporis dicunt eos, qui tunc resurrex- rint, immoderatissime carnali- bus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tanus aut potus, vt nō solum nullam modestiā teneat, sed modum quoque ipsius cre- dultatis excedant. nullo autem modo ista possunt, nisi a carna- libus credi. Hi autem qui spiri- tuales sunt, istos ista credentes Chiliaſtas appellant græco voca- bulo, quod verbum e verbo ex- primentes, nos possumus mille- narios nuncupare, vt Augusti- nus dicit 20. de Ciuitate Dei.

terum, vel propter seipsum. delectationes aut huiusmodi non erunt propter alterum, quia non propter actiones ordinatas ad finem naturæ: ergo erunt propter se: omne autem huiusmodi vel est beatitudo, vel pars beatitudinis, ergo &c.

Quarto, Ridiculum videtur quæ- rere delectationes corporales, in quibus nobiscum bruta cōmunicant, vbi expectantur delectationes altissimæ, nobis & Angelis cōmunes, nisi forte qs dicat beatitudinē Angelorū esse imperfectā, quæ delectationibus brutorum caret, quod est omnino absurdum, ergo &c.

Confirmatur autoritate domini dicentis Matt. 23. qd in resur- rectione neque nubent, neque nubentur.

Aduertendum est, quum dicitur delectationes ciborum & ve- nereorū non esse propter se, sed propter operationes, quod aliud est dicere delectationes esse propter operationes, & aliud ipsas quæri propter operationes. Nam ipsas esse propter Tho. Cont. Gent. V V 2 opera-

Paulo ante

Cap. 51.

Cap. 70.

operationes dicit ordinem ipsarum fm utrorumque institutio nem ab auctore natura, & fm natura intentionem. Deus enim qui naturam instituit, ordinavit predictas operationes ad con servationem individui & speciei, istis autem operationibus ad didit delectationes, vt ex harum appetitu huiusmodi operatio nibus animalia inte derent, & sic voluit delectationes pro pter operationes esse. Delectationes au tem quarri propter operationes, dicit or dinem ipsarum secun dum quod terminat actum appetitus, & tunc si comparatur ad appetitum intellecti uum sequentem ratio nem, sic etia qua runtur delectationes propter dicatas opera tiones, quibus con iunguntur, idest non queruntur, nisi in quatuor istis opera tionibus coniungun tur, quibus homo va cat propter proprii corporis sustentatio nem, & propter pro lem procreandam, si autem ad appetitum sensitiuum comparatur, sic non quaeruntur delectationes p pter operationes, sed contrario operatio nes propter delecta tiones, vt inquit san ctus Thomas P. 2. q. 4. ar. 2. ad secundum. Huius autem ratio est, quia non attri git apprehensio sensitiua ad communem refurgendum boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. illud. n. indicat bonum quod est secundum sensum delectabile. Quod ergo hic dicitur de delectationibus & operationibus ciborum & veneris, intel ligendum est secundum comparationem ipsorum ad naturam institutorem, ad ipsamque naturam, & secundum comparationem ad appetitum intellectiuum: non autem secundum comparationem ad appetitum sensitiuum.

Que huic opinioni videtur suffragari Ge. 1. & 2.

Sunt autem quedam, que huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem, quia Adā ante peccatum vitam habuit immortalē: & tamen cibus & veneris vti potuit in illo statu, quem ante peccatum illi sit dictum: Crescite & multiplicamini. & iterum: De omni ligno quod est in paradiso, comedet. Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse & bibisse. Dicitur. n. Luc. vlt. q. quū manducasset corā discipulis, sumēs reliquias dedit eis. Et Actū 10 dicit Petrus. Hunc. s. Iesum, Deus suscitauit tertia die, & dedit eum manifestum fieri, nō oī populo, sed testibus p̄ordinatis a Deo: nobis, qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.

Sunt etiam quedam auctoritates quæ ciborum vsum in huiusmodi statu hoibus repromittere videntur. Dicitur enim Isa. 25. Faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum vīndemīe defecata, & q̄ intelligatur quantum ad statum refurgētium, patet ex hoc quod postea subditur. Præcipitabit mortem in sempiternum, & auferet dominus Deus omnem la chrymam ab omni facie. Dicit etiam Isa. 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis, ecce serui mei bibent, & vos sitietis. & q̄ hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ, patet ex eo, quod postea subditur. Ecce ego creabo cælum nouū, & terrā nouā, & c. Dominus etiam dicit Matthæi 26. Non bibam amodo de hoc genimine vitis vsque in diē illum, quum illud bibam vobiscū nouum in regno patris mei,

Quantum ad secundum excludit sanctus Thomas errorem Iudæorum, & Saracenorum: & primo ipsum errorem exponit cum suis motiuis. secundo, ad eorum motiua respondet. Dicit ergo primo, quod ex predictis excluditur predictorum error ponentium, q̄ in resurrectione homines cibus & veneris ventur, sicut & nunc, quos etiam quidā Christiani hæretici sunt sequuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenis per mille annos, quo spacio dicunt eos, qui tunc resurrexerint, immoderatis carnalibus epulis vacaturos. hos autem viri spirituales Chiliaſtas appellant, idest millenarios, vt inquit August. 20. de Ciuitate Dei. Huic errori videtur primo suffragari, q̄ Adam ante peccatū habuit vitam immortalem, & tamen cibus & veneris tunc vti potuit, vt patet ex scriptura. Secundo, quia ipse Christus legitur comedisse & bibisse post

refurrectionem, vt patet Lucæ Vltimo, & Actuum decimo. Tertio, quia videtur hoc refurgentibus promitti, cum dicitur Isaia 25. Faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum, & c. & 65. Ecce serui mei comedent, & vos esurietis, ecce serui mei bibent, & vos sitietis. Quarto, quia dominus hoc videtur dicere Matthæi 26. & Luca 22. Quinto, quia videtur dici Apocalypsis 21. Vltimo, quia de mille annis videtur dici Apocal. 20. Ad primum autem horum dicit sanctus Thomas, quod non est eadem ratio de Adam & de hominibus refurgentibus, quia quum tunc natura humana nondū esset totaliter perfecta, nondum multiplicato genere humano institutus fuit Adā in tali perfectione q̄ competeat principio totius humani generis: & ideo oportuit, vt ad multiplicationem eius generaret, & per consequens vteretur cibus. In perfectione autem refurgentium natura humana totaliter ad suam perfectionem peruenit, numero electorum iam completo: ideo generatio locum non habebit, nec alimentum vsus. Dicit secundo, q̄ alia erit immortalitas refurgentium, & alia quæ fuit Adam, quia illi nec mori poterat, nec ex eorū corporibus poterit aliquid resolui. Adam autem potuit nō mori si non peccaret, & potuit mori si peccaret, poteratque immortalis conseruari, non quod nihil resoluatur ex eo corpore, sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei per ciborum assumptionem subueniri posset, ne ad corruptionem perueniret.

Quod enim primo obiicitur de Adam, efficaciam nō habet. Adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondū tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competeat principio totius humani generis: & ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, & per consequens, quod cibus vteretur. sed perfectio refurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniente, numero electorum iam completo: & ideo generatio locum non habebit, nec alimentum vsus, propter quod & alia erit immortalitas, & incorruptio refurgentium, & alia quæ fuit in Adam. resurgentes enim sic immortales erunt, & incorruptibiles, vt mori non possint, nec eorum corporibus aliquid resolui. Adā autem sic fuit immortalis, vt posset non mori si nou

Ad secundum dicit, q̄ Christus non propter necessitatem comedit, sed ad demonstrandam suam resurrectionis veritatem. vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed in præcæntem materiam resolutus, hæc autem causa non erit in resurrectione communi. Aduertendum primo ex doctrina sancti Thomæ 4. Sentent. dist. 44. q. 1. ar. 3. quæstio. 4. ad primum, quod Christus dispensatione dī post resurrectionem manducasse, in quantum propter predictam causam intermisit id quod est communiter refurgentium. s. nō vti cibus non erit autem necessaria, in communi resurrectione demonstratio veritatis resurrectionis, quia omnibus nota erit: ideo nulla erit causa manducationis. Considerandum secundo ex doctrina eiusdem 3. P. quæst. 55. artic. 6. ad secundum, q̄ a Christo postquam resurrexit inducuntur quedam argumenta ad probandam veritatem humana

naturæ, quedam vero ad probandam gloriam resurrectionis. Manducatio ergo in ducebatur non ad gloriam resurrectionis comprobandam, sed ad ostendendam, q̄ fm veram humanā naturā resurrexerat: ideo bene hic dicit, q̄ Christus comedit ad suæ resurrectionis veritatem demonstrandā. Ad auctoritates potius inductas quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere videntur, dicitur primo communiter, q̄ spiritualiter sunt intelligendæ, vt scilicet delectatio, q̄ est in contemplatione sapietia, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectu nostrum per vsum ciborum designatur, iuxta illud Prouerb. 9. de Sapietia. Miscuit vinum, & c. Et Eccl. 1. 5. Cibabit illū, & c. Et Prouerb. 3. Lignū vitæ, & c. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilibus, vt animus noster ex his quæ nouit, discat incognita amare, & secundum hunc modum delectatio, quæ est in contemplatione sapietia, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrū, per vsum ciborum in sacra scriptura consuevit designari, secundum illud Prouerbior. 9. quod de sapietia dicitur. Miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Et in sapientibus loquuta est. Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miscui vobis. Et Ecclesiastici quod decimo dicitur. Cibabit illum dominus pane vitæ & intellectu, & aqua sapientia salutaris potabit illum. De ipsa etiam sapientia dicitur Prouerbiorum 3. Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam, & qui tenuerint eam, beatus. Non igitur predictæ auctoritates cogunt dicere, quod resurgentes cibus vtantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis domini, quæ habentur Matthæi vigesimo sexto, potest & aliter intelligi, vt referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit & bibit, nouum quidem vinum, idest, nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem, & dicit, in regno patris mei, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

peccaret, & posset mori si peccaret, & eius immortalitas sic conseruari poterat, non quod nihil resoluatur ab eius corpore, sed vt contra resolutionem humiditatis naturalis ei subueniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perueniret. De Christo autem dicendum est, quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem, vnde de cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed resolutus in præcæntem materiam. hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero, quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendæ sunt. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilibus, vt animus noster ex his quæ nouit, discat incognita amare, & secundum hunc modum delectatio, quæ est in contemplatione sapietia, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrū, per vsum ciborum in sacra scriptura consuevit designari, secundum illud Prouerbior. 9. quod de sapietia dicitur. Miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Et in sapientibus loquuta est. Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miscui vobis. Et Ecclesiastici quod decimo dicitur. Cibabit illum dominus pane vitæ & intellectu, & aqua sapientia salutaris potabit illum. De ipsa etiam sapientia dicitur Prouerbiorum 3. Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam, & qui tenuerint eam, beatus. Non igitur predictæ auctoritates cogunt dicere, quod resurgentes cibus vtantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis domini, quæ habentur Matthæi vigesimo sexto, potest & aliter intelligi, vt referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit & bibit, nouum quidem vinum, idest, nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem, & dicit, in regno patris mei, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis, & prima resurrectione Martyrum, intelligendum est, quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli Ephesiorū quinto. Exurge a mortuis, & illuminabit te Christus. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ, in quo Martyres regnant cum Christo, & alii sancti, tam in præsentī ecclesia, quæ regnum Dei dicitur, quā etiam in cælesti patria quantum ad animas. millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, idest, figura solida, & radix eius est denari⁹, qui solet etiam perfectionem signare. sic ergo manifestum sit, quod resurgentes non vacabunt cibus & potibus, neque veneris actibus.

Ex quo vltimo haberi potest, quod omnes occupationes actiue vitæ cessabunt, quæ ordinari videntur ad vsum ciborum & ueneris, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. sola ergo occupatio contemplatiue vitæ in resurgentibus remanebit, propter quod Lucæ 10. dicitur de Maria contemplante, q̄ opti mam partem elegit: quæ non auferetur ab ea. Inde est etiam quod dicitur Iob. ca. 7. Qui descendit ad inferos, non ascendet, nec reuertetur vltra in domum suā, neque cognoscat eum amplius locus eius. in quibus verbis talē resurrectionem Iob negat, qualem quidam posuerunt, dicentes q̄ post resurrectionē hō redibit ad similes occupationes, quas nunc habet, vt scilicet ædificet domos, & alia huiusmodi exerceat officia.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Quod corpora resurgētia erunt eiusdem nature sicut prius. Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

figura solida, & radix eius est denari⁹, qui solet etiam perfectionem designare. Aduertendum primo ex Boetio in sua Arithmetica, quod numerus cubicus dicitur, qui refertur ex numero ducto in seipsum bis, & radix eius est ille numerus qui ducitur in seipsum. constat autem quod millenarius resulat ex numero de nario in seipsum bis replicato. Nam decies decem decies faciunt mille: ideo bene dī, q̄ est numerus cubicus, & quod radix eius est decem.

Aduertendum secundo, vt inquit, sanctus Thomas Primo Metaphysicæ lectio. septima, quod numerus denarius est perfectus, quia est quasi primus terminus numerorum, & comprehendit in se omnium numerorum naturam, eo quod maiores alii numeri non sint, nisi quædam repetitio denarii: ideo bene hic dī, q̄ solet perfectionem designare.

Quod vltimo ad tertium, ponit sanctus Thomas hoc corollarium, q̄ omnes occupationes actiue vitæ in resurrectione cessabunt, & sola occupatio contemplatiue vitæ remanebit. Probat, q̄ ille ordinari videtur ad vsum ciborum, & ueneris, & ad alia quæ necessaria sunt corruptibili vitæ: quæ quia Lucæ 10. de Maria contemplante dicitur. Opti mam partem, & c. tum quæ Iob 7. dicit. Qui descendit ad inferos, & c.

Super Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Super Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

Super Cap. 84. Ocasione autē præmissorum quidā circa conditiones resurgentium errauerunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere, quorum aliqui posuerunt corpora non in natura corporali demonstrari incepit.

ad naturam: Sed qua
lia futura quan-
tum ad conditiones
superadditas natura
cap. sequi. Quantum
ad primu, ponit hanc
conclusionem. Ho-
mines resurgentes cor-
pora habebunt palpa-
bilis, ex carnibus &
ossibus coposita. Cir-
ca hanc autem con-
clusionem, duo facit.
Primo quosdam se-
cundum ad dicit, se-
cundo illos reprobat.
QVANTVM ad
primum, inquit, qd
causam pramissam
quidam circa condi-
tiones resurgendum
errauerunt dicentes
iplos corpora ex co-
ntrariis composita no
habere, quia corpus
ex contrariis compo-
sita videtur ex ne-
cessitate corrupti.
Vnde quidam dixe-
runt illa in spiritum
transmutari, moti au-
thoritate Aposto. 1.
Cor. 15, dicentis. Se-
minatur, &c.
Alii vero, qd erunt
subtilia, & aeri & ve-
tis similia.
Alii autem, qd in
resurrectione animae
resumet corpora no
terrena, sed caelestia,
moti ex eo quod di-
citur loco allegato.
Sunt corpora caele-
stia, &c. Et rursus, ca-
ro & sanguis, &c.
QVANTVM ad
secundum arguit lau-
datus Thomas contra
istos errores, & pri-
mo generaliter con-
tra omnes, secundo
singillatim contra eo-
rum vnumquemque.
Arguit igitur primo
sic. Christus post re-
surrectionem habuit
corpus palpabile ex
carnibus & ossibus
constitens, vt ostenditur
Luc. vlti. ergo & alii
homines resurgentes.
Probatur consequen-
tia, quia nostra resur-
rectio conformis erit
resurrectioni Christi,
iuxta illud Phil. 3
Reformabit, &c.
Secundo, Anima est
eadem fm speciem,
ergo habebit eandem
materiam secundum
spem: ergo erit idem
corp. fm spem post
resurrectionem & an-
te. Probatur prima
consequencia, quia
ita vnitur corpori si-
cut forma materiae,
ois aut forma habet
determinatam mate-
riam, cu oportet esse

resurgere, sed transmutari in spi-
ritu, moti ex eo qd Apoft. dicit
1. Cor. 15. Seminatur corpus ani-
male, surget spuale. Alii vero ex
eodem verbo sunt moti, vt dice-
rent, qd corpora nostra in resur-
rectione erunt subtilia, & aeri, &
ventis similia. Na & sps aer dicitur,
vt sic spualia aerea intelligatur.
Alii vero dixerunt, qd in resurre-
ctione aia resument corpora no
quidem terrena, sed caelestia: oc-
casione accipientes ex eo quod
Apo. dicit 1. Cor. 16. de resurre-
ctione loquens, sut corpora caele-
stia, & corpora terrestria. Qui-
bus oibus suffragari videt quod
Apo. ibidem dicit, qd caro & san-
guis regnum Dei non posside-
bunt. & sic videt qd corpora re-
surgentium non habebunt car-
nem, & sanguinem, & per con-
sequens nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error
manifeste apparet. Nostra n. re-
surrectio conformis erit resurre-
ctioni Christi, secundum illud
Apo. Phil. 3. Reformabit cor-
pus humilitatis nostrae, confi-
guratum corpori claritatis suae.
Christus aut post resurrectionem
habuit corpus palpabile, ex car-
nibus & ossibus constitens, quia
vt dicitur Luc. vlt. post resurre-
ctionem discipulis dixit. Palpate,
& videte, quia sps carnis & of-
sa non habet, sicut me videtis ha-
bere. ergo & alii hoies resurgen-
tes corpora palpabilia habebunt
ex carnibus, & ossibus coposita.

Adhuc. Anima vnitur corpo-
ri, sicut forma materiae. ois aut
forma habet determinatam ma-
teriam, oportet. n. esse pportio-
nem actus, & potentiae. cum igitur
anima sit eadem scdm spem,
videt qd habeat eadem materia
scdm spem. erit ergo idem cor-
pus scdm spem post resurrectio-
nem, & ante: & sic oportet qd sit
constitens ex carnibus, & ossibus,
& aliis huiusmodi partibus.

Amplius. Cum in diffinitio-
ne rerum naturalium quae signi-
ficat essentiam speciei, ponitur
materia, necessarium est, qd varia-
ta materia scdm spem, varietur
spes rei naturalis. homo aut res
naturalis est. si igitur post resur-
rectionem non habebit corpus,
constitens ex carnibus & ossibus,
& huiusmodi partibus, sicut nunc
habet, non erit qui resurget eius-
dem speciei, sed diceretur homo
tantum aequiuoce.

4 Item, Magis distat ab ani-
ma vnus hominis, corpus alte-
rius spci, qd corpus humanum al-
terius hominis: sed anima no po-
test iterato vniri corpori alteri
hominis, vt in Secundo ostensum
est: multo igitur minus poterit
in resurrectione vniri corpori
alterius speciei.

Præterea, Ad hoc qd ho idem
numero resurgat, necessarium est
q partes eius essentielles sint e-
adem numero. si igitur corpus ho-
minis resurgens non erit ex his
carnibus, & his ossibus ex qui-
bus nunc coponitur, no erit ho-
mo resurgens idem numero. Has
aut oes falsas opiniones manife-
stissime Iob excludit dicens.
Rursum circudabor pelle mea,
& in carne mea videbo Deum,
quem visurus sum ego ipse, &
non alius.

Habent aut & singule prædi-
ctarum opinionum propria in-
conuenientia. Povere. n. corpus
transire in spm, est omnino impos-
sibile. non. n. transeunt inuicem
nisi quae in materia comunicant:
spualium aut & corporalium no
pot esse coicatio in materia, cu
substantie spuales sint omnino
imateriales, vt in 2. lib. osten-
sum est, impossibile est igitur, qd
corpus humanum transeat in sub-
stantiam spiritualem.

Item, si transeat in substantiam
spualem corpus humanum, aut
transibit in ipsam spualem sub-
stantiam quae est anima, aut in ali-
quam aliam: si in ipsam, tunc post
resurrectionem non esset in ho-
mine nisi aia, sicut & ante re-
surrectionem. non igitur immutaret
conditio hois p resurrectionem.

Si aut transibit in aliam sub-
stantiam spualem, sequetur quod
ex duabus substantiis spualibus
efficietur aliquid vnum in natu-
ra, quod est omnino impossi-
bile, quia qualibet substantia spi-
ritualis est per se subsistens. Simi-
liter et impossibile est qd corpus
hois resurgens sit quasi aereu,
& ventis simile. oportet. n. corp
hois & cuiuslibet animalis habe-
re determinatam figuram in toto
& in partibus. corpus aut habet
determinatam figuram, oportet
quod sit in se terminabile, opor-
tet quod sit in se terminabile,
quia figura est quae termino, vel
terminis comprehenditur: aer
autem non est in se termina-
bilis, sed solum termino alie-
no terminatur. Non est ergo

proportionem actus
& potentiae.

Tertio, Si ho post
resurrectionem no ha-
bebit corpus hmoi, si-
cut nunc habet, non
erit q resurget, eius-
dem speciei, sed dice-
tur homo tati aequi-
uoce, quia homo res
naturalis est: variata
aut materia fm spe-
ciem, variatur species
rei naturalis, cum in
diffinitioe reru natu-
raliu ponat materia.

Quarto, Anima
no potest iterato vni-
ri corpori alteri ho-
minis, vt in 2. osten-
sum est, ergo multo
minus poterit vniri
corpori alterius spci.
Probatur consequen-
tia, quia magis distat
ab anima vnus hois
corpus alterius spci,
qd corpus humanum
alterius hominis.

Quinto, Si corpus
resurgens non erit
ex his carnibus & his
ossibus, ex quibus nunc
componitur, no erit
idem numero homo
resurgens, quia ad hoc
necessarium est, qd partes
eius essentielles sint
eadem numero.

Cofirmatur coelu-
so autoritate Iob
dicentis. Rursum cir-
cudabor, &c.

Secundo specialiter arguit contra
vnumquemque illo-
rum errorum. Contra
primum quidem pri-
mo sic. Spualium &
corporalium no po-
test esse comunicatio
in materia: ergo
impossibile est vt cor-
pus humanum tran-
seat in substantiam
spualem. probatur co-
sequencia, quia non
transeunt in inuicem
nisi quae in materia
comunicant.

Secundo, Aut tra-
nsibit in ipsam animam,
aut in aliam substan-
tiam spualem. Si in
animam, tunc post
resurrectionem non
erit in homine nisi
anima, sicut & ante,
ergo non mutabitur
conditio hois post re-
surrectionem. si in aliam
tunc ex duabus sub-
stantiis spualibus
efficietur aliquid vnu
in natura, qd est im-
pofibile, cu qlibet sub-
stantia spualis sit per se subsistens.

Aduerte, qd sicut
in resurrectione ponitur,
qd anima reu-
nitur corpori, ita po-
nitur, quod ex illis
vnum

Cap. 83.

Cap. 49. & 50.

Tex. c. 111. & infra.

Paulo ante

Tex. c. 15. & iude 2.

vnum efficitur, sicut & ante resurrectionem. si igitur ponamus
corpus in resurrectione substantiam spiritualem conuerti, oportet
dicere, qd anima illi substantiae spirituali, in quam corpus
humanum conuertitur, vnitur, & qd ex illis sit vnum in natura,
sicut ex anima & corpore. Ideo bene infert S. Tho. qd sequetur
ex duabus substan-
tiis spualibus et-
fici vnum in natura.

Aduertendum etiam
ex Aristotele 9. Me-
taphys. & 8. tex. 15.
qd ad hoc vt ex duo-
bus sit vnum per se,
necessarium est vt vnum
se habeat sicut actus,
aliud vero sicut po-
tentia: ideo ex duo-
bus quorum quili-
bet est actus, non po-
test fieri vnum per se,
properea bene ar-
guit sanctus Thomas
non posse ex duabus
substantiis spualibus
fieri vnu in natu-
ra, id est, vnum ens
naturale, quia quali-
bet est per se subsis-
tens, id est, actus ex se
habens esse, non aut
ex alio formaliter, &
a nullo subiecto fm
suam esse dependet.

CONTRA secun-
dum errorem arguit.
Primo sic: Aer non
est in se terminabi-
lis, sed solum termi-
no alieno: ergo non
est possibile, qd corp
hominis resurgens
sit aereum, vel ventis
simile. Probatur con-
sequencia, quia opor-
tet corpus hominis,
& cuiuslibet habere
determinatam figu-
ram in toto, & in partibus: tale autem oportet, vt sit in se
terminabile, quam figura sit quae terminat, vel terminis com-
prehenditur.

Secundo, Corpus aereum non potest esse tactuum, id est, non
potest habere potentiam tactus, sicut nec etiam aliud corpus sim-
plex, cum tale corpus oportet esse medium inter qualitates tan-
gibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt dicitur Secun-
do de Anima, ergo &c. Probatur consequencia, quia corpus ho-
minis resurgens oportet esse tactuum, cum homo sit animal.
CONTRA tertium errorem arguitur. Primo sic. Corpus coe-
leste non est susceptiuum qualitatum tangibilium, cum non sit
calidum, neque frigidum, neque aliquid huiusmodi, vel actus, vel
potentia, vt probatur primo de Caelo: ergo corpus hominis re-
surgens non erit coeleste. Patet consequencia ex dictis.

Secundo, Corporibus caelestibus naturaliter debetur figura
sphaerica, vt probatur Secundo Caeli: ergo non possunt accipere
figuram, quae naturaliter humano corpori debetur, ergo &c. Pro-
batur consequencia, quia illa corpora sunt incorruptibilia, & sic
transmutari non possunt a sua naturali dispositione.

Super Cap. 85.

ostquam ostendit Sanctus Thomas corpora resur-
gentium futura esse eiusdem speciei, cuius nunc sunt
corpora nostra, consequenter ostendit, qd futura sunt
alterius conditionis superaddita natura. Circa hoc
autem duo facit. Primo ostendit conditionem corporum tam
bonorum, quam malorum. Secundo particulariter conditionem
corporum beatorum, cap. sequenti. Circa primum, duo facit.
Primo ostendit omnia humana corpora futura incorruptibilia.
Secundo ostendit quomodo sit huiusmodi incorruptibilitas in-
telligenda.

QVANTVM ad primum, ponitur haec conclusio. Omnia re-
surgentium corpora tam bonorum, quam malorum incorrupti-
bilia erunt. Probatur primo ex fine resurrectionis, primum bo-

norum, & poena malorum erunt perpetua, vt patet ex his quae in
Tertio determinata sunt: ergo oportet vt vtrumque in corpus
incorruptibile recipiatur. Probatur consequencia, quia ad hoc
resurgent tam boni, quam mali, vt etiam in propriis corporibus
primum consequantur, vel poenam pro
illis quae gesserunt dum
vixerunt in corpore.

Secundo probatur
ex causa formalis
resurgentium. Ani-
ma iterato per resur-
rectionem corpus re-
sumet, ne in perpetuum
remaneat a corpore
separata: ergo
conueniens est vt cor-
pus secundum quod
conuenit animae dis-
sponatur, ergo quod
sit incorruptibile. Pro-
batur prima conse-
quencia, quia in illo
perfectio animae
videtur. Secunda ve-
ro, quia anima est in-
corruptibilis.

Quod corpora resurgentium erunt al-
terius dispositionis, qd ante. Ca. 85.

Vamuis aut corpora re-
surgentium sint futura
eiusdem speciei, cuius
nunc sunt corpora nostra: tñ alia
dispositionem habebunt.

Et primo qd quantu ad hoc,
qd oia resurgentium corpora ta-
bonorum, quam malorum, in-
corruptibilia erunt: cuius quid-
dem ratio triplex est.

Vna quidem sumitur ex fine
resurrectionis. ad hoc enim re-
surgent tam boni, quam mali, vt
etiam in propriis corporibus
primum consequantur vel poenam
pro his quae gesserunt dum vix-
erunt in corpore. primum aut bo-
noru quod est felicitas, erit per-
petua: similiter et peccato mor-
tali debetur poena perpetua, quo-
rum vtrumque patet ex his quae
in Tertio li. determinata sunt.

vnique daret quod sibi fm naturam conueniebat, & quia natu-
rae animae intellectus, quae oportet cognitionem ex sensibilibus
accipere, conueniebat vt haberet corpus ex contrariis copositu,
ad quod ex necessitate materiae sequitur vt sit corruptibile, con-
ueniens fuit vt sibi daretur corpus p naturam corruptibile, quod
etiam etiam p gram factum esset aliquo modo incorruptibile: om-
nino in incorruptibile non esset, sed posset ad corruptibilitatem
ex peccato hois deuenire. in resurrectione aut, per quam prou-
detur, ne anima sua specifica perfectione perpetuo priuetur, co-
uenit vt sibi incorruptibile corpus aptetur, ne iterum ad illam
imperfectioe deueniat, p quam tollendam corpori reuinitur.

Tertio probatur ex causa actua resurrectionis. Deus corpo-
ra corrupta reparabit ad vitam, ergo multo fortius hoc illis pra-
stare poterit, vt recuperata vita in eis perpetuo conseruetur.

Confirmatur hoc exemplo, quia etiam corpora corruptibi-
lia, cum voluit, a corruptione seruauit illata, sicut corpora tris-
puerorum in fornace.

QVANTVM ad secundum ostendit S. Tho. qualis sit ista
incorruptibilitas, & ait qd intelligenda est sic, qd hoc corpus quod
nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur, ita
qd anima in ipsum perfecte dñabitur quantum ad hoc, qd ipsum
viuificet, nec talis comunicatio vitae a quocumque alio pote-
rit impedi. Hoc autem significat Apostolus primae Cor. 15. di-
cens. Oportet corruptibile, &c.

Ex hoc sequitur, qd no resurget homo immortalis, quia aliud
corpus incorruptibile reassumat, vt praedicti posuerunt, sed quia
hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet.
Vnde & quod dicit Apostolus, qd caro & sanguis regnum Dei
non possidebunt, intelligitur qd tunc collectur corruptio carnis
& sanguinis, eorum tamen natura remanente, vnde subiungit,
neque corruptio incorruptelam possidebit.

Circa hoc vltimum dictum, scilicet quod natura sanguinis re-
manebit, dubium occurrit. Nam vt ex superioribus cap. 83. con-
stare potest, corpora resurgentium alimento non indigent,
sed sanguis non datur animalibus a natura, nisi alimentum gratis,
Th. con. Gen. VVV 4 vt enim

Tex. com. 2

Cap. 144.

ve enim dicitur secundo de partibus Animalium ca. 3. & sequē-

ribus, sanguis est vltimū alimentum in animalibus, ergo videtur qd in corporibus resurgentium non debeat esse sanguis.

Respondet & dico primo, quod vtiq; oportet dicere secundum catholicam fidem in corporibus resurgentium sanguinem contineri. Nam cum in Christo ponamus esse sanguinem, alioquin non posset nūc vinum per consecrationē in eius sanguinem transfusari, ne censeat, vt & in aliis resurgētib; esse sanguinem ponamus, nostra enim resurrectio Christi resurrectioni assimilabitur. Dico secundo, & secundū opinionem eorum, q; tenent sanguinem esse intellectus anima informatum, & esse actū partem corporis: sanguis non solum ponitur in animalibus gratia alimenti, sed etiam inquantum ad integritatem corporis pertinet, vt ei pars in actu: ideo licet in resurrectione officio alimenti non vitatur: manet tamen in resurgētib; da hoc, vt naturę habeat integritatem, sicut & alia quædam membra in ipsis erunt quæ tamen propriis officiis non fungentur. Secū dum vero ponentes sanguinem non esse proprie actū partem hominis, sed improprie, inquantum videlicet est potentia proxima totum corpus, & ab anima intellectiva effectiue perficitur, licet non formaliter, id qd mihi cōformius videtur doctrinæ S. Tho. & tenetur a Capreolo 4. dist. in. 10. q. 2. ex his quæ habent 3. q. 31. art. 5. ad primū, dicēdū est, qd licet sanguis sit vltimū alimentum, est tū de veritate humanę naturę, non quidem tāquam pars proprie in actu, sed tāquam proximus partī, & partibus affinis: est etiam sedes animę, inquantum per sanguinem in corde generatur vltis operatio in omnia membra diffunditur, vt inquit, S. Th. in 4. Sent. dist. 11. in ex. lit. Licet ergo in resurgētib; non remaneat sanguis sub rōne alimenti: remanet tū vt ad humanę naturę integritatem pertinens, ad virtutis naturalis ostensionem, q; mediante sanguine exercebatur, sicut de membris generationi deferuentibus erit habetur hæc responsio 4. Sent. dist. 44. q. 1. ar. 2. quæstion. 2. ad secundum.

Oportet igitur quod vtriusque corpus incorruptibile recipiat. Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quæ est anima. Dicitur enim supra, qd ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet, quia igitur in hoc perfectio anime prouidetur, quod corpus recipiat, conueniens erit, vt corpus secundum qd competit anime disponatur, est autem anima incorruptibilis, vnde & corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa actiua resurrectionis. Deus enim qui corpora iā corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus præstare poterit, vt recuperata vita in eis perpetuo conseruetur. In cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione seruauit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quæ hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur: ira quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum viuificet, nec talis communicatio vitæ a quocumque alio poterit impediri. Vnde & Apost. dicit 1. Cor. 15. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam.

Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

tatem, non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit, quod aliud corpus incorruptibile resumat, vt prædictæ opiniones posuerunt, sed quia hoc ipsum quod non est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendū est quod Apostolus dicit. Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis & sanguinis, substantia tamē carnis & sanguinis remanente. vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

De qualitate corporum glorificatorum. cap. 86.

Vānuis autem merito Christi defectus natura in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tā bonis, quā malis: remanebit tamen differentia inter bonos, & malos quantum ad ea quæ personaliter vtriusque conueniunt. Est autem de ratione naturæ, quæ anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans, sed ex personalibus actibus meretur anima in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi, disponetur igitur corpus cōmuniū omnium secundum cōdecēntiam animæ, vt scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat contrariorum compositio ne non obstante, eo quod materia

cap. 86.

ostendit S. Thomas omnium corporum resurgentium communem conditionem, consequenter ostendit singillatim vtriusque corporum conditionem: & primo corporum glorificatorum, secundo, corporum damnatorum, cap. 89. Circa primum, tria facit. Primo ostendit quod anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans, sed ex personalibus actibus meretur anima in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi, ideo omnium corpus communiter disponetur secundum cōdecēntiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtutis diuinæ animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuata hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

Præmittitur secundo quod de ratione naturæ est, vt anima humana sit corporis forma ipsum viuificans, & in esse conseruans, ex actibus autem humanis meretur anima, vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum cōdecēntiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtutis diuinæ animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuata hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

His præmissis probatur conclusio sic: Anima diuina visionem fruens, quadam spiritali qualitate replebitur, ergo & corpus suo modo claritatis gloria induetur. Probatur consequentia, quia

corporum glorificatorum conditionem quantum ad corporeas qualitates, quæ dicuntur eius dotes. Secundo quantum ad locū, cap. sequenti. Tertio, quantum ad sexum, & ætatem, cap. 88. QVARTVM ad primum, ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Corpora beatorum habebunt claritatem. Sed antequam probetur hæc conclusio, præmittitur primo quod quānuis merito Christi defectus natura in resurrectione communiter ab omnibus remouebitur, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtriusque conueniunt. Præmittitur secundo quod de ratione naturæ est, vt anima humana sit corporis forma ipsum viuificans, & in esse conseruans, ex actibus autem humanis meretur anima, vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum cōdecēntiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtutis diuinæ animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuata hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

Cap. præ.

Idem 4. Sent. dist. 44. q. 2. per totum.

Super Cap. 86.

Ostendit S. Thomas omnium corporum resurgentium communem conditionem, consequenter ostendit singillatim vtriusque corporum conditionem: & primo corporum glorificatorum, secundo, corporum damnatorum, cap. 89. Circa primum, tria facit. Primo ostendit quod anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans, ex actibus autem humanis meretur anima, vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum cōdecēntiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtutis diuinæ animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuata hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

quia ab anima per quandam redundanciam in corpus deuenit. Confirmatur auctoritate Apostoli primæ Cor. 15. Seminatur corpus in ignobilitate, surget &c. Item, Mat. 13. Fulgebunt iusti sicut Sol in regno patris mei.

Aduertendum, quod non sic intelligendum est claritatem animæ, videlicet deū, in corpus redundare, quasi claritas animæ & claritas corporis gloriosius sit vna & eadem, aut sit eiusdem rationis, sed quia ex ipsa animæ claritate resultat & effluit in corpus quædam claritas quæ est qualitas corporalis. Vnde hic dicitur, quod ipsum corpus suo modo, id est corporaliter, non autē spiritaliter claritatis gloria induetur. Hoc autem videtur sentire S. Tho. 4. Sent. di. 44. q. 2. ar. 4. quæstion. 2. ad 1. vbi dicit quod claritas gloriæ erit alterius generis quā claritas nature quæ tantū ad causam, sed nō quantum ad speciem. Si enim ita claritas corporis gloriosius est eiusdem speciei cum claritate naturæ, manifestum est quod non est eiusdem rationis cum animæ claritate, quia alterius rationis & alterius generis est claritas naturæ corporalis, & claritas animæ spiritalis, præsertim claritas gratiæ.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Circa hanc probationem consequentiæ, aduertendum est, quod vult S. Tho. ostendere ex opposito consequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim corpus non obediens omnino spiritui ad motum sequitur quod non erit in omnibus impletum desiderium animæ ex quo corpus mouetur.

Confirmatur auctoritate Apostoli dicentis, quod surget in virtute. Et Sapientis 3. dicitur quod tanquam scintille in arundinæto discurrent, non quidem quasi sit motus in eis propter necessitatem, sed ad virtutis demonstrationem.

Circa ipsam agilitatem corporum glorificatorum duo attendenda sunt: ex doctrina S. Thom. 4. Sent. dist. 44. q. 2. ar. 3. quæstion. 1. Primum est, quod illa agilitas tria includit. Primum est perfectio ipsius animæ secundum quam perfecte dominabitur corpori, negatio resistētis voluntati & desiderio animæ, & perfectio quædam effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile reddetur & expeditum ad obediendum animæ in quantum est corporis motor.

Secundum est quod per huiusmodi agilitatem corpus gloriosum reddetur habile & expeditum ad obediendum animæ, non solum ad motum localem, sed etiam ad omnes animæ operationes quæ per corpus exercentur, vt sunt sensus operationes.

Circa id quod dicitur, motum non esse in beatis propter necessitatem, aduertendum est ex doctrina S. Thomæ loco præallegato, quod hoc intelligendum est quantum ad indigentiam simpliciter, quæ est quando quis indiget aliquo sine quo non potest conseruari in esse vel in sua perfectione: sed bene motus erit propter aliquam necessitatem & indigentiam secundum quid, quæ est quando quis indiget eo sine quo non potest finem in seipsum habere, vel non ita bene vel non tali modo. Non poterunt enim manifestare virtutem motiuam in eis existentem per experimentum, nisi moueantur: & hoc significauit S. Th. cum dixit quod erit in eis motus ad virtutis demonstrationem.

TERTIA conclusio est: Corpora beatorum impassibilia erunt. Probatur: Huiusmodi corpus immune erit ab omni malo & quantum ad actum: quia in eis nulla erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus: & quantum ad potentiam: quia nō poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, ergo &c. Probatur antecedens: Anima deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono malo locum non habet, ergo corpus, perfectum per ani-

mam proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo & quantum ad actum, quia in ipso nullus erit defectus & quantum ad potentiam, quia nihil molestum pati poterit, ergo &c. Declarat autem S. Tho. conclusionem, inquiring quod hæc impassibilitas non excludit ab ijs corporibus passionem quæ est de ratione sensus: quia sensibus ad delectationem vtentur secundū illa quæ statui incorruptiois non repugnant. Confirmatur ex eo quod dicitur ab Apostolo, Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

Secundo, quod negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam, hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundo (vt ex capite sequenti haberi potest) quod dominium per factum animæ in corpus est duplex. Quæ enim dominium hoc intelligatur in quantum corpus animæ absque resistētia obedire, & a nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse, & quantum ad omnem actionem, & passionem corporis, aut quantum ad esse tantum. Primum dominium erit in beatis tantum, secundū autem erit etiam in damnatis. Vnde vt ostenderet San. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, nō esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quod anima in corpus perfecte dominatur, addidit, quantum ad hoc quod ipsum viuificet.

huiusmodi delectationes corporales sunt, in quantum sunt motus appetitus sensu rui consequentis apprehensionem sensus quae per corpus exercetur, appropinquant tamen ad spirituales delectationes, & quodammodo in earum genus cadunt, in quantum consequuntur unionem spirituales obiecti sensibilis cum sensatione, non autem unionem realem & naturalem, ideo non est inconueniens si delectationes tactus praedictae in beatis non inueniantur qui spirituales vitam viuunt, inueniantur autem in eis aliorum sensuum delectationes, & etiam delectationes tactus quae solum coniunctionem spirituales tangibilis consequuntur, vt est delectatio consequens spirituales immutationem tantum a calido aut frigido proportione.

Considerandum secundo ex doctrina S. Thomae loco praedicti, & P. 2. q. 31. arti. 5. & 6. quod duplex potest esse delectatio sensus, vna de ipso sensibili spiritu hinc coniuncto, alia de ipsa cognitione sensibilis. Prima est secundum quam quis de re cognita & apprehensa per sensum delectatur, puta de colore, aut de concentu & harmonia vocum, alia est qua quis delectatur de ipsa cognitione coloris, harmoniae, & huiusmodi. Prima est in brutis, non autem secunda: sed vtraque in hominibus inuenitur, & etiam in beatis. Prima quidem consequitur coniunctionem sensibilis cum sensu: secunda vero apprehensionem ipsius cognitionis tanquam perfectionis propriae, quae quidem apprehensio est per vires in teriores, aut etiam per intellectum.

Considerandum tertio, quod sensus diliguntur propter duo, scilicet propter cognitionem & propter utilitatem, vt dicitur 1. Metaphisicae, & vtroque modo est delectatio secundum sensum, sed prima hominibus tantum conuenit: quia ipse solus est apprehendere ipsam cognitionem tanquam proprium bonum: secunda autem communis est hominibus & brutis: ideo prima in beatis inuenitur: quia cognitio ipsa sensus non repugnat statui incorruptionis, secunda autem ipsis non conuenit: quia utilitas sensibilium quae attenditur in ordine ad conseruationem naturae animalis, conuenit tantum statui corruptionis in quo natura indiget aliquo extrinseco tam ad conseruationem in diuidui, quam ad conseruationem speciei.

Ad obiectionem igitur dicendum, quod non intendit S. Thomas in beatis esse usum sensuum propter delectationem, quasi beati operationem sensus ad delectationem ordinant tanquam ad finem, vt illi quos improbat sanctus Thomas dicebant de delectationibus tactus, sed quod vtuntur sensibus propter ipsam cognitionem sensus ipsius secundum se delectabilem, non autem propter aliquam utilitatem ad naturae conseruationem ordinatam, cum eorum natura incorruptibilis sit, non indigeatque extrinseco conseruante.

Circa ipsam impassibilitatem corporum beatorum aduertendum (vt haberi potest ex doctr. S. Thomae in 4. Sent. dist. 44. q. 2. ar. 1. quaest. 1. quod hac impassibilitas prouenit ex pleno dominio animae immobiliter deo fruente supra corpus, nam quia corpus humanum, & quicquid est in eo, erit perfecte subiectum animae, sicut ipsa perfecte subiecta erit deo, ideo nulla in corpore glorioso poterit mutatio esse contra illam dispositionem qua perficitur ab anima.

Vtrum autem praeter virtutem & dominium animae oporteat ponere aliquam qualitatem posituam in ipso corpore glorioso quae omnem passionem prohibeat, videtur dicere S. Th. in loco praedicti quod non, sed quod impassibilitas sola priuationem & negationem secundum se importat, habet tamen causam posituam, scilicet ipsum animae dominium super corpus. Nam ipsa anima quae plene corpori dominatur, ligat omnino eius potentiam passivam, vt nulla possit recipere dispositionem contrariam formae.

Sed licet expresse non habeatur a S. Thomae ibidem impassibilitatem dicere formam posituam in corpore existentem, hoc tamen dat intelligere ex eo quod ipsam computat inter dotes corporis. 4. Sent. dist. 49. q. 4. art. 2. vbi dicit dispositiones quae sunt in corpore glorioso ex quibus efficitur anima perfecte subiectum, corporis dotes dicitur: sicut & dispositiones quae sunt in anima ad perfectam operationem qua deo coniungitur, dicitur animi dotes. Idem etiam habetur dist. 44. q. 2. art. 3. quaest. 1.

Et secundum hoc dicendum est, quod si cur agilitas dicitur quaedam qualitatem effluentem ab anima gloriosificata in corpus per quam habile redditur ad motum, & omnes operationes animae, ita impassibilitas dicitur qualitatem ab anima in corpus effluentem per quam corpus redditur habile ab subiectionem animae, vt est eius forma ipsum in esse conseruans, & per quam omni dispositioni quae est contraria forma, resistit, ita quod formaliter impassibilitas dicitur negationem: materialiter autem dicitur aliquid posituum.

Sed contra praedicta, dubia quaedam occurrunt: Arguit enim Scotus in Quarto, quod huiusmodi impassibilitas est dominio animae supra corpus non proueniat ratione qualitatis effluentis in corpus. Primo, quia aut esset qualitas caelestis, aut qualitas elementaris vel mixtionis, non primum: quia corpus humanum non est susceptiuum qualitatis caelestis, non etiam secundum: quia tunc esset eiusdem generis cum alijs, & per consequens non prohiberet omnem actionem illarum.

Secundo, si repugnaret alijs qualitibus, non prohiberet omnem actionem, quia esset eiusdem rationis cum eis, si autem non repugnaret, non prohiberet actionem alicuius illarum, cum istae aliae sint inter se repugnantes.

Aureoli autem arguit huiusmodi impassibilitatem non prouenire ex aliqua forma corpori inherente, tum quia impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non videtur habere corpus per aliquam qualitatem, alioquin per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quam sit quaecunque potentia creata in agendo: tum quia compositio ex elementis conuenit per se secundo modo pati & corrumpi, nulla autem virtus creata potest auferre illud quod conuenit alicui in secundo modo dicendi per se.

Durandus etiam idem probat hac ratione: quia impassibilitas & incorruptibilitas sibi correspondent: incorruptibilitas autem corporum beatorum non erit per aliquam virtutem eis inherentem: quia illa erit communis & bonis & malis, in malis autem non erit per aliquam formam inherentem, vt videtur ab alijs concedi.

Pro horum solutione praemittendum est, quod huiusmodi impassibilitatis corporum beatorum secundum quod negationem importat, duplicem causam iuxta praedicta oportet assignare, vna scilicet remotam, alteram propinquam. Remota est quaedam virtus supernaturaliter indita animae, per quam plene corpori dominatur quantum ad eius conseruationem: & dictum est hac impassibilitatem ex pleno dominio animae prouenire. Proxima autem est qualitas quaedam ab ipsa anima gloriosificata in corpus effluens, per quam corpus fit aprum vt perfecte animae subiciatur quantum ad sui conseruationem, omnem dispositionem contrariam animae prohibendo, & quia hac qualitas effluit ab anima vt beata est, & supernaturaliter qualitate dotata: ideo & ipsa supernaturalis est qualitas, non autem elementaris aut caelestis, aut ex corporis mixtione proueniens, & propterea non oportet ipsam eiusdem generis esse cum qualitibus, ex quibus ipsum corpus componitur, quae sunt naturales, & de potentia subiecti educatae: licet in eodem susceptiuo recipiantur, & per hoc patet responso ad primum Scoti.

Ad se.

Ad secundum eiusdem dicitur quod qualitatem vnam alteri A qualitari aut eius actioni repugnare, dupliciter potest intelligi. Vno modo formali repugnare, quae est per oppositionem formae ad formam, quarum vna alteram ab eodem subiecto expellit, quo modo caliditas frigiditati repugnat. Alio modo, repugnare materialiter, quae fit licet est repugnancia materiae seu dispositionis materialis ad formam: quando inquam aliqua qualitas reddit subiectum omnino indispotum, & in habile ad suscipiendam aliquam formam aut eius actionem: sicut dicitur quae qualitates corporis caelestis repugnare qualitibus & formis corruptibilibus: quia per eas red dicitur materia ad formas indispotam.

Quum enim forma requirit determinatam materiam, & similiter agens creatum, si sit aliqua qualitas quae reddat materiae alicui formae aut agenti improportionatam & indispotam, illa dicitur tali formae & agenti materialiter repugnare. Quum ergo quarit Scotus, an hac qualitas repugnet qualitibus corporis, necne: dicitur quod repugnat materialiter, non autem formaliter, quia videlicet facit corpus in habile ad inordinatas actiones illarum suscipiendas, non autem quia illarum actiones sua actione prohibeat. Quum inquit primo, quod si repugnat, tunc non prohibet omnem actionem, quia est eiusdem rationis, dicitur quod consequentia non tenet, & eius probatio nulla est.

Non enim si materialiter repugnat, est eiusdem generis cum illis: sed bene esset eiusdem generis si formaliter repugnaret, formae enim contrariae ad idem genus pertinent, non autem formae disparatae. Quum inquit secundo, quod si non repugnat, non prohibet actionem alicuius illarum, dicitur quod hoc vtique verum est, si neque formaliter neque materialiter illis repugnaret: modo dicitur quod materialiter repugnat, & ideo omnes inmoderate illarum actiones prohibet.

Ad primum Aureoli potest primo responderi, quod impassibilitatem quam dicitur corpori ex aliqua qualitate inherente prouenire, intelligitur praeruatua a passione corruptiva, aut obiectiua alicuius intrinsecae dispositionis, non autem a translatione de loco ad locum: quia fortassis ista est non ex qualitate inherente, sed ex diuina protectione.

Potest secundo responderi conformiter ad praedicta, quod sicut ad hoc vt aliquid sit ab aliquo agente alicuius formae suscipiendi, requiritur vt sit dispositum dispositione determinata ad illam formam, & ad actionem illius agentis suscipiendam, ita ad hoc vt sit mutabile de loco ad locum ab aliquo mouente, requiritur vt sit dispositum ad susceptionem motus a tali agente: & ideo sicut per aliquam qualitatem potest indispotum materia, & reddi in habile ad suscipiendam actionem alicuius agentis, ita potest fieri in habile & indispotum ad suscipiendum motum a mouente: vnde negatur quod impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non habeat corpus gloriosum per qualitatem posituam. Quum probatur quia tuae per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quam quilibet potentia creata in agendo, dicitur quod si loquamur de resistentia formali quae est secundum contrarietatem formae ad formam, illud non sequitur. si autem loquamur de resistentia materiali quae est in reddendo subiectum in habile & indispotum ad susceptionem motus ab agente creato, illud inconueniens non est. Potest enim forma supernaturalis, vt pote superioris ordinis quam sit forma naturalis, in disponere materiam & in habile reddere ad susceptionem actionis & motus a quadamque virtute creata.

Ad secundum negatur quod pati & corrumpi conueniat per se secundo modo composito & elementis, sed bene sibi per se conuenit habere potentiam ad passionem & corruptionem, & hac semper erit in corporibus gloriosis quantum ad suam entitatem: sed vt dicitur 4. Sent. dist. 44. q. 2. ar. 1. quaest. 1. ad 2. talis potentia erit ligata ne possit in actum exire per victoriam a se supra corpus.

Ad secundum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad tertium dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad quartum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad quintum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad sextum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad septimum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Ad octauum dicitur, quod vtique est aliqua communis causa in corruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus caelestis, & dominium animae supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed praeter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quae non est in damnatis, scilicet gloria animae, & qualitas ab anima gloriosificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quam in damnatis: quia isti patientur aliqua passio ne afflictiva, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inherentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim si signantur dotes corruptibilis damnatorum, sed bene beatorum corporibus.

Circa hanc conclusionem aduertendum, quod S. Tho. per ipsam vult dare intelligere corporibus beatorum aliam dotem inesse quae subtilitatis dos dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, vt declarat in Quarto, quam omnimoda & perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum, quia enim vt dicitur ibidem, nomen subtilitatis a penetranda virtute sumptum est, & aliquid est penetratum, & ratione puritatis quantitatis, praecipue secundum latitudinem & profunditatem, & ratione puritatis materiae, in corporibus autem raris forma magis dominatur materiae, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime subsistunt formae, & persciantur ab ea perfectissimo modo.

Aduertendum quoque circa alia quae enumerauit S. Tho. scilicet licet corpus participare animae proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum, & quantum ad ordinationem corpori appetitus, quae ista neque omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinent, vt videtur voluisse Durandus, neque omnino a dote subtilitatis excluditur, vt videtur voluisse Capreolus, ista dote agilitatis attribuitur, sed aliquo modo ad dotem agilitatis, & aliquo modo ad subtilitatis dotem pertinent. sensus enim & appetitus dupliciter comparari possunt ad suas operationes. Vno modo quantum ad facilitatem & expeditionem operandi, & sic ad dotem agilitatis pertinent: dictum est enim superius de mente S. Th. quod agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animae quantum ad motum, & ad operationes animae quae per corpus exercentur. Alio modo quantum ad perspicuitatem sententiarum, & quantum ad debitam ordinationem appetendi, vt scilicet inferior appetitus seruetur in suum obiectum secundum modum superioris appetitus inclinationem: & sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfecte subditur animae quantum ad perfectionem naturae. quanto enim natura perfectior fuerit, tanto & sensus est perspicacior, & appetitus inferior est magis regulatus.

Quod autem hoc sit de mente S. Tho. patet, tum quia hic ista connumerat inter ea quae ad dotem subtilitatis pertinent, tum quia

Cap. 51.

quæ in ferius; Cap. 89. declarat corpora damnatorum non esse subtrilla futura: quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere ad subtilitatem corporum pertinere quod affectus & appetitus animæ corporeus spiritui subdatur, siue inclinationi superioris appetitus.

Aduertendum vltimum, quod sicut ex gloria animæ & ex plebe eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitates per quam aptus est ad obediendum animæ quantum ad motus & operationes, quod dicitur agilitas, & alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnium abiectionum passionis, quæ dicitur impassibilitas; ita & subtilitas nominat aliquam qualitatem ab anima effluentem in corpus per quam aptum est ad subiectionem animæ quantum ad omnimodam perfectionem specificam. hoc enim ponit S. Tho. 4. Sent. d. 44. q. 2. art. 3. quæstionum. 1.

Ex prædictis infero primo S. Tho. capitulum iuxta dotes corporis colligedo, quod sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam celestium spirituum, ut scilicet deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimabitur ad celestium corporum proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore & difficultate mobile, & perfectissime sua forma perfectum: propter quod Apostolus resurgendum corpora, celestia vocat, non scilicet quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam: unde postea subiungit quod alia esse celestium gloria, alia terrestrium.

Infero secundo, quod sicut gloria animæ naturalem virtutem celestium spirituum excedit, ita & gloria resurgendum corporum excedit naturalem perfectionem celestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, & dignitas naturæ perfectior.

Aduerte, quod dicitur impassibilitas resurgendum firmior quam impassibilitas corporum celestium, non quia corpora celestia a sua impassibilitate mutari possunt, sed propter maiorem & perfectionem impassibilitatis causam, ut dicit S. Tho. de Beatiss. licet enim impassibilitas sit in illis equaliter, si secundum se consideretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in vno quam in alio quantum ad impassibilitatis causam.

Super Cap. 87.

ostquam determinauit S. Tho. de dotibus corporum beatorum, consequenter de eorum loco determinat, & ponit hanc conclusionem: Corpora beatorum in caelis, vel magis super caelos loca habebunt. circa hoc autem duo facit. Primo probat conclusionem. Secundo remouet quadam obiectiones.

Quantum ad primum probatur prima pars distinctionis sic: Corpora huiusmodi proprietatem celestium corporum consequuntur, ergo &c. Probatur consequentia: quia locus debet proportionari locato. Secunda vero pars probatur, conueniens est ut corpora beatorum simul sint cum Christo: quia eius virtute ad hanc gloriam perducentur, sed ipse est super omnes caelos, ut dicitur Eph. 4. ergo &c.

Aduertendum, quod licet sub distinctione loquatur S. Tho. inquit corpora beatorum habere locum in caelo vel super omnes caelos, videtur tamen magis declinare ad hoc quod sint super omnes caelos, 3. Par. q. 57. ar. 4. ad 5. Quod. 6. ar. 3. & etiam hic, cum ait quod magis supra omnes caelos locum habent.

Quantum ad secundum remouet duas obiectiones. Prima est: quia cum corpus hominis sit terrenum, & secundum suam naturam in finem locum habeat, non videtur quod supra eleuatum leui possit eleuari.

Secunda est: quia corpora celestia frangi non possunt, ut super ea corpora gloriosa eleuentur.

Sed ad primam respondet quod friuola est: quia sicut nunc virtute animæ continetur corpus quando viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur, & virtute motiua ipsius in altum eleuatur, rantiq; amplius quanto virtus motiua fuerit fortior, ita quia tunc anima perfectæ virtutis erit quando deo per visionem coniungatur, virtute ipsius poterit corpus ab omni corruptione immunè seruari, & supra quæcumque eleuari corpora.

Ad secundam autem dicit, quod virtute diuina fieri ut corpora gloriosa simul cum aliis corporibus esse possint, cuius signum est quod Christus ad discipulos iam clausus intravit. Attendendum, quod iccirco dicit S. Tho. corpora gloriosa posse diuina virtute cum aliis corporibus simul esse, non autem absolute illa cum aliis esse simul posse, ne aliquis existimaret illa ex aliqua proprietate inherere, scilicet ex dote subtilitatis habere ut simul cum aliis corporibus esse possint. Probat enim in 4. Sent. hoc esse non posse per dotem subtilitatis, sed tantum diuina virtute.

Sed duo sunt que in hac secunda responsione difficultatem faciunt. Primum est: quia dicitur diuina virtute fieri posse ut duo corpora sint simul. Contra hoc enim arguit Durandus sic. Partes eiusdem corporis sic necessario distinguuntur, quod impossibile est eas simul esse simul esse opposita huic distinctioni: tum quia hoc videtur esse de intrinseca ratione quantitatis, quod habeat partem extra partem: tum quia alioquin tunc partes eiusdem quantitatis tantum possent replicari, quod tota replicatio fieret supra vnam minimam partem, & tunc maximum corpus posset a minimo loco contineri, ergo multo magis duo corpora oportet distingui situ & positione.

Contra hoc autem arguit Scotus in 4. Sent. d. 49. q. 16. quod non per solam dei potentiam duo corpora simul esse possint, si quia si manent principia istorum corporum, ut sunt in eodem loco distincta, non solus deus ea conseruat: quia concurrentibus causis secundis hoc facit, si autem talia principia non manent, iam illa non conseruat simul in esse: tum quia si licet est formale & essenziale distinctum quantitatis, sine ipso deus non poterit conseruare quantitatem distinctam, si autem est accidentalis aut casualis distinctio, secundum suas causas priores conseruari poterunt distincta, sine illo quod est accidentalis ratio distinctio: tum quia non est impossibile duos respectus extrinsecos esse in diuersis respectu eiusdem termini: respectus autem ubi, est respectus extrinsecus adueniens.

Secundum quod facit difficultatem, est, quia signum quod adducitur de Christo ingrediente ianuis clausis, non videtur sufficiens ad ostendendum duo corpora fuisse simul. nam non dicitur in euangelio quod Christus intrauerit per ianuas clausas, sed quod ianuis clausis intrauerit. hoc autem esse potuit ipse per fenestras aut visibilibus aut inuisibilibus ingrediente.

Ad euentiam horum considerandum est primo, quod sius dupliciter accipi potest. Vno modo ut est prædicamentum per se: quod etiam dicitur positio, & dicitur ordinem partium in loco, ordinem scilicet diuersarum partium locati ad diuersas partes loci. Alio modo ut est differentia quantitatis, & significat ordinem partium in toto, non quidem quod vna sit extra aliam secundum locum, sed quod vna sit post aliam, & vna sit ab alia secundum quantitatem realiter distincta. sius primo modo sumptus non est de ratione rei quantæ ut sic, sed est extra eius rationem: sed bene sius secundo modo sumptus est de ratione quanti ut est quantum, item primo modo sumptus est secundarius effectus dimensionis in corpore quanto causatus, secundo autem modo sumptus

prout est dimensionis primarius effectus, ex eo enim quod materia est sub determinatis dimensionibus, corpus habet primo ordinem partium in seipso, secundo etiam habet determinatum ordinem partium in loco: & idco ex diuersitate materiae (sub diuersis dimensionibus) non solum sequitur diuersitas ordinis partium in toto, sed etiam sequitur diuersitas corporum secundum locum, cum & ipse materia dimensionata non sint naturaliter distinctæ, nisi sint in diuersis locis.

Considerandum secundo, quod licet nullus istorum effectuum possit per naturalem causam impediri ne ex dimensionibus distinctis proveniat, quia virtus que sit distinctio naturaliter ex distinctione dimensionum consequitur, & vna dimensio naturaliter expellit aliam a loco quæ ingreditur, virtute tamen diuina dimensionum secundarius effectus formalis suspensio potest, & potest suspendi actio qua vna dimensio aliam ab eodẽ loco expellit: ideo virtute quidem nature fieri non potest ut duo corpora sint in eodẽ loco, sed bene diuina virtute que omnem effectum cause agentis & effectum secundarium, & extrinsecum causæ formalis potest suspendere, fieri potest.

Ad primum itaq; Durandi negatur assumptum Nam sicut duo corpora omnino distincta possunt in eodem loco esse diuina virtute operante, ita & due partes eiusdem corporis. Ad primam eius probationem dicitur, quod de ratione quantitatis non est quod habeat partem extra partem in eodem loco, quarum vnaqueque habeat locum a loco alterius partis distinctum: nam si esset corpus extra vniuersum, conflat quod partes sui huiusmodi distinctas non haberet, sed quod habeat partes secundum realem distinctionem distinctas, id est, quod habeat plures partes quarum vna non sit alia, & vna sit post aliam in toto.

Ad secundam probationem dicitur, quod nullum inconueniens est virtute diuina fieri replicationem partium super minimam partem, & maximum corpus reductum per subiterationem partium ad minimum extensionem, a minimo loco contineri, puta quod Camelus per foramen acus transeat.

Ad primum vero Scoti dicitur, quod vtiq; manent principia essentialia distinctionis realis corporum simul in eodem loco virtute diuina existentium, quibus remota distinctione locali realiter distinguuntur, remanent enim proprie forme, proprie materie, & proprie dimensiones. Ad huius improbationem dicitur, quod non sic dicimus duo corpora sola virtute diuina distincta manere posse in eodem loco, quasi nulla alia ad horum distinctionem concurrent, sed quia illa sola principia essentialia que horum distinctionem causabant in diuersis locis & locis, non possunt illam distinctionem in eodem situ causare, nisi concurrente particulari causalitate diuina præter communem influxum, & nulla causa naturalis potest impedire distinctionem localem nam consequi ex distinctione quantitativa diuersorum corporum, sed sola diuina virtus.

Ad secundum dicitur, quod situs diuersitas secundum se non est causa distinctionis corporum, sed signum talis distinctionis, ut inquit S. Tho. super Boetium de Trinitate. q. 4. ar. 4. & est effectus ab eadem causa proueniens a qua ipsa corporum distinctio

prouenit: a qua quidem causæ separari naturaliter non potest. Sicut enim a diuersitate dimensionum, siue materie sub diuersis dimensionibus, prouenit diuersitas numeralis corporum, ita & diuersitas situum. Ideo ista conuenientia non valet, si non est formale & essentialis principium distinctionum quantitatis: ergo sine diuersitate situum potest per causas alias priores per se seruari distinctio quantitativa absque diuersitate situum, licet enim non sit formale principium distinctionis quantitatis, est tamen naturalis eius effectus: ad diuersitatem quantitatum consequens, sine quo naturaliter esse quantitatum distinctio non potest: sicut non valet, caliditas & frigiditas non sunt principia essentialia distinctionis ignis & terræ, ergo possunt naturaliter esse distincta ignis & terræ absque diuersitate caliditatis & frigiditatis.

Ad tertium negatur assumptum. Nam duo respectus non possunt naturaliter eundem terminum adequatum respicere: respectus autem ubi, respicit locum itaque terminum adequatum, cui oportet locum adequari locato, si sit proprius eius locus. Ad secundum dubium de signo adducto a S. Tho. dicitur, quod licet ex euangelij textu non habeatur expresse quod Christus per clausas ianuas sit ad discipulos ingressus, & potuerit aliunde clausis ianuis ingredi, habetur tamen illud ex factorum doctorum interpretatione, maxime Augustini. Unde etiam tenent sacri doctores in Christi ascensione corpus simul cum corpore celesti absque vlla celestis corporis fractione fuisse, quauis deus sua virtute potuisset eam scindere, ut Christo cederet ascendenti: sed hoc non minus est apud Philosophos impossibile deo, quam duo corpora esse simul.

Super Cap. 88.

ostquam determinauit S. Tho. de loco corporum glorificatorum, consequenter de sexu & ætate resurgendum determinat, & ponit duas conclusiones. Prima est. In corporibus resurgendum non deest sexus femininus, ut quidam putauerunt. Probatur, nihil eorum que ad perfectionem naturæ pertinent, a corporibus resurgendum auferetur: quia per resurrectionem reparandi sunt defectus nature: sed ea que generationi deseruiunt tam in maribus quam in feminis, ad integritatem humani corporis pertinent, ergo &c.

Non obstat autem primo huic, quia usus horum membrorum non erit: nam neque usus erit membrorum deseruientium nutritiua, & tamen illa membra non deerunt, dicitur enim quod erunt huiusmodi membra ad integritatem naturalis corporis restituendam.

Non obstat secundo, quia talis sexus est infirmus, cum quia hæc infirmitas non est per recessum a natura, sed a natura, scilicet vniuersali intentia: tum quia ipsa natura distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit: tum quia diuinam sapientiam omnia cum quodam ordine disponentem ostendet.

Non obstat tertio, dicitur Apostoli ad Ephes. 4. quod omnes occuremus in virum perfectum, quia illud non intelligitur quantum ad sexum virilem, sed quantum ad perfectionem & virtutem Ecclesie.

Non est tamen æstimandum quod in corporibus resurgendum deest sexus femininus, ut aliqui putauerunt: quia cum per resurrectionem sint reparandi defectus nature: nihil eorum que ad perfectionem naturæ pertinent, a corporibus resurgendum auferetur. Sicut autem alia corporis

De sexu & ætate resurgendum, Caput 88.

Idem 4. Sen. d. 44.

Cap. 83.

Ecce sic, quæ tota erit quasi vir perfectus occurrens Christo, intellige quantum ad animi perfectionem & virtutem.

SECVNDA conclusio est. Omnes resurgent in ætate Christi quæ est ætas iuuenilis. Probatur: in hac sola ætate est perfectio nature. puerilis enim ætas hæc nondum est consecuta per augmentum: senilis autem iam ab ea recessit per decrementum, ergo &c.

Attendendum, quod omnes esse resurgenturos in ætate iuuenili, non est intelligendum quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum perfectionis, ut inquit S. Tho. in Quarto. id enim status perfectionis erit in omnibus, qui solet hominibus secundum communem cultum in iuuenili ætate conuenire.

Super Cap. 89.



ostendit S. Tho. quæ sit in resurrectione conditio corporum beatorum: consequenter qualis futura sit conditio corporum damnatorum, declarat, & ponit sex conclusiones.

PRIMA est. Corpora damnatorum quantum ad id quod nature est, in regre reparabuntur, in perfecta scilicet ætate, absque omni membrorum diminutione, & absque omni defectu & corruptione, quem error nature aut infirmitas introduxit. probatur sic. Anima

malorum naturam bonam habent, utpote a deo creatâ, ergo &c. probatur consequentia: quia oportet illa corpora animabus damnatorum esse proportionata.

Aduertendum quod dixit S. Tho. reparanda corpora damnatorum absque defectu quem error nature vel infirmitas introduxit, ut daret intelligere quicquid defectus ex corruptione vel debilitate nature aut naturalium principiorum fuerit, totum in resurrectione remouendum esse, ut sunt febris, lippitudo, & similia: non autem eos defectus qui ex naturalibus principijs in humano corpore naturaliter consequuntur, ut ponderositas & huiusmodi. Confirmatur per Apostolum dicens in 1. ad Cor. 15. quod morti resurgent incorrupti.

SECUNDA est. Talia corpora non erunt spiritualia quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis, id est, magis spiritus ad obedientiam carnis trahetur per affectum, quam corpus spiritui sit subiectum. probatur, quia & eorum anima erit secundum voluntatem a deo auersa, & sine proprio destitura.

TERCIA est, huiusmodi corpora non erunt agilia quasi sine difficultate animæ obedientia, sed magis erunt ponderosa & graua, & quodammodo animæ importabilia. probatur, quia & eorum animæ per inobedientiam a deo sunt auersæ.

QUARTA est, remanebunt hæc corpora passibilia sicut & nunc vel etiam magis, ita tamen quod patietur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, sed non corruptionem. probatur, quia & eorum animæ torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustrate, intellige de desiderio beatitudinis secundum communem rationem beatitudinis & summi boni: quia illud est naturale, non autem secundum particularem rationem

beatitudinis, quæ est diuinæ essentia visio. hanc enim anima non absolute naturaliter desiderat sub ratione summi boni, & finalis beatitudinis, sed tantum supposita hac cognitione per reuelationem habita, quod ipsa diuinæ essentia visio sit summum bonum, & totalis beatitudo intellectualis nature.

autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, & a fine proprio deficientem. corpora igitur eorum quantum ad id quod nature est, integra reparabuntur: quia videlicet in ætate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, & absque omni defectu, & corruptione, quem error nature aut infirmitas introduxit. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 15. Mortui resurgent incorrupti, quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis quam malis, ex his quæ præcedunt & sequuntur in litera. Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a deo auersa, & sine proprio destituta: eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta: sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animæ obedientia: sed magis erunt ponderosa, & graua, & quodammodo animæ importabilia: sicut & ipsa animæ per inobedientiam a deo sunt auersæ. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patietur quidem a rebus sensibilibus afflic-

tionem, non tamen corruptionem: sicut & ipsorum animæ torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustrate. Erunt etiam eorum corpora opaca & tenebrosa: sicut & eorum animæ a lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 15. quod omnes resurgentur: sed non omnes immutabuntur. Soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Porte autem alicui potest impossibile videri, quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis scilicet abiciat a sublimitate. videmus enim quod si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur: dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur.

Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam: corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis: quia in vtrifque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse nature, virtute diuina corpus animæ totaliter subicietur. Dicitur secundo, quod potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata ne possit in actum alterius formæ reduci.

Aduerte, quod dicitur quodammodo: quia est Metaphorica locutio dicere quod materia potentia sit ligata. Dicitur tertio, quod quia damnatorum corpora quantum ad aliquas condiciones non erunt animæ totaliter subiecta, scilicet quantum ad actiones & passiones, affligentur in secundum sensum a contrarietate sensibilibus, puta ab igne corporeo, in quantum caliditas propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis & harmonia quæ est sensui connaturalis, licet etiam soluere non possit. Dicitur quarto, quod talis afflictio animam a corpore separare non poterit, cum corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum dolor & afflictio sensum leuissimum importent, ad videndum quomodo damnati a sensibilibus rebus afflictionem & dolorem patiantur, videndum est quomodo ab eis lædi possint. Cum itaque duplex actio a sensibilibus rebus provenire possit: una scilicet naturalis, quæ ab illis in passum imprimitur forma secundum suam esse materiale, sicut cum ignis sua caliditate lignum facit calidum, alia vero spiritualis, quæ suam intentionem & similitudinem in sensum imprimat, sicut cum calor suam similitudinem imprimat in sensum tactus, non possunt corpora damnatorum a sensibilibus lædi agentibus naturali actione in ipsa: quia ut dicitur Quod. 8. q. 8. art. 1. 8. ad 1. ignis & aqua & eadem ratione alia sensibilia non agent in corpora damnatorum actione nature, ideo relinquuntur quod ab ipsis lædantur in quantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

Considerandum secundo, quod ista læsio quæ fit per immutationem spirituales, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia per talem immutationem abiciatur a corpore aliqua forma sibi secundum naturam conueniens: & sic non potest accipi læsio in damnatis

QUARTA est, ista corpora erunt opaca & tenebrosa. probatur, quia eorum animæ a lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ. Confirmantur prædictæ conclusiones per illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. Omnes resurgentur, sed non omnes immutabuntur.

Si obiciatur contra quartam conclusionem, quod malorum corpora non poterit esse impassibilia & incorruptibilia: quia omnis passio magis facta abicit a sublimitate, ut per experientiam patet: dicitur primo, quod illud est in supposita transmutabilitate materiae de forma in formam, hoc autem non erit post resurrectionem in corporibus, neque bonorum neque malorum: quia in vtrifque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse nature, virtute diuina corpus animæ totaliter subicietur. Dicitur secundo, quod potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata ne possit in actum alterius formæ reduci.

Aduerte, quod dicitur quodammodo: quia est Metaphorica locutio dicere quod materia potentia sit ligata. Dicitur tertio, quod quia damnatorum corpora quantum ad aliquas condiciones non erunt animæ totaliter subiecta, scilicet quantum ad actiones & passiones, affligentur in secundum sensum a contrarietate sensibilibus, puta ab igne corporeo, in quantum caliditas propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis & harmonia quæ est sensui connaturalis, licet etiam soluere non possit. Dicitur quarto, quod talis afflictio animam a corpore separare non poterit, cum corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum dolor & afflictio sensum leuissimum importent, ad videndum quomodo damnati a sensibilibus rebus afflictionem & dolorem patiantur, videndum est quomodo ab eis lædi possint. Cum itaque duplex actio a sensibilibus rebus provenire possit: una scilicet naturalis, quæ ab illis in passum imprimitur forma secundum suam esse materiale, sicut cum ignis sua caliditate lignum facit calidum, alia vero spiritualis, quæ suam intentionem & similitudinem in sensum imprimat, sicut cum calor suam similitudinem imprimat in sensum tactus, non possunt corpora damnatorum a sensibilibus lædi agentibus naturali actione in ipsa: quia ut dicitur Quod. 8. q. 8. art. 1. 8. ad 1. ignis & aqua & eadem ratione alia sensibilia non agent in corpora damnatorum actione nature, ideo relinquuntur quod ab ipsis lædantur in quantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

Considerandum secundo, quod ista læsio quæ fit per immutationem spirituales, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia per talem immutationem abiciatur a corpore aliqua forma sibi secundum naturam conueniens: & sic non potest accipi læsio in damnatis

damnatis: quia anima, ut hic dicitur, perfecte dominatur materiae quantum ad esse nature: unde etiam dicitur hic quod licet qualitas ignis contrarietur qualitati complexionis & harmonia quæ est sensui connaturalis: ea tamen soluere non potest. Alio modo, quia per ipsam immutationem causatur in organo sensus forma intentionalis illi improporionata & inconueniens: unde ait S. Tho. in 4. Sent. di. 44. q. 3. ar. 1. quæstion. 3. ad 2. quod sensibile non solum nature est delectare, vel affligere sensum secundum quod agit actione nature confortando organum, sed etiam secundum quod agit in sensum actione spirituali, seculam quod est in debita proportione ad sentientem, vel in superabundantia & defectu: & sic accipienda est læsio in damnatis a rebus sensibilibus.

Sed tunc duplex oritur dubium. Primum est, quomodo afflictio & dolor possint ex intentionali forma causari, cum illi sint effectus reales. Secundum est, quare beati ex huiusmodi sensibilibus non poterit affligi, sicut damnati, cum ita excellens sensibile sit improporionatum sensui beatorum, sicut damnatorum sensui.

Ad primum respondetur, quod non dicitur similitudo sensibilibus habere esse intentionale in sensu, ut esse intentionale distinguitur contra esse reale, quomodo entia rationis dicuntur habere esse intentionale. habet enim esse reale, & realiter sensum informatur: sed ut distinguitur contra esse naturale & materiale eiusdem formæ, sensibile enim est in sensu sine materia & modo quodam immateriali: unde non deminuat ipsum calidum aut frigidum: ut patet secundo de Anima: tale autem habens esse intentionale & spirituale non est inconueniens quod dolorem aut aliquid aliud reale effectum causet virtute formæ extrinsecæ a qua causatur.

Sed contra istam responsum adhuc occurrit dubium. Nam tenet S. Tho. P. q. 67. art. 3. & 2. ad 1. 3. art. 3. quod intentio coloris in aere, & similiter aliquid sensibile intentionem transmutationem naturalem non causant, & tamen habent ibi aliquod esse reale. ergo eadem ratione intentiones quæ sunt in sensu, realem effectum inducere non possunt.

Respondetur negando consequentiam. Nam licet non possent aliquam transmutationem causare, de quo in superioribus est dictum, non sequitur quod dolorem causare in damnatis non possint. illa enim doloris causatio non est per aliquam transmutationem naturalem, cum corpora damnatorum non sint naturaliter transmutabilia, sicut nec corpora beatorum, sed solum per improporionem obiecti ad organum sensus.

Ad secundum respondetur, quod licet anima a corpore separatur, non tamen corruptio: sicut & ipsorum animæ torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustrate. Erunt etiam eorum corpora opaca & tenebrosa: sicut & eorum animæ a lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 15. quod omnes resurgentur: sed non omnes immutabuntur. Soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Porte autem alicui potest impossibile videri, quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis scilicet abiciat a sublimitate. videmus enim quod si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur: dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur.

Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam: corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis, neque in malis: quia in vtrifque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse nature: ita ut iam non sit possibile hæc formam a tali corpore remoueri, neque aliam introduci, diuina virtute corpus animæ totaliter subicietur: unde & potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas condiciones

Ad secundum dupliciter potest responderi. Primo quod licet aliqua sensibilia sint improporionata sensibus beatorum, si secundum se solum considerentur, non tamen sunt illis improporionata, ut subduntur animæ glorificatæ, & dotem impassibilitatis habent: ex hoc enim redduntur sensus & eorum organa toti laetitudini sensibilibus proportionata proportionata proportione passiuæ ad agens connaturalia. in damnatis autem corpus non subicit perfecte animæ, quantum ad omnes actiones & passiones, nec in ipsis est dos impassibilitatis, per quam eleuentur & perficiuntur organa sensuum.

Postea secundo respondetur, quod vique etiam aliqua excellentie sensibilibus erunt improporionatae sensibus beatorum, sed tamē non poterunt agere in ipsum sensum per modum læsionis, quia aut non agent in ipsum dotem impassibilitatis prohibente: aut si agent suam similitudinem imprimendo, illa tamen actio non habebit rationem læsionis, in quantum nullum sensibilem dolorem, aut tristitiam interiore causabit, anima hoc prohibente ex pleno sui dominio supra corpus & supra omnes actiones & passiones eius, & dotem impassibilitatis impediente.

Si autem queratur de corporibus paruum cum originali tantum decedentium, in quibus secundum S. Tho. nulla erit poena sensus, quomodo erunt impassibilia, cum non sint habitura impassibilitatis dotem, dicitur ex doct. S. Tho. 2. Sent. di. 33. q. 2. ar. 1. ad 5. quod non patient passione corruptiua, quia cessante motu celi nullum agens corruptiuum aut alteratiuum erit, non patientur etiam passio afflictiva per

spiritualem immutationem a sensibilibus, diuina iustitia hæc passionem, utpote illis nullo modo debitam, prohibente. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in 4. Sent. di. 44. q. 4.

SEXTA conclusio est. Locus infimus & tenebrosus ac poenalis deputabitur corporibus damnatorum. probatur, quia per oppositum corpora beatorum per inuolutionem gloriæ supra celestia corpora eleuantur. Confirmatur auctor. Psalmistæ, Veniat mors, &c. & Apoc. 20. dicitur, quod diabolus qui seducebat, &c.

Ed potest venire in dubium quomodo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, a quo patientur in interno corpora damnatorum: sicut & dominus dicit Matt. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratos est diabolo & angelis eius.

Non igitur sic estimandum est, quod substantiæ incorporeæ ab

spiritualem immutationem a sensibilibus, diuina iustitia hæc passionem, utpote illis nullo modo debitam, prohibente. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in 4. Sent. di. 44. q. 4.

SEXTA conclusio est. Locus infimus & tenebrosus ac poenalis deputabitur corporibus damnatorum. probatur, quia per oppositum corpora beatorum per inuolutionem gloriæ supra celestia corpora eleuantur. Confirmatur auctor. Psalmistæ, Veniat mors, &c. & Apoc. 20. dicitur, quod diabolus qui seducebat, &c.

Super Cap. 90.



ostendit S. Tho. qualia sint resurgentia corpora, consequenter quales sint eorum animæ ante resurrectionem, declarat. Et primo quantum ad poenam & premium. Secundo quantum ad voluntatem, Cap. 92. Circa primum duo facit. Primo ostendit capacitatem animæ

Idem 4. Sent. d. 44.

animæ ad penam & præmium. Secundo ostendit statim post separationem hæc sibi dari, Cap. seq.

QVARTVM ad primum supposito ex tertio Libro qd animæ sint capaces præmij, scilicet diuinæ visionis, quia possit ali- quis ex eo qd dicitur est corpora damnatorum ab igne corporeo pati, occasione sumere dubitandi, qui modo diabolus qui incorporeus est, & animæ damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali pati possint, a quo patitur corpora damnatorum, sicut & dominus dicit Math. 25. Ite maledicti, &c. vult S. Tho. hæc difficultatem declarare. Et pri- mo remouet quoddam falsos modos. Secun- do veritatem declarat.

Quantum ad primum dicit primo, qd hoc non est intelligi- dum quasi eorum na- tura corrumpatur per ignem, sed alteretur, aut qualitercumque aliter tranmutetur, sicut nunc corpora non- stra corruptibilia pati- untur ab igne, quia nec habent substan- tiam incorpoream natu- ram corporalem, vt possint a rebus corpo- reis immutari, neque formarum sensibiliu,

nisi intelligibiliter sunt susceptiua, quæ susceptio non est pena- lis, scilicet secundum se, sed magis perfectiua & delectabilis. Dicit secundo, qd hoc etiam non est intelligendum quasi ab igne patiantur afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patietur, quia organa sensuum nõ habent, neque potentis sensitius vtuntur.

Aduerte qd S. Tho. duos modos passionis substantia separate ab igne excludit, secundum quos ab ipso nostra corpora patiuntur. Vnus est secundum qd in statu corruptionis existentia, per realem immutationem & alterationem patitur ab igne, & alijs rebus sensibilibus. Alius est secundum qd in statu incorruptio- nis existentia, patitur per spiritualem immutationem sensus tactus ab igne causante afflictionem ratione contrarietatis ad æqualitatem complexionis & harmoniæ sensus.

QVARTVM ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Pri- ma est. Patiantur substantiæ huiusmodi ab igne corporeo per mo- dum alligationis cuiusdam. Huius autem possibilitas alligatio- nis a deo, declaratur sic. Possunt alligari spiritus corporibus, vel per modum forme, sicut anima corpori humano vt det ei vitam: vel etiam abque hoc quod sit eius forma, sicut necromatici vir- tute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi re- bus, ergo multo magis diuina virtute possunt spiritus damnan- di alligari igni corporeo. Quod aut ex hac alligatione patitur afflictionem, probat, quia sicut se rebus infimis alligatos in penã.

Ad horum euidentiam considerandum est primo ex doctrina S. Tho. 4. Sent. d. 44. q. 3. ar. 3. quæstion. 3. de Anima q. 1. ar. 2. Et Quolib. Tertio ar. 1. 3. quod multipliciter potest substantia spiritalis vniri corpori, scilicet sicut formam materiæ, quomodo anima humana corpori vnitur: sicut motor mobili secundum locum, quomodo angelus vnitur orbi quem mouet: & sicut loca- tum loco secundum modum quo spiritalia sunt in loco, quo modo dicitur substantia spiritalis loco diffiniri. Cum ergo hic dicitur spiritus damnatus diuina virtute alligari igni corporeo, intelligitur non secundum vniõnem formæ ad materiam, cum ignem non viuificent, nec secundum vniõnem motoris ad mo- bile, quia non apparet quo locali motu habeat ignem mouere, sed secundum vniõnem locaci ad locum, vniuntur enim igni in- quam loco illis per diuinam iustitiam deputato.

Considerandum secundo, qd ista alligatio non dicitur solã vniõ- nem spiritus ad ignem, sed dicitur violentam vniõnem & derectio- nem eius ab igne, quæ scilicet est contra spiritus voluntatem & inclinationem, sicut & carceri dicuntur alligari qui in eo contra- riorum voluntatem detinentur.

Considerandum tertio, qd afflictio & dolor per huiusmodi al- ligationem existens in spiritibus damnatis, duplicem habet cau- sam ex parte ignis, vnam scilicet remotam, aliam propinquam. Remota est violenta ipsa alligatio spiritus ad ignem, ita qd sic detinetur ab ipso, qd in alio loco esse non potest. Propinqua ve-

ro est cognitio huius modi alligationis. nisi enim spiritus se cogno- sceret alligatum igni, non affligetur ex tali alligatione, sicut non affligitur lapis ex eo quod sursum per violentiam detinetur: sed quia cogno- scit se infimo corpo- ri, scilicet elemetari alligatum esse, & ab ipso detineri ne alibi esse possit, cum tamẽ secundum suam na- turam omnibus etiã supremis corporibus nobilior & præstan- tior sit, ex hoc quam maxime affligitur & dolet, nõ quidem do- lore sensibili: cum ille in substantijs sepa- ratis esse non possit, sed dolore & crucia- tu voluntatis. Primã causam doloris tan- git S. Tho. cum ait spi- ritus huiusmodi diu- na virtute igni corpo- reo alligari. Secun- dam vero cum ait il- los scire se infimis re-

bus alligatos in penã. Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Item, Peccato quod in deum committitur, non solum pena da- niatur, omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quod Deo obediendo non sub- ditur. pena autem proportio- naliter debet culpæ respondere, vt voluntas per penam in con- trario eius affligatur, quod dili- gendo peccauit. est igitur cõue- niens penam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferiori- bus, scilicet corporalibus, quo- dammodo alligata subdat.

Cap. 145.

Cap. 145.

secundum ordinem naturæ suæ libera esse debet, non autem, qd spiritu alii substantiæ coniungatur, immo hoc est ei delectabile, & ad eius perfectionem pertinet, cum sit coniunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intelligibile.

Aduertendum, cum dicitur, spiritualem naturã em naturæ or- dinẽ a corpore debe- re esse liberã, qd hoc quantum ad substantias spirituales, quæ sunt cõpletæ in specie, vni- uersaliter est intelli- gendum, sed quantum ad animã intellectuã suã perfectionis acci- pit in corpore, est in- telligendum cõ hac exceptione, nisi illi vnatur vt forma.

Sed quia potest ali- quis dicere, qd ea que de pena corporalĩ dã- natorũ dicitur, sunt spi- ritualiter intelligẽda, sicut & ea que de præ- mii beatorũ leguntur, hoc remouet S. Tho. dicens qd licet illa spi- ritualiter intelligan- tur, quãdã tamẽ cor- poralia quæ scriptu- ra peccantiõis comi- natur in penã, sunt corporaliter intelli- genda, & quasi prop- rie dicta, quia nõ est cõueniens qd natura superior p vltim infe- rioris præmieretur, sed magis per hoc qd su- periori coniungitur, punitur tamen con- uenienter per hoc, quod cum inferioribus deputatur. Possit etiã aliquis obicere, qd si quãdã dicitur sunt corpo- ralia, eadẽ ratione & omnia. Sed respondet S. Tho. hoc non oportere, quia quãdã huiusmodi sunt spiritualiter in- telligenda, & veluti per similitudinẽ dicta, sicut Isaac vlt. dicitur qd vermis eorũ non morietur, constat, n. qd hoc intelligi non potest quasi corporeus vermis spirituales corrodãt substantiam, aut corpora damnatorũ, quæ incorruptibilia erunt, sed per vermẽ, conscientiã remorsã intelligi potest, quo etiã impij torquẽbũ- tur. Constat etiam qd stercus & stridor dentium in spiritibus sub- stantis non nisi metaphoricè intelligi possunt, quomuis ni- hil prohibeat in corporibus damnatorum hæc corporali- ter intelligi, ita tamen quod per stercus intelligatur non lachrymarũ deductio, sed solum dolor cordis & conturbatio oculorum & ca- pitis, prout in stantibus esse solet.

Circa vermẽ qui dicitur in damnatis esse conscientie remor- sus, aduertendum, qd non est sic intelligendum vermẽ in dãna- tis esse, quasi damnati penitent de peccatis quæ commiserunt secundum se, & iniquitatem mali sunt, sed quia de ipsis cõtinue dolent ratione penæ quam pro ipsis cõtinue patiuntur, vt in- quit S. Tho. 4. Sent. d. 50. q. 2. ar. 1. quæstion. 2.

Circa stercus autẽ damnatorum qui dicitur esse quantum ad do- lorem cordis, & quantum ad conturbationẽ capitis & oculorũ, du- bium occurrit. Ista conturbatio capitis & oculorũ non videt pos- se esse nisi per hoc, qd corpus transmutatur a sua naturali disposi- tione, post resurrectionẽ autẽ hoc in corporibus esse nõ poterit, vt superior esse ostendit, ergo, & si forte diceretur, vt videtur hæ- beri a S. Tho. in 4. Sent. d. alleg. qd licet non possint transmutari a sua naturali dispositione ab exteriori seculo, poterunt tã transmutari ab intrinseco, sicut corpus ad passionẽ animæ transmutatur, hoc nõ videt esse ad mentẽ ipsius, quia ipse 4. Sct. d. 44. q. 3. ar. 1. quæst. 3. ad 4. tenet qd nec etiã ab interiori poterit esse talis trans- mutatio in corpore. Si etiã diceretur, qd nulla erit transmutatio, qd hoc, quia illa conturbatio erit in capite & in oculis ab initio vniõnis animæ ad corpus, & perseverabit in æternũ, hoc non vi- detur etiam esse ad mentem S. Tho. quia in præc. cap. dixit qd in corporibus damnatorũ nullus erit defectus, nullaq; corruptio, quem error naturæ, vel infirmitas introduxit.

Dicitur primo, qd vtiq; ista conturbatio non erit per aliquam alterationẽ corporis a sua naturali & conuenienti qualitate.

A hoc enim expresse tenet sanctus Thomas in locis præallegatis. Dicitur secundo, quod talis conturbatio erit quædam dispo- sitio corporis, quæ corpus animæ dolente disponetur, vt dicitur Quolib. 7. q. 5. ar. 1. 3. Sicut. n. dicitur 4. Sent. d. 50. q. 2. ar. 3. quæ- stion. 3. corpora damnatorum non solum ex exteriori affligen- tur, sed etiam ex in- teriori, secundum qd corp? immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Dicitur tertio, qd talis immutatio capi- tis & oculorũ ex do- lore proueniens, po- test intelligi, aut scẽ- dum motum localẽ tantum spiritũ, aut aliquorum humorũ, ex quorum motu re- manet quædam con- fusio in capite, & in oculis, aut cum hoc etiam secundum im- mutationẽ spiritua- le ab huiusmodi spi- ritibus & humorib? absque conuenienti ordine motus prou- nientem, & hoc vide- tur mihi magis esse ad mentem S. Tho- mæ, qui assignans ra- tionẽ quomodo ista commotio & perturbatio possit esse in damnatis, hoc esse in- quit in quantum ab interiori corpora dã- natorum affligẽtur, sicut & ab exteriori. constat autem ex su- perioribus, quod af- fligentur corpora damnatorum ab exteriori per spiritualem im- mutationem. Addit autem Sanctus Thomas in Quolib. quod si quis veller tenere huiusmodi sicut esse per lachrymarum re- solutionem, possit dicere quod virtute diuina illa lachrymarũ deperditio restaretur.

Circa animæ passionem ab igne, in quantum alligatur illi vir- tute diuina, & eadem virtute detinetur ab ipso, ne in alio loco esse possit, dubitatur a Durando apud Capreolum in 4. dist. 44. q. 4. Primò, quia si non est alia penã animæ & dæmonis ab igne proueniens quàm quod ab ipso detinetur ne ad alium locum moueantur ad quem vellent, tunc equalis penã illis esset si eo- dem modo in pulchra camera detinerentur: hoc autem non re- putatur adeo penale & graue, sicut prædicamus grauem esse pen- nam hominum damnatorum & dæmonum, ergo &c.

Secundo, quia tunc animæ decedentium cum solo originali, ita affligentur, sicut & animæ damnatorum, cum & ipse deti- neantur in limbo.

Ad huiusmodi euidentiam considerandum est primo, vt ex superioribus constat, quod licet substantia spiritalis esse possit secundum essentiam suam in loco corporeo, non quidem circum scriptus, quasi ab ipso contineatur & circundetur, sed diffinitive, in quantum ita est in vno loco, qd non in alio, secundum con- tractum suæ virtutis, vt in superioribus est ostensum; ipsa tamen secundum suam naturam libera est & absoluta ab omni obliga- tione ad locum, quia locus proprie corporibus debetur, ipsa au- tem totum ordinem corporalium rerum transcendit.

Considerandum secundo, ex doctrina San. Thomæ in Quæst. de Anima loco allegato, quod nocumentum alicui non infer- tur secundum quod recipit id quo perfitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Cum autem impediatur ali- quid a suo contrario, & quantum ad esse per alterationem & cor- ruptionem, sicut lignum comburitur ab igne, & quantum ad suam inclinationem, sicut lapis per violentiam sursum detine- tur: constat animam non posse pati nocumentum ab igne, quod ab ipso primo modo impediatur, sed tantum quia secundo mo- do impeditur, dum scilicet contra eius naturalem inclinatio- nem & contra eius naturam qua omnem corpus ordinem transcendit, & libera est ab omni determinatione ad locum & corpus cuius non est forma, ad ignem virtute diuina alligatur, & per necessitatem ab ipso detinetur.

Tho. con. Gent. XXX Conf.

D. 182.

Considerandum tertio, quod nocumentum hoc licet in carentibus cognitione afflictionem non causet, quia non potest esse afflictio ubi non potest esse dolor & tristitia, hac autem cognitionem nocumenti consequuntur, in habentibus tamen cognitionem afflictionem causat secundum quod apprehenditur ut contrarium voluntati & naturali inclinationi, & quantoque magis affligitur, quanto nocumentum sensibile vellet, n. aliquis magis verberari, & secundum sensum affligi, quam vituperari, aut aliquid humilium quod sit contra eius voluntatem sustinere, praeterquam si magni animi fuerit, & superbus. Quia ergo substantia spiritualis quae de sua nobilitate superbit & extolletur, alligatur igni, & ab ipso contra eius naturalem inclinationem detinetur, ne ad alia loca moveatur, hocque per se distime cognoscit sibi diuina virtute & iustitia contra suam voluntatem infligi, maxime dolet & tristatur, considerans se in his rebus alligatum, quae nata sunt ad diuinam fruitionem eleuari, ut enim dicitur 4. Sent. d. 21. q. 1. ar. 1. quae sunt. 3. ad primum, licet anima sit minus passiva quam corpus, est tamen magis cognoscitur passiones, ubi autem est maior passio- nis cognitio, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio, unde in locis maxime sensibilibus lesiones maximum dolorem causant.

Ad primum itaque Durandi dicitur, quod etiam affligeretur spiritualis substantia si in pulchra camera detineretur, suaque libertate priuaretur. ratio autem magis affligitur ex detensione in igne, quam ex detensione in pulchra camera, quanto cognoscit hoc sibi ad maiorem ignominiam inferri quod seculento igni alligatur, non autem alicui ornato loco sicut imperator affligeretur quidem si a principe aliquo in pulchro & ornato loco detineretur per violentiam, magis autem contristaretur si a rustico in loco detineretur immundo, & foetido.

Ad secundum dicitur quod non est eadem ratio de pueris qui detinentur in limbo, & de damnatis, quia ipsi voluntarie illum sustinent carcerem, considerantes illum sibi ex iustitia debere. Nam eorum voluntas iusta est, ut patet ex doctrina sancti Thomae secundo Sententiarum, distinct. 33. quaest. 3. artic. 1. damnatorum autem voluntas semper diuinae iustitiae contraria est, & contra voluntatem ab igne detinentur corporeo. De hac passibilitate animae ab igne, vide sanctum Thomam in locis praedictis, ubi diffuse hanc materiam tractat.

Cap. 91.

D. 482.



ostquam ostendit sanctus Thomas quod anima damnatorum patitur ab igne corporeo, consequenter ostendit omnes animas statim post mortem poenam vel praemium pro meritis recipere. Circa hoc autem tria facit. Primo ratione propositum probat. Secundo quodam tacitam obiectionem. Tertio auctoritatibus sacrae scripturae principale propositum confirmat.

In visione autem dei, vltima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium, nulla autem ratio esset quare differretur poena, & praemium, ex quo vtriusque anima particeps esse potest. statim igitur cum aia separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

Adhuc, in vita ista est status merendi vel demerendi: unde comparatur militiae & diebus mercenarii: ut patet Iob 7. Militia est vita hominis super terram: & sicut mercenarii dies eius, sed post statum militiae & laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus. Unde & Leu. 19. dicitur. Non morabitur opus mercenarii tui apud te vsque mane: dominus enim dicit Iohelis vlt. Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum. Statim igitur post mortem animae, vel praemium consequuntur vel poenam.

Amplius, secundum ordinem culpae & meriti conuenienter est ordo in poena, & praemio. meritum autem & culpa non conuenit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti, vel demeriti nisi in quantum est voluntarium: igitur tam praemium quam poena conuenienter ab anima deriuatur ad corpus. non autem anima conuenit propter corpus: nulla igitur ratio est quare in punitione, vel praemiatione animarum expectetur resurrectio corporum: quin magis conueniens videtur, ut animae in quibus per prius fuit culpa, & meritum, prius etiam puniantur, vel praemientur.

Item, eadem dei prouidentia creaturis rationalibus praemia

separat, sit capax visionis diuinae, cuius antea capax non erat. Scilicet in vita ista est status merendi vel demerendi, unde militiae & diebus mercenarii comparatur Iob 7. ergo &c. probatur consequentia, quia post statum militiae & laborem mercenarii, statim debetur praemium vel poena, iuxta illud Leu. 19. Non morabitur &c. & Iohelis vltimo. Cito velociter &c.

Tertio. Meritum & culpa non conuenit corpori nisi per animam, cum nihil habeat rationem meriti vel demeriti nisi in quantum est voluntarium. ergo conuenienter tam praemium quam poena deriuatur ab anima ad corpus, non autem econuerso: ergo nulla est ratio quare in praemiatione vel punitione animarum expectetur resurrectio corporum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia secundum ordinem culpae & meriti, est ordo in poena & praemio.

Quarto. In rebus naturalibus vnumquodque statim recipit

recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. ergo &c. Probatur consequentia, quia eadem dei prouidentia, debetur creaturis ratio naturalibus praemia & poenae, quae rebus naturalibus perfectiones eis debentur adhibentur.

Scilicet in loco remouetur. Th. quodam tacitam obiectionem. Post enim aliquis dicit. Si anima post mortem statim consequuntur poenam vel praemium, cum inferus sit locus poenae damnatorum, & paradisi vero locus praemij bonorum, sequitur quod anima statim aut in aeterno recipitur, aut ad infernum descendit: ergo non datur purgatorium. Ad hanc ergo obiectionem, remouendam, dicit primo, quod ex parte bonorum potest esse aliquod impedimentum ne anima statim a corpore absoluit vltimam mercedem recipiat, quia ad visionem diuinam rationalis creatura eleuari non potest nisi fuerit totaliter depurata, iuxta illud Sapientiae 7. Nihil iniquum naturae &c. & Isa. 35. Non transibit per ea pollutas, scilicet peccato, quo anima rebus inferioribus inordinata coniungitur. Dicit secundo, quod ab hac pollutione purificatur quidem anima in hac vita per penitentiam, & alia fidei sacramenta, contingit tamen quandoque talem purificationem non totaliter in hac vita perfici, sed remanet adhuc debitu poenae vel propter negligentiam, vel ob aliam causam: & ideo cum non meretur ob hoc animam a praemio totaliter excludi, quia haec absque peccato mortali contingere possunt, oportet ut post hanc vitam purgetur aequum praemium consequantur.

Dicit tertio, quod haec purgatio post hanc vitam fit per poenas, sicut & in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuit, alioquin melioris conditionis essent negligentes quam purgabilis praemij consecutione quousque poenas purgatorias sustineant, & haec est ratio quare purgatorium ponimus. Confirmatur haec primo per Apostolum dicentem I ad Corinthios 3. Si cuius opus arserit, de trinitate patietur ipse autem saluus erit, sic tamen quasi per ignem. Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae vniuersalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur. non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni, vel mali: sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt. Quod autem statim post mortem anima consequantur poenam vel praemium, si impedimentum non sit: auctoritatibus scripturae confirmatur: dicitur enim Iob 21. de Malis: Ducunt in bona dies suos: & in puncto ad inferna descendunt. & Lucae 16. Mortuus est diues, & sepultus est in inferno, infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Si in purgatorio. Confirmat sanctus Thomas etiam propositum, scilicet quod sit purgatorium, in quarto Sententiarum distinctione vigesima prima quaestione prima articulo primo quaestione prima, per auctoritatem secundae Machabaeorum 12. Sanctus ergo & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis soluantur, quae etiam vtriusque Petrus de Palude eadem distinctione conclusionem prima.

Quanto ad tertium confirmat sanctus Thomas principale propositum, sacrae scripturae auctoritatibus. Quod enim statim post mortem consequantur poenam, habetur Iob 9. gestimoprimo ubi dicitur: Ducunt in bonis dies suos, & in puncto ad inferna descendunt, &c. & Lucae 16. ubi dicitur: Mortuus est diues, & sepultus est in inferno, &c. Quod autem boni statim consequantur praemium, habetur ex eo quod dominus in eodem loco dicit: Habite tecum in paradiso. Lucae vigesimo tertio. per paradysum enim intelligitur bonorum praemium.

Circa id quod dicitur, animas retardari a praemij consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant, aduertendum quod sic etiam addidit sanctus Thomas purgatorias, ut illas animarum poenas a poenis damnatorum distingueret. Vt enim dicitur in quaestione de Anima, articulo vigesimo primo ad vigesimum, poenae eorum qui affectu tui sunt beatitudinem, purgatorie dicitur, quia ad emendationem & purgationem infliguntur: damnatorum autem poenae non sunt purgatorie, sed ad vltimam damnationem infliguntur. Attendendum tamen, quod purgatorij esse sanctus Thomas probat ex illa auctoritate Apostoli primae ad Corinthios tertio: Si cuius opus arserit, &c. tanquam ex auctoritate manifeste in nouo testamento, quam etiam Augustinus vigesimo primo de Civitate dei, approbat Scotus quoque in Quarto distinctione vigesima prima quaestione prima, dicit totam sententiam de purgatorio hanc in hoc verbo. Apostoli. Unde & auctoritate Augustini in loco allegato ad confirmationem assumit, & auctoritate etiam eius de vera & falsa penitentia quae ponitur de penitentia distinctione septima, Magister autem Sententiarum in quarto distinctione vigesima prima arguit post hanc vitam aliquam poenam in purgatorio dimitti, ex auctoritate domini, dicens Marth. duodecimo, quod qui peccauerit in spiritu sancto, non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro, ex quo elicit Magister, & de mente Augustini vigesimo primo de Civitate dei, quod sunt aliqua peccata quae in futuro seculo dimittuntur, quandoque in purgatorio. Confirmat sanctus Thomas etiam propositum, scilicet quod sit purgatorium, in quarto Sententiarum distinctione vigesima prima quaestione prima articulo primo quaestione prima, per auctoritatem Machabaeorum 12. Sanctus ergo & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis soluantur, quae etiam vtriusque Petrus de Palude eadem distinctione conclusionem prima.

Quanto ad tertium confirmat sanctus Thomas principale propositum, sacrae scripturae auctoritatibus. Quod enim statim post mortem consequantur poenam, habetur Iob 9. gestimoprimo ubi dicitur: Ducunt in bonis dies suos, & in puncto ad inferna descendunt, &c. & Lucae 16. ubi dicitur: Mortuus est diues, & sepultus est in inferno, &c. Quod autem boni statim consequantur praemium, habetur ex eo quod dominus in eodem loco dicit: Habite tecum in paradiso. Lucae vigesimo tertio. per paradysum enim intelligitur bonorum praemium.

Cap. 26. Tom. 5.

Cap. 24. Tom. 5.

mum, iuxta illud Apocalypsis secundo. Vincenti, & cetera. Si dicatur per paradysum non intelligi viciniam remuneratio-

nem, quæ erit in cælis, de qua dicitur Matth. 5. Gaudete, &c. sed aliqualem remunerationem in terra, quia paradysus locus terre nus esse videtur de quo sic mentio Genes. 2. hoc nihil est, quia si quis recte verba sacra scripturæ cõside-

ret, inueniet ipsam finalem retributionem quæ in cælis promittit sanctis, post hanc vitam itam dari. Nam cû Apost. 2. Cor. de finali gloria quæ datur in cælis, dixerit, quod id quod in præsentia est, & vt ostenderit quæ, & qualiter hæc gloria habeatur, subiungit. Scimus, n. &c. dans in telligere, quod soluto corpore anima ad æternam & cælestem mansionem, id est, ad fructum diuinitatis perducitur.

Si dicatur, Apostoli non dixisse quod statim dissoluto corpore domum æternam habeant in cælis, sed tunc in spe, postmodum eam habituri in re, patet hoc contra eius intentionem esse, tum quia cû & hic eam habituri sumus in diuinam prædestinationem, & iam habeamus in spe, iuxta illud Roman. 8. Spe enim salui, &c. non dixisset, si terrena domus nostra habitatio dissolueretur, sed sufficiens dicitur, scimus quod adificationem habemus ex Deo, &c. Frustra enim vellemus peregrinari. si separari a corpore, nisi statim esse presentem ad dñm, quod fit quod ipsum per speciem videmus, tum quia ad Philipp. 1. inquit. Desiderium habeo dissolui, & esse cum Christo. Nã eum Christus in cælis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem perueniturum ad cælum.

Ex hoc excluditur inquit S. Th. quorundam Græcorum error, negantium purgatorium & dicentium æternam ante corporis resurrectionem neque ad cælum descendere, neque in infernum demergi.

De loco purgatorii vide sanctum Thomam 4. Sent. dist. 41. quæst. 1. art. 1. quæstionem 2. cula 2.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse, quod statim dissoluto corpore domum æternam habeamus in cælis, sed sojium in spe, tãdẽ habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli, iuxta illud Apocalypsis secundo. Vincenti, & cetera.

Si dicatur per paradysum non intelligi viciniam remuneratio-

nem, quæ erit in cælis, de qua dicitur Matth. 5. Gaudete, & cetera. sed aliqualem remunerationem in terra, quia paradysus locus terre nus esse videtur de quo sic mentio Genes. 2. hoc nihil est, quia si quis recte verba sacra scripturæ cõside-

ret, inueniet ipsam finalem retributionem quæ in cælis promittit sanctis, post hanc vitam itam dari. Nam cû Apost. 2. Cor. de finali gloria quæ datur in cælis, dixerit, quod id quod in præsentia est, & vt ostenderit quæ, & qualiter hæc gloria habeatur, subiungit. Scimus, n. &c. dans in telligere, quod soluto corpore anima ad æternam & cælestem mansionem, id est, ad fructum diuinitatis perducitur.

Si dicatur, Apostoli non dixisse quod statim dissoluto corpore domum æternam habeant in cælis, sed tunc in spe, postmodum eam habituri in re, patet hoc contra eius intentionem esse, tum quia cû & hic eam habituri sumus in diuinam prædestinationem, & iam habeamus in spe, iuxta illud Roman. 8. Spe enim salui, &c. non dixisset, si terrena domus nostra habitatio dissolueretur, sed sufficiens dicitur, scimus quod adificationem habemus ex Deo, &c. Frustra enim vellemus peregrinari. si separari a corpore, nisi statim esse presentem ad dñm, quod fit quod ipsum per speciem videmus, tum quia ad Philipp. 1. inquit. Desiderium habeo dissolui, & esse cum Christo. Nã eum Christus in cælis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem perueniturum ad cælum.

Ex hoc excluditur inquit S. Th. quorundam Græcorum error, negantium purgatorium & dicentium æternam ante corporis resurrectionem neque ad cælum descendere, neque in infernum demergi.

De loco purgatorii vide sanctum Thomam 4. Sent. dist. 41. quæst. 1. art. 1. quæstionem 2. cula 2.



ostquam sanctus Thomas de statu animarum post mortem quantum ad earum poenam vel præmium deteminavit, consequenter de statu earum quantum ad

mutabilitatem voluptatis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de earum immutabilitate secundum voluntatem. Secundo de earum immutabilitate secundum rationem. Secundo de earum immutabilitate secundum rationem, & summi boni quantum ad specificationem actus, in quantum videlicet non potest velle miseriam, aut beatitudinis oppositum, si aliquid sub ratione summi boni & vere beatitudinis apprehendatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni, & ideo sicut voluntas non potest velle a summo bono, vt eius oppositum velit, quemadmodum in Tertio libro est ostensum, ita non potest ab eo auertere quod esse summum bonum apprehendit, & veram beatitudinem, cum igitur beati apprehendit Deum tamquam id in quo vera est ratio beatitudinis & summi boni, ab eo per voluntatem auertere non possunt & per consequens per veram voluntatem non possunt habere.

Secundo de immutabilitate damnatorum, cap. seq. Tertio de immutabilitate eorum, qui sunt in purgatorio, cap. 94.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione communi bonis & malis, sic. Cû anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ, vel pugnæ & in statu recipiendi poenam, vel præmiu pro eo quod legitime, vel illegitime certauit, vt patet ex superioribus dictis, ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. Probatur consequentia, quia quãdiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportet eam sollicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, vt ab eo liberetur.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

Quamdiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest, est in statu

li, quia etiam dum hic viuimus habituri sumus cælestem mansionem secundum prædestinationem diuinam, & iam eam habemus in spe, secundum illud Rom. 8. Spe enim salui facti sumus, frustra igitur addidit, si terrena domus non sit huius habitationis dissoluator. Sufficiens enim dicitur, scimus quod adificationem habemus ex Deo &c. Rursum expressius hoc apparet ex eo quod subdit. Sciens, quoniam dñs sumus in hoc corpore, peregrinamur a domino, per fidem, n. ambulamus, & non per speciem. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & presentes esse ad dominum. Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, si separari, nisi statim essemus presentes ad dominum, non autem sumus presentes nisi quando videmus per speciem, quam diu, n. ambulamus per fidem & non per speciem, peregrinamur a domino, vt ibidem dicitur. Statim igitur cû anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt, quod est vltima beatitudo, vt in Tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendit & verba eiusdem Apostoli Philip. 1. dicentis. Desiderium habens dissolui, & cum Christo esse. Christus autem in cælis est: sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perueniturum ad cælum. Per hoc autem excluditur error quorundam Græcorum, qui purgatorium negant, & dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad cælum ascendere, neque in infernum demergi.

Quod anima sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. Cap. 92.



his autem apparet, quod anime statim cû a corpore fuerint separate, immobiles secundum voluntatem redduntur, vt. vltimus voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione communi bonis & malis, sic. Cû anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ, vel pugnæ & in statu recipiendi poenam, vel præmiu pro eo quod legitime, vel illegitime certauit, vt patet ex superioribus dictis, ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. Probatur prima consequentia, quia quãdiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportet eam sollicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, vt ab eo liberetur.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

Quamdiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest, est in statu

Excluditur error quorundam Græcorum. Text. Cyrillo in epist. ad August. de miraculis Hiero. quæ habet To. 2. operis Aug. & in ordin. 206.

Cap. præc.

Cap. 61. & 62.

Cap. 144.

Probatur prima consequentia, quia naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, non potestque; velle non esse beata, licet per voluntatem possit deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quia hoc non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas sicut in finem deflectitur.

Aduertendum fundamentum huius rationis esse, quod cum voluntas naturaliter & necessario feratur in beatitudinem sub ratione vniuersali beatitudinis, & summi boni quantum ad specificationem actus, in quantum videlicet non potest velle miseriam, aut beatitudinis oppositum, si aliquid sub ratione summi boni & vere beatitudinis apprehendatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni, & ideo sicut voluntas non potest velle a summo bono, vt eius oppositum velit, quemadmodum in Tertio libro est ostensum, ita non potest ab eo auertere quod esse summum bonum apprehendit, & veram beatitudinem, cum igitur beati apprehendit Deum tamquam id in quo vera est ratio beatitudinis & summi boni, ab eo per voluntatem auertere non possunt & per consequens per veram voluntatem non possunt habere.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione communi bonis & malis, sic. Cû anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ, vel pugnæ & in statu recipiendi poenam, vel præmiu pro eo quod legitime, vel illegitime certauit, vt patet ex superioribus dictis, ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. Probatur prima consequentia, quia quãdiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportet eam sollicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, vt ab eo liberetur.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione communi bonis & malis, sic. Cû anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ, vel pugnæ & in statu recipiendi poenam, vel præmiu pro eo quod legitime, vel illegitime certauit, vt patet ex superioribus dictis, ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. Probatur prima consequentia, quia quãdiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportet eam sollicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, vt ab eo liberetur.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primo ratione communi bonis & malis, sic. Cû anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ, vel pugnæ & in statu recipiendi poenam, vel præmiu pro eo quod legitime, vel illegitime certauit, vt patet ex superioribus dictis, ergo non ulterius secundum voluntatem, vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. Probatur prima consequentia, quia quãdiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cum oportet eam sollicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari, vt ab eo liberetur.

Secundo. Beatitudo quæ in visione Dei consistit, perpetua est, vt in Tertio libro est ostensum, ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, per frustrationem finis, non possit autem esse simul, quod a fine auerteret, & sine fruatur.

Tertio. Beati apprehendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis, & ultimi finis, aliis non quoscere eorum appetitus, & consequenter non essent beati, ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo, ergo &c.

consequentia, quia peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia, vnde dicitur Proverb. 14. Errant &c. & 3. Ethicorum, omni is malus ignorans. Aduerte ad id, quod error in intellectu non accidit nisi in quantum est in potentia, sicut & in naturalibus non accidit defectus nisi ratione potestatis: propterea si aliquis intellectus esse per ponatur in actu, in illo non potest error accidere. Addidit ergo sanctus Thomas in consequente, præcipue cû illa dicitur: vt excluderet responsum quam aliquis postulare potest, dicendo quod licet anima beata omnia in Deo videat, & pro tunc non sit ignorans, quando que tamen ab illa visione cessat, & tunc ignorans potest esse. Hæc enim responsio excluditur per hoc, quod dicitur visio beatorum semper esse in actu.

Item, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat, sed facta resolutione in ipsa, iam habetur scientia de conclusionibus, quæ falsa esse non potest, ergo & quandoque finem vltimum voluntas nostra non consequitur, potest peruertere, non autem postquam ad fructum vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. Probatur consequentia, quia sicut se habet principium de non frustrationem in spe cælestis, ita se habet finis in appetitu. Aduertendum primum, quod ex ista comparatione primi principii, & vltimi finis habetur, non solum quod ipsam vltimam finem necessarium voluntas appetit, sicut intellectus primis principii necessarium adhaeret, sed etiam quod circa ea, quæ sunt ad finem, habentia necessarium & manifestam dependentiam ad finem, non potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si apparatus illas a primis principii necessario deperdere. vnde inquit sanctus Thomas P. p. q. 82. ar. 2. q. sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhaeret, sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Deum sunt voluntas necessario inhaeret, voluntas autem videns Deum iis inhaeret de necessitate.

Aduertendum secundo, quod illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi 2. Phisicor. 7. Ethicorum licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc, Tho. cont. Gent. XXX 3. quod

titus, & per consequens non essent beati. quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non possunt igitur peruertere voluntatem habere.

Item, Cuiusmodi sufficit id quod habet, non querit aliud extra ipsum, sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, aliis non impleretur eius desiderium. ergo quicumque est beatus, nihil aliud querit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus igitur beatus voluntatem mutari in malum.

Præterea, Peccatum in voluntate non accidit, sine aliqua ignorantia intellectus. nihil enim volumus nisi bonum verum, vel apparens. Propter quod dicitur Proverb. 14. Errant qui operantur malum, & Philosophus tertio Ethicorum dicit, quod omnis malus est ignorans. sed anima quæ est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat, quæ pertinent ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipue cum illa Dei visio semper sit in actu, vt in Tertio est ostensum.

Adhuc, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis, quamdiu igitur finem vltimum non consequitur voluntas nostra, potest peruertere, non autem postquam ad fructum vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. Probatur consequentia, quia sicut se habet principium de non frustrationem in spe cælestis, ita se habet finis in appetitu. Aduertendum primum, quod ex ista comparatione primi principii, & vltimi finis habetur, non solum quod ipsam vltimam finem necessarium voluntas appetit, sicut intellectus primis principii necessarium adhaeret, sed etiam quod circa ea, quæ sunt ad finem, habentia necessarium & manifestam dependentiam ad finem, non potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si apparatus illas a primis principii necessario deperdere. vnde inquit sanctus Thomas P. p. q. 82. ar. 2. q. sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhaeret, sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Deum sunt voluntas necessario inhaeret, voluntas autem videns Deum iis inhaeret de necessitate.

Aduertendum secundo, quod illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi 2. Phisicor. 7. Ethicorum licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc, Tho. cont. Gent. XXX 3. quod

titus, & per consequens non essent beati. quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non possunt igitur peruertere voluntatem habere.

Item, Cuiusmodi sufficit id quod habet, non querit aliud extra ipsum, sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, aliis non impleretur eius desiderium. ergo quicumque est beatus, nihil aliud querit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus igitur beatus voluntatem mutari in malum.

Præterea, Peccatum in voluntate non accidit, sine aliqua ignorantia intellectus. nihil enim volumus nisi bonum verum, vel apparens. Propter quod dicitur Proverb. 14. Errant qui operantur malum, & Philosophus tertio Ethicorum dicit, quod omnis malus est ignorans. sed anima quæ est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat, quæ pertinent ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipue cum illa Dei visio semper sit in actu, vt in Tertio est ostensum.

Adhuc, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis, quamdiu igitur finem vltimum non consequitur voluntas nostra, potest peruertere, non autem postquam ad fructum vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. Probatur consequentia, quia sicut se habet principium de non frustrationem in spe cælestis, ita se habet finis in appetitu. Aduertendum primum, quod ex ista comparatione primi principii, & vltimi finis habetur, non solum quod ipsam vltimam finem necessarium voluntas appetit, sicut intellectus primis principii necessarium adhaeret, sed etiam quod circa ea, quæ sunt ad finem, habentia necessarium & manifestam dependentiam ad finem, non potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si apparatus illas a primis principii necessario deperdere. vnde inquit sanctus Thomas P. p. q. 82. ar. 2. q. sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas Deo adhaeret, sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Deum sunt voluntas necessario inhaeret, voluntas autem videns Deum iis inhaeret de necessitate.

Aduertendum secundo, quod illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi 2. Phisicor. 7. Ethicorum licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc, Tho. cont. Gent. XXX 3. quod

3. Eth. c. 3.

Cap. 62.

g. Ethic. 8.

Considerandū scđdo, vt dat intelligere S. Th. in iis quæ præmittit, q̄ intellectus dupliciter pot̄ reuocari & remoueri ab opinione quam habet, aut scđ remotione dispositionis qua ad illā opinionē inclinabatur, aut ex aliquo certiori vel manifestiori; ex quo apparet intellectui quod prius existimabat verum, non esse verum, eo q̄ illi aut certiori, aut manifestiori non con-

cordet, sed reuocatio intellectus circa principiorum existimationem non potest esse per aliquā certiorā, aut euidētiā, aut euidētiā, quia nihil est aut certius, aut euidētius, vel manifestius veritate primorum principiorum, id eo necesse est ipsā fieri p̄ immutationē illius dispositionis p̄ quam intellectus talem existimationem de principijs habebat. Vnde cum natura sit quæ ad veram existimationem principiorum inducit, non potest quis ab ipsā in falsam existimationem, nisi per aliquam naturæ corruptionem cadere in falsam existimationem ad veram reduci non potest nisi per sanationem naturæ. Circa conclusiones autem pot̄ immutari intellectus ex propositionibus, aut certioribus, aut manifestioribus. Nam si verum fuerit iudicium, potest mutari in falsum, quia occurrit sibi aliqua propositio, quæ quidem licet sit falsa, apud ipsum tamen est manifestius vera. Si vero fuerit falsum, mutari potest in verum ex cognitione alicuius principij habentis certam veritatem, cui ipsam conclusionē videt repugnare. Quod dicimus de intellectu, idē de appetitu suo modo est dicendum. Nam cum in aliquid tamquam in finem vltimum inclinatur, non potest ab illa inclinatione remoueri per aliquid magis desiderabile, cū sit de ratione vltimi finis vt summe diligatur, ideo si debet talis inclinatio & desiderium remoueri, oportet hoc esse per mutationem illius dispositionis, quæ intellectus iudicat illud esse vltimum finem & summum bonum, & per mutationem illius dispositionis, quæ ipsa voluntas in illud tamquam in vltimum finem inducebatur. Vnde manente eadem dispositione circa finem non potest inclinatio & appetitus finis remoueri, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, remoueri potest ex eo, q̄ aliquid ipso est magis desiderabile, scilicet finis. Nā cum iudicatur aliquid aut contrarium, aut inconueniens fini desiderato, cessat illius desiderium. Propterea bene probauit sanctus Thomas, q̄ manente dispositione, qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium remoueri, quia vltimo sine nihil est magis desiderabile.

nalē vt beatitudinē appetat, sed q̄ hoc vel illud sub rōne beatitudinis, & vltimi finis desideret, ex aliqua spāli dispositione naturæ contingit. Vnde Philosophus dicit, q̄ qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei. si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo, vt vltimo finis, ab eo remoueri nō possit: non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderij finis illius. hōi autē dispositiones remoueri possunt a nobis quando est anima corpori coniuncta. q̄ enim aliquid appetatur a nobis vt vltimus finis, contingit quoadq; ex eo q̄ sic disponimur aliqua passione, quæ cito transit: vnde & desiderium finis de facili remouetur, vt in contingentib⁹

bet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus. ideo ad humani speciei cōsideratur formaliter quidem, id est completiue secundum finem; materialiter autem secundum obiectum. propterea bene hic dicitur, q̄ ex vltimo sine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, id est & actus interioris eliciti, & actus ab ea imperati.

apparet. quandoque autē disponimur ad desiderij finis alicui⁹ boni, vel mali per aliquem habitum, & ista dispositio non de facili tollitur. vnde & tale desiderium finis fortius manet, vt in tēperatis apparet, & tñ dispositio habit⁹ in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestū est q̄ dispositione manente qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium moueri, quia vltimus finis maxime desideratur. vnde non potest aliquis a desiderio vltimi finis reuocari per aliquid desiderabile magis. Anima autē est in statu mutabili quādiu corpori vnī: non autem postquam fuerit a corpore separata. dispositio enim animæ mouetur per acci-

so, non est de ratione liberi arbitrij, sed sibi tantum conuenit, in quantum est in natura potenti deficere. vnde hoc in Deo nō inuenitur, in quo tamen liberum ponimus arbitrium, sed bene per se conuenit libero arbitrio vt diuersa, possit eligere in ordinem ad finem, & sic etiam in deo ponitur, qui potest eligere diuersa, in quibus suam bonitatem manifestat. propterea bene probat sanctus Thomas cum immutabilitate voluntatis circa vltimū finem libertatem arbitrij stare, quia cum ipsa stat electio & mutatio de vno volito in aliud volitum.

Sed contra prædicta, dubia quedam occurrunt. Arguit. n. Scotus in Secundo distinctione septima q̄ voluntas habitata non necessario habet actū malum. Primo, quia nullus habitata est potentia ratio agendi modo opposito, modo proprio illius potentia, cum causa secunda in quantum causa secunda, non determinet modum agendi causæ primæ: voluntas autem non habitata ex sua libertate potest non velle, ergo &c.

Secundo. Quia omne inclinatum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati, inclinatur ad aliquem actū vnum in specie, non inconuenit autem q̄ voluntas possit habere alium actum in specie ab illo, & tunc non habere illum, cum non possit simul habere plures actus, & consequenter non inconuenit, q̄ habeat actum bonum, & sic non sequitur q̄ ex dispositione acquisita in vita & manente in anima separata, voluntas habeat voluntatē immutabilem in malo.

Arguit etiam, q̄ ex apprehensione immobili non reddit animæ se obtinatam, quia hoc non est dum est in corpore, cum tūc habeat mobilem apprehensionem, nec dum est extra corpus, quia in instanti separationis obtinatur & damnatur, & tamen tunc non habet immobilem apprehensionem, cum in illo nihil intelligat, ergo &c.

Potest etiam argui contra secundam conclusionem, & eius probationem ex dictis Durandi, quia non est necesse, quod voluntas damnati adherens malo fini, omnia quæ agit, ex illo sine deducat, cum non omnia videat damnatus in malo sine sicut beati omnia in suo sine vident, a voluntate autem adherente peruerso fini potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo sine, ergo, &c.

Ad primum Scoti dicitur primo, quod licet voluntas respectu eorum quæ sunt ad finem, libera sit, & necessario in illa non feratur, respectu tamen finis vltimi & summi boni necessitatem habet: & ideo si qua dispositio, vel habitus inclinaret ipsam in aliquid sub ratione finis vltimi & summi boni, in illud necessario feratur, & tunc habitus ille non est voluntati ratio agendi contra proprium modum ipsius, sed secundum propriam eius inclinationem ad finem.

Dicitur secundo, q̄ non solus habitus, aut dispositio voluntatis, vel intellectus constituit voluntatem immobilem, sed & status animæ, quia videlicet est extra viam & statum mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis, & ois dispositio ad malum

ad malum inclinans remoueri. Concurrit etiam ad hoc diuina iustitia, per quā iuste anima delictis omnino diuina gratia, quæ necessaria est ad hoc vt homo a malo redeat ad bonum, vt ex superioribus constat.

Ad secundum dicitur, quod licet habitus aut dispositio manens in anima inclinet ipsam ad vnum actum in specie, quia inclinatur ipsam ad desiderium peruersi aliquid finis, non tamen oportet, vt alium actum habeat præter missio omnino illo ad quem ex habitu inclinatur, sed semper est in appetitu illius peruersi finis, & omnem alium actum quem elicit, ad illum ordinat. non est autē inconueniens plures actus simul esse in voluntate, quorum vn⁹ ad alium ordinē habet & dependentiam. & si dicitur quod non est semper in actua consideratione illius finis peruersi, oportet tamen dicere, q̄ saltem virtualiter manet in quocumque alio actu illius peruersi finis appetitus. Sicut. n. in hac vita vnusquodq; desideratur, in quantum in ipso est aliqua participatio beatitudinis quæ vnusquisque naturaliter desiderat, ita in damnatorum statu vnusquodque desideratur in quantum est in eo aliquo modo participatio eius quod vt finis vltimus desideratur.

Ad tertium dicitur primo, quod vtique ex immutabili apprehensione qua apprehenditur ab anima aliquid sub ratione vltimi finis, sequitur obtinatio qua voluntas illi fini immobili ter adheret, & ab illo sine discedere non potest.

Dicitur secundo, quod talis obtinatio causatur inchoatiue non ab immobili apprehensione, sed absolute ab apprehensione talis finis in via, quia ex hoc quod in via fuit tale iudicium quo intellectus indicauit esse summum bonum, & vltimum finem quod vere summum bonum non est, & fuit etiam inclinatio volūtatē in illud tamquam in vltimum finem, sequitur in anima separata obtinatio in malum, completiue autem & perfectiue est ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata. quia enim cum tali apprehensione & dispositione, modo superius explicato, cum anima separatur a corpore, ad eum statū deuenit, in quo a dispositione quam secum detulit, mutari non potest, illius apprehensio facta est immutabilis, & ex illa facta est obtinatio completa.

Cum autem contra hoc instatur, quia in instanti quo anima separatur a corpore, non est talis apprehensio, eo quod tunc anima nihil intelligit.

Dicitur primo, quod falsum est animal tunc nihil intelligere. cum enim in eodem instanti separatur & fit separata, in illo instanti conueniens est vt aliquam habeat apprehensionem circa illud cui existens in corpore afficiebatur. & pro quo tūc primo incipit puniri.

Dicitur secundo, q̄ cum obstinatio volūtatē nominet ipsius immobilem adhesionem ad malum, adhesionem autem voluntatis ad aliquid non fit absque illius apprehensione, non potest in aliquo instanti voluntas primo esse obtinata, in quo non fit immobilis apprehensio per intellectum, & ideo in quocumque instanti, siue sit primū instans separationis a corpore, siue aliud instans, ponatur voluntas obtinata, oportet in eo immobilem ponere intellectus apprehensionem.

Attendendum tamen, q̄ licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, & tunc primo incipiat esse obtinata, tamen in illo habet demeritum, vt quidam dicūt, quia meritum & demeritum non est animæ solius, sed cōpositi, scilicet hominis, in illo autem instanti homo non est, sed est primū instans sui non esse, & primū instans in quo anima primo ponitur & est obtinata. Remanet. n. in illo instanti anima, propter quod non repugnat sibi aliquid habere operationem, sed homo non remanet vt mereri possit.

Ex his etiam patet, quod Durandi obiectio non procedit.

Dicitur. n. primo, q̄ oportet damnati volūtatē omnia quæ vult, velle in ordine ad peruersum finem cui adheret, quia semper est aut in actuali, aut in virtuali desiderio illius finis, vt pote sibi facto conaturali. & ideo nihil potest bene velle, cum actus ad debitum finem ordinatus non possit esse bonus.

Dicitur secundo, quod & si damnati non omnia simul videant

in peruerso fine cui adherent, vnusquodque tamen quod particulariter eligunt, ad peruersum finem ordinant.

Quarta autem ad secundum ostendit S. Tho. differentiam inter homines & angelos quantum ad immobilitatem voluntatis ex fine, & ponit hanc conclusionem. Angeli statim quod de bito fini, vel indebito adhererunt, immobiliter permanerunt in eo. Probatur, quia propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quam animæ, quia videlicet non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque peruenire ratiocinando de principijs ad conclusionem, sicut animæ, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis deuenire.

Aduertendum primo circa hanc conclusionem, q̄ per eā vult S. Tho. ponere differentiam inter immobilitatem hominum & angelorū, quia immobilitas non conuenit homini statim post electionē debiti, vel indebiti finis, sed quādiu homo in hac vita permanet, potest mutari voluntas eius, & remoueri ab eo cui adheret vt fini, immobilitas autem sibi conuenit tantum post separationem anime a corpore, sed angelus post primā electionem, siue adhesionem ad finē, statim habet immobilem voluntatem, ita quod ab illo sine discedere amplius non potest.

Aduertendum secundo, q̄ differentia causa hic assignata inter homines & angelos, sic est intelligenda, q̄ cum vltima perfectio intellectualis nature sit actualis contemplatio veritatis, angelus huic propinquissimus est, quia omnium quæ naturaliter natus est intelligere, habet a principio sui esse habitualē cognitionem. habet. n. rerum species sibi congenitas, & simplici intuitu natus est conclusiones in principijs contemplari, non autem indiget accipere species intellectuales a sensibus, aut ratiocinando ad cognitionem veritatis peruenire, ideo statim cum voluerit, contemplari veritatem potest. animā autē rationalis ab hac perfectione remotior est, quia creatur absq; formis intelligibilibus, & eas a sensibus accipiat, oportet, item non statim in principijs conclusiones intuetur, sed necesse est, vt ratiocinando in eorum cognitionem deueniat, ideo non potest statim veritatē contemplari, sed opus est, vt habituale prius cognitionē accipiat eorum quæ nata est naturaliter cognoscere.

Aduertendum tertio ex Doct. S. Tho. in q. de Ma. q. 16. art. 5. q̄ cum mutatio non conueniat nisi existenti in potentia, non potest intellectus mutari de illa cognitione in oppositum, nisi ad verumq; sit in potentia. Videmus. n. q̄ intellectus noster nō potest mutari a vera cognitione primorum principiorum in falsam, stante perfectione nature, quia non est in potentia ad eam, sed habet sibi natura habitualiter inditam. cum ergo angelus non sit in potentia ad cognitionem eorum, quæ natus est naturaliter cognoscere, sed omnium habitualē notitiam actu habeat, non indigetq; ex naturaliter notis in aliqua sibi ignota deuenire, anima autem rationalis sit in potentia respectu conclusionis, in actu vero respectu primorum principiorum, & propterea indiget a principijs naturaliter notis ad ignoras conclusiones deuenire ratiocinando, angelus apprehensionem circa naturaliter cognita immobilem habet, sicut nos primorum principiorum habemus notitiam, anima autem circa conclusiones mobilem habet apprehensionem, & quia (vt deducit ibidem sanctus Thomas) quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modum suæ nature, etiam respectu supernaturalis boni, angelus immobilem apprehensionem habet, anima autem mobilem. ex hoc vltimus sequitur, quod cum voluntas intellectus proportionetur, angelus immobilem etiam electionem habet, anima vero mobilem, quia videlicet ille immobiliter in eo quod semel elegit perseverat: anima vero potest ab illo quod elegit, auerti.

Aduertendum tamen, quod cum dicimus primam electionem angeli & primam eius apprehensionem immobilem esse, quod loquimur de perfecta, & completa electione, similiter de perfecta, & completa apprehensione, quæ videlicet dicitur completum iudicium intellectus, non autem de imperfecta electione & imperfecta apprehensione, quod dico, quia videtur de non aliquando mutari iudicium & electionem, sicut cū primo induxit

Induxit Iudæos ad occidentum Christum, postea voluit ipsam Christi passionem per uxorem Pilati impediri...

Sed contra prædicta dubitatur. Arguit enim Scotus primo contra hoc quod dictum est, obstinationem Angelis ex immobilitate apprehensionis eius...

Arguit secundo, quod per primam electionem non est factus impeccabilis: quia cum voluntas sit prior naturaliter sua voluntione, non aliter se habeat per hoc quod est sub actu volendi...

Arguit tertio, quod carere discursu non sit ratio immutabilitatis in angelo: quia intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei ad quod discurret, sicut angelus ad illud sine discursu apprehendens...

Confirmatur per Aureolum, quia in principio falso potest quis apprehendere conclusionem falsam: nec tamen immobiliter in ea.

Ad primum horum dicitur, quod dupliciter possumus loqui de apprehensione & electione libera, scilicet aut de ea quæ est imperfecta & incompleta libera, aut de ea quæ est libera completa & perfecta.

Vbi aduertendum est, quod sicut voluntas nostra necessario inclinatur ad felicitatem in communi, ita quod non potest vel le miseriam: ita voluntas angeli in primo instanti suæ creationis erat determinata ad bonum: ita quod non poterat male vel le: in secundo vero instanti poterat & in bonum & in malum inclinari...

Ex hoc remouetur obiectio quæ fit contra S. Tho. dum P. q. 63. ar. 3. dicitur, tunc angelos omnes in primo instanti habuisse actum liberum & imperitium: articulo autem 6. ad 3. inquit quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem.

Responso autem quam dat Capreolus in Secundo, dist. 4. con

clusionem 5. scilicet quod dictum S. Tho. scilicet quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur de electione ex puris naturalibus & secundum inclinationem solius nature elicita...

hoc vel illud desideratur ut vltimus finis. Substantiæ autem separata, scilicet angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimam perfectionem, quam animæ, quia non indigent acquirere, scientiæ ex sensibus, neque peruenire rationem ad deum de principiis ad conclusionem sicut animæ, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis peruenire...

clinationem elicita in ipsis est immobilis, sed etiam ea quæ deo per gratiam mouente eius voluntatem ad supernaturalia produciuntur.

Nec obstat quod inquit in 1. p. q. 64. ar. 1. Et 2. Sent. d. 23. q. 1. art. 1. nullam creaturam posse fieri quæ sit impeccabilis per naturam: Et q. de Ver. q. 2. ar. 7. nullam posse esse creaturam cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Ad secundum negatur quod voluntas ut prior aliqua sua voluntione elicenda non aliter se habeat prout est sub aliquo actu volendi quam prius: immo aliter se habeat, quia antequam esset sub actu volendi perfecte libero, erat ad alios actus indeterminata, & in se ad nullum obiectum determinata erat in secundo instanti sui esse: ipsa autem posita sub primo actu perfecte libero necessitatur ad obiectum illius actus, & ad modum eius, ita quod non potest in oppositum: determinatur etiam & necessitatur ad hoc, ut omnes alij actus quos elicit, conformiter illi primæ electioni eliciantur...

Ad tertium dicitur primo, quod carere discursu actuali in aliquo particulari, non est ratio immobilitatis angelorum, sed vniuersaliter carere discursu tam in actu quam in potentia, ita quod quia angelus talis nature est, quod simul & principium & conclusionem apprehendit, nihilque cum discursu potest accipere, non habet viam reuocationis ab eo quod semel bonum esse iudicauit & elegit, ut superius diximus.

Dicitur secundo, quod intellectus humanus, licet aliquam conclusionem practicam certitudinaliter teneat veram ut nunc, non tamen ipsam absolute immobiliter veram tenet, quia potest aliter ex passione aut ex alia occurrente ratione sibi manifestiore & probabiliore, vel alio modo in oppositum iudicium deduci, quod in angelo esse non potest, in quo passio locum non habet, & cui ratio ad oppositum deducens non potest occurrere, quod ad considerationem veritatis per ratiocinationem non deueniat.

Ad confirmationem dicitur, quod homo in principio falso videtur falsam conclusionem, & vtrunque existimans esse verum, non immobilitatur in ea, quia potest per rationem & discursum deduci ad oppositum conclusionis vltimæ in principio falso, & etiam in oppositum principij: angelus autem (ut dictum est) discurrere non potest, ideo non est similis ratio.

Quarta remouetur S. Tho. quodam tacitam obiectionem. Quia, n. d. d. est animæ a corpore separata immobilis esse, quia immobiliter adhæret fini cui existens in corpore adhæserat, potest aliquis arguere quod si ista immutabilitas sibi conuenit, d. d. est separata, sibi dum reuincitur corpori non conuenit.

Hoc

Cap. 86.

Idē 4. Sent. d. 7. q. 1. artic. 1.

Hoc autem remouetur sanctus Thomas dicens, quod animæ etiam in resurrectione postquam reasument corpora, immobilitatem voluntatis non amittent, quia tunc corpora secundum animæ exigentiam disponuntur, non autem econuerso.

Aduertendum primo, quod hoc intelligendum est de animabus quæ dum separantur a corpore, ponuntur totaliter extra statum viæ, & quæ in vniuersali resurrectione assumunt corpora: non autem de illis quæ separantur ad modicum tempus iterum per diuinam dispositionem ad corpus redituræ, ut de anima Lazari fuit tales. n. animæ non ponuntur omnino extra statum viæ, & ideo d. d. reuincuntur ad corpus, mutabilem iterum accipiunt voluntatem.

De finali iudicio, Cap. 96

Præmissis igitur apparet, quod duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit: vna secundum animam quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata: alia vero retributio erit in resurrectione corporum, secundum quod quidam impassibilia & gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument, & ignobilia. Et prima quidē retributio sigillatim fit singulis, secundum quod diuisim singuli moriuntur. Secunda autē retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autē retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritōrum, iudicium requirit. Necesse

Super Cap. 96.

Quædam determinauit sanctus Thomas de vniuersali resurrectione, consequenter de finali iudicio resurrectionem concomitante determinat. Circa hoc autē duo facit. Primo agit de ipso finali iudicio, Secundo de iis quæ finale iudicium consequuntur.

Quantum ad primum panit quatuor conclusiones. Prima est: Necessè est esse duplex iudicium, vnum scilicet quod diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna vel præmium. Aliud vero commune, quo quantum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Probatur. Duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit. Vna scilicet secundum animam, quæ aliquis percipit statim quum anima fuerit a corpore separata, quæ sigillatim fiet. Alia vero erit in resurrectione corporum, secundum quod quidam impassibilia & gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument & ignobilia, quæ simul omnibus fiet, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnis retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritōrum, iudicium requirit. Aduertendum primo, quod conclusio hæc intelligitur non de necessitate absoluta, sed de necessitate congruentia.

Aduertendum secundo ex doctrina sancti Thomæ, Quarto, dist. 47. q. 1. ar. 1. quæstion. 1. quod sicut particulare iudicium fit singula-

riter de vnoquoque; in quantum est singularis persona, ita commune iudicium de vnoquoque; sic secundum quod est pars totius humani generis, sicut etiam secundum humanam iusticiam dicitur quis iudicari, quando iudicium datur de communitate cuius ipse est pars, vnde & propria sententia illius generalis iudicij erit vniuersalis separatio bonorum a malis.

Non est tamen æstimandum, quod animæ postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverent: quia, ut supra dictum est, corpora in resurrectione disponuntur secundum exigentiam anime, non autem a se immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

se est ergo duplex esse iudicium. vnum quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna, vel præmium: aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam, & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. & quia Christus sua humanitate secundum quam passus est, & resurrexit, nobis & resurrectionem, & vitam æternam promeruit: sibi competit illud commune iudicium quo resurgentes vel præmiantur, vel puniuntur, propterea de eo dicitur Ioan. 5. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur: & finale iudicium erit de premio, vel pœna visibilium corporum, conueniens est ut illud iudicium visibiliter agatur.

nde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quæ omnes possunt videre tã boni quam mali. visio autē diuinitatis eius beatos facit, ut in Tertio ostensum est: vnde a solis bonis videri poterit. iudicij autē animarum quæ de inuisibilibus est, inuisibiliter agit. Licet autē Christus in illo finali iudicio auctoritatē ha-

modo sibi conuenit in quantum est homo, qui est totius ecclesię caput. Vnderationes Scoti in 4. d. 48. q. 1. quibus probat non conuenire Christo in humanam naturam iudicare primariam & supremam auctoritatē, contra mentem sancti Thomæ, non procedunt.

Aduertendum secundo, quod arguitur, Christo conuenire iudicariā potestatem, quia nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit, quod non intelligitur de merito cum exclusione cause efficientis, sed cum eius inclusione. Quia, n. Christus nobis ista meruit & efficienter causauit secundum humanitatem, in quantum erat diuinitatis instrumentum: ideo meruit ut sibi potestas iudicandi inter bonos & malos traderetur. Propterea rationes Scoti quibus probat male probari, Christo conuenire iudicariā potestatem eo quod nobis salutē meruerit, non procedunt contra nos, quia procedunt ac si diceremus Christum fuisse solam causam meritoriam salutis, & nullo modo causam efficientem.

Tertia conclusio est: Conueniēs est ut illud iudicium visibiliter agatur, id est quod fiat visibilis omnium congregatio, & visibilis separatio bonorum a malis. Probatur: Finale iudicium erit de premio vel pœna visibilium corporum, ergo &c. probatur consequentia, quia oportet iudicij proportionale esse iis de quibus iudicatur.

Confirmatur primo, quia etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quam mali, licet eius diuinitas cuius visio beatos facit, a solis bonis possit videri. Confirmatur secundo, quia iudicium animarum, quia de inuisibilibus est, inuisibiliter agitur.

Aduertendum circa antecedens rationis, quod in hoc finali iudicio non sentiantur de pœna vel premio anime proprie & per se, quia hoc statim cum a corpore separatur, efficitur, sed de pœna vel premio corporis, quod ab anima reasumitur non amplius deponendum, & cui conuenit cum anima puniri aut premiari, sicut & eius instrumentum fuit dum peccaret, & bonum ageret: ideo bene dicitur quod finale iudicium erit de pœna vel premio visibilium corporum.

Trum

Verum autem in aliis... Vnde ad hoc inferendum dicitur...

Constat autem per il- lud Michai 19. Vos qui secuti estis...

beat iudicandi, iudicabit tamen simul cum illo...

De statu mundi post iudicium. Cap. 97.

Et factio igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur...

Cap. 81.

Attendendum tamen quod in illo iudicio duplex erit sententia...

Super Cap. 97.

Quam de finali iudicio determinavit san. Tho. con- sequenter de statu mundi post iudicium determinat...

constituetur, ita oportet ut omnia corporalia a suo statu muren- tur...

Attendendum secundo, quod non dixit sanctus Thomas ab- solute, omnia corporalia esse propter hominem...

10. quod tempus amplius non erit, non debet autem impossi- bile videri quod motus caeli ces- set...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Secunda con- clusio est: Cessabit etiam tunc motus ce- li. Probatur, quia generatio & corruptio...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

D. 690.

Cap. 22.

Cap. 81.

Cap. 87.

Dicitur quarto, quod cum hic finis non sit multiplicatio animarum in infinitum...

Attendendum primo, quod ex primo dicto vult habere san- ctus Thomas ratio- nem...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum ad m- otum grauis concurrat generans graue...

Attendendum primo, quod ex primo dicto vult habere san- ctus Thomas ratio- nem...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Attendendum se- cundo, quod cum voluntas moueat propter finem...

Attendendum ter- tio, quod idem status est generationis & corruptionis rerum...

Dicitur

sent

genti diuina virtute etiam secundum partem incorruptibilia: & homo qui in tota i. i. in compositum est: corruptibilis, sic virtute secundum totum incorruptibilis: & sic in omnibus quorū substantia post finale iudicium remanebit, implebitur diuina virtute quod eis ad omnimodam incorruptibilitatem deest.

Cap. 36. Quarta conclusio est: Alia animalia ab homine, plantae & corpora mixta, nullo modo in illo in corruptionis statu remanebunt. probatur, quia sunt corruptibilia & secundum totū, & secundum partē.

Ex prædictis infertur. Th. intellectū illius quod dicitur prius ad Cor. 3. f. Preterit figura huius mundi, intelligitur, n. q. species mundi, id est status huius corruptionis qui nunc est, cessabit, remanebit vero substantia, similiter quod Iob 14. dicitur: Donec atteratur calx, intelligitur donec ista calis dispositio cesset, quia mouetur, & in aliis motum causet.

Sed occurrit dubium contra prædictam conclusionem. Si enim corpora mixta post finale iudicium non remanebunt, videtur quod eorum naturalis appetitus qui est ad perpetuitatem secundum speciem, & propter quem est generatio, erit frustra. Respondet. Th. in 4. d. 48. q. 2. ar. 5. ad 5. q. iste appetitus naturalis mixtorum non est ad perpetuitatem simpliciter, sed in ordine ad motum calis, ut scilicet tantū in esse permaneant quantum motus calis durabit: deo non est frustra, si illa, cessante motu calis, non permaneant.

De hac conclusione & præcedenti egregie determinat. sanct. Th. in 4. Et in q. de Potent. q. 5. loco præallegato.

Quinta conclusio est: Consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent, conuenientissime fiet per ignem. Probatur, quia ignis inter omnia elementa est maxime actiuus, & corruptibilium consumptiuus.

Ex hoc autem infertur quod idcirco in fine ponitur conuenienter, quod finaliter mundus per ignem purgabitur non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quæ locus iste ex inhabitatione peccatorum incurrit: iuxta illud 2. Pet. 3. Cæli qui nunc sunt, & terra, &c. nomine cæli intelligendo istos cælos aereos terra vicinos.

Ad euidenciam huius conclusionis, considerandum primo ex doct. S. Th. in 4. d. 47. q. 2. ar. 1. quæstionibus ad 2. quod iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tamen differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur secundum mentem Augustini. 20. de Civitate dei.

etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur. Et hinc est quod dicitur Apocal. 21. Vidi cælum nouum, & terram nouam, & Ia. 65. Ego creabo cælos novos, & terram nouam, & non erunt in memoria priora, & non ascendent super eos: sed gaudebitis & exultabitis vsq; in sempiternum, Amen.

Ad euidenciam huius conclusionis, considerandum primo ex doct. S. Th. in 4. d. 47. q. 2. ar. 1. quæstionibus ad 2. quod iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tamen differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur secundum mentem Augustini. 20. de Civitate dei.

Ad euidenciam huius conclusionis, considerandum primo ex doct. S. Th. in 4. d. 47. q. 2. ar. 1. quæstionibus ad 2. quod iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tamen differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur secundum mentem Augustini. 20. de Civitate dei.

Ad euidenciam huius conclusionis, considerandum primo ex doct. S. Th. in 4. d. 47. q. 2. ar. 1. quæstionibus ad 2. quod iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tamen differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur secundum mentem Augustini. 20. de Civitate dei.

Cap. 36. Tom. 5.

Considerandum secundo, quod quæuis res corporalis subiectum infectionis cuiusdam incongruitatis relinquitur, ad hoc ut rebus spiritualibus dedicetur: vnde & loca in quibus aliqua crimina sunt commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda. Cum ergo hic dicitur, ignem esse purgaturum hunc locum ab infectione ex inhabitatione peccatorum contracta, per infectionem, non est intelligenda aliqua culpa ipsi inhærens loco, sed in eptitudo quædam ad gloriæ corporum susceptionem, quæ purgatione ignis eliminabitur.

Ad euidenciam huius conclusionis, considerandum primo ex doct. S. Th. in 4. d. 47. q. 2. ar. 1. quæstionibus ad 2. quod iste ignis qui vniuersum purgabit, erit eiusdem speciei cum igne elementari, in hoc tamen differens ab illo, quod sibi de materia aliena admiscebitur, & generabitur secundum mentem Augustini. 20. de Civitate dei.



Quarti & vltimi libri, Summæ D. Thomæ Aquinatis, de Veritate Catholicæ fidei aduersus Gentiles, cum Commentarijs fratris Francisci Ferrariensis ordinis prædicatorum Generalis Magistris, Finis.

SERIES CHARTARVM

A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z A A B B C C D D E E F F G G H H I I K K L L M M N N O O P P Q Q R R S S T T V V X X Y Y Z Z A A A B B B C C C D D D E E E F F F G G G H H H I I I K K K L L L M M M N N N O O O P P P Q Q Q R R R S S S T T T V V V X X X. Omnes sunt Quaterniones.

R O M A E

Apud hæredes Antonij Bladij, & Ioannem Osmarinum Liliotum socios.

M D L X X.

